




Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Tesi doctoral
Doctorat en Filosofia

ANTONI ANDREU (ca. 1280-1335), COMENTADOR DE LA *METAFÍSICA* D'ARISTÒTIL.

UNA RECONSTRUCCIÓ DE LA UNIVOCITAT DEL CONCEPTE D'ÉSSER

Autora
Maria Cabré Duran

Director
Dr. Jaume Mensa i Valls
Departament de Filosofia
Universitat Autònoma de Barcelona

Departament de Filosofia
Universitat Autònoma de Barcelona

2018

*Per la Padrina,
que avui es posaria un pam contenta*

ÍNDIX

Resum – <i>Abstract</i>	6
Introducció	7
Presentació i motivacions personals	7
Objectius	9
Qüestions formals i mitjans	10
Valoració crítica del resultat	12
Agraïments	13
1. PROLEGÒMENS: EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA. D'ARISTÒTIL A ENRIC DE GANT	17
1.1 Aristòtil i els comentadors àrabs	19
1.1.1 La multiplicitat dels sentits de l'èsser: <i>pollachôs legetai</i>	19
1.1.2 L'equivocitat <i>pros hen</i> aristotèlica	27
1.1.3 La solució dels comentadors àrabs	33
1.2 La metafísica a l'edat mitjana	44
1.2.1 La teoria dels transcendentalis	44
1.2.2 La teoria medieval de l'analogia de l'èsser	49
1.2.3 Tomàs d'Aquino: <i>analogia praedicatio</i>	54
a. Aplicació de l'analogia al concepte d'èsser	57
b. Aplicació teològica de l'analogia: la predicació de Déu	63
c. La unitat de la metafísica: objecte i estatus de la metafísica	65
1.2.4 La teoria de l'analogia d'Enric de Gant	69
2. UNA SOLUCIÓ: DUNS ESCOT I LA UNIVOCITAT DEL CONCEPTE D'ÉSSER	81
2.1 Introducció	83
2.2 La univocitat del concepte d'èsser en l'obra de Duns Escot	86
2.2.1 Obres lògiques	86
a. Perspectiva de la lògica: univocitat i equivocitat	88
b. Perspectiva de la metafísica: analogia	92

c. Aplicació de l'argumentació al terme <i>ésser</i> respecte de les categories	93
d. Conclusions: la noció d'univocitat	97
2.2.2 <i>Quaestiones in Metaphysicam (QqMet)</i>	99
a. El concepte d'ésser és lògicament equívoc i metafísicament anàleg	103
b. El concepte d'ésser és unívoc?	105
c. La teoria de la doble redacció de les <i>QqMet</i> : una reconsideració	110
2.2.3 El comentari a les <i>Sentències</i> de Pere Llombard	115
2.2.4 Conclusions	119
2.3 Què és la univocitat?	122
2.3.1 Naturalesa i extensió de la univocitat	122
2.3.2 El concepte d'ésser com a primer conegut	126
a. L'ésser com a <i>primum obiectum adaequatum</i>	126
b. <i>Primo de conceptu certo et dubio</i>	129
c. <i>Simpliciter simplex</i>	135
d. La predicació del concepte d'ésser	139
e. La doble primacia del concepte d'ésser	150
f. Naturalesa no genèrica del concepte d'ésser	155
g. Els modes intrínsecs: <i>finitum</i> i <i>infiniteum</i>	162
2.3.3 L'ésser com a subjecte de la metafísica	167
a. El subjecte primer de la metafísica	167
b. La unitat del subjecte de la metafísica	173
c. L'estructura ontoteològica de la metafísica: el coneixement de Déu	178
d. La metafísica com a <i>scientia transcendens</i> i la unitat transcendental	192
2.3.4 Metafísica possible: fonament lògic de la univocitat	195
2.3.5 Analogia <i>vs</i> univocitat	202
2.3.6 La difusió de la tesi de la univocitat del concepte d'ésser	205
3. UNA SEGONA SOLUCIÓ ESCOTISTA: ANTONI ANDREU I EL REALISME METAFÍSIC	211
3.1 Presentació de la vida i de l'obra d'Antoni Andreu	213
3.1.1 Introducció biogràfica	213

3.1.2 L'escola escotista: un <i>Scoti discipulus</i>	218
3.1.3 L'obra d'Antoni Andreu	224
3.2 L' <i>Scriptum super Metaphysicam Aristotelis</i>	231
3.2.1 Presentació de l' <i>Scriptum super Metaphysicam Aristotelis</i>	231
a. L'exegesi aristotèlica	231
b. Dues obres en una?	233
c. L'èxit editorial i acadèmic	248
d. L'atribució de l'obra	254
3.2.2 <i>Expositio super XII libros Metaphysicae Aristotelis</i>	258
a. Presentació de l'obra	258
b. Dependència formal respecte del text homònim de Tomàs d'Aquino	259
c. Adaptació del text a la doctrina escotista	262
3.2.3 <i>Quaestiones super XII libros Metaphysicae Aristotelis</i>	267
a. Presentació de l'obra	267
b. Estructura interna i correspondència amb les <i>QqMet</i>	273
3.3 La filosofia d'Antoni Andreu	303
3.3.1 El subjecte de la metafísica	303
a. La metafísica com a <i>scientia transcendens</i>	303
b. Les substàncies separades	307
c. La concepció tripartida del subjecte de la metafísica	310
3.3.2 La univocitat del concepte d'ésser	315
a. <i>Praedicatio vs attributio</i>	316
b. La triple noció de la univocitat i aplicació a l'ésser	324
c. El concepte unívoc i real d'ésser: realisme metafísic	333
d. La unitat del subjecte de la metafísica, el principi d'individuació i la matèria	337
3.3.3 Altres qüestions	343
3.3.4 Conclusions: «segon fundador de l'escotisme»	349
4. SÍNTESI I CONCLUSIONS FINALS	353

<i>Summary and Final Conclusions</i>	359
APÈNDIX	
1. Descripció codicològica del ms. Oxford, Oriel College Library, LXV	365
2. Descripció del contingut literari del ms. Oxford, Oriel College Library, LXV	371
ÍNDEX D'ANTROPÒNIMS	397
FONTS I REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES	403
1. Fonts	403
2. Referències bibliogràfiques	407
TAULES I ESQUEMES	
1. Predicació quiditativa i predicació qualitativa de l'ésser	149
2. Referències creuades de l' <i>Expositio</i> a les <i>Quaestiones</i>	238
3. Referències creuades de les <i>Quaestiones</i> a l' <i>Expositio</i>	239
4. Passatges repetits del llibre IV (<i>Expositio</i> i <i>Quaestiones</i>)	244
5. <i>Expositio</i> vs el comentari a la <i>Metafísica</i> de Tomàs d'Aquino	265
6. Fonts textuais de la <i>quaestio</i> 1 del llibre IV de les <i>Quaestiones</i>	274
7. Correspondència de les <i>Quaestiones</i> I d'Antoni Andreu amb les <i>QqMet</i> I de Duns Escot	291
8. Correspondència de les <i>Quaestiones</i> II d'Antoni Andreu amb les <i>QqMet</i> II de Duns Escot	292
9. Correspondència de les <i>Quaestiones</i> III d'Antoni Andreu amb les <i>QqMet</i> III de Duns Escot	293
10. Correspondència de les <i>Quaestiones</i> IV d'Antoni Andreu amb les <i>QqMet</i> IV de Duns Escot	293
11. Correspondència de les <i>Quaestiones</i> V d'Antoni Andreu amb les <i>QqMet</i> V de Duns Escot	294
12. Correspondència de les <i>Quaestiones</i> VI d'Antoni Andreu amb les <i>QqMet</i> VI de Duns Escot	295
13. Correspondència de les <i>Quaestiones</i> VII d'Antoni Andreu amb les <i>QqMet</i> VII de Duns Escot	296
14. Correspondència de les <i>Quaestiones</i> VIII d'Antoni Andreu amb les <i>QqMet</i> VIII de Duns Escot	297
15. Correspondència de les <i>Quaestiones</i> IX d'Antoni Andreu amb les <i>QqMet</i> IX de Duns Escot	299
16. Les <i>Quaestiones</i> X d'Antoni Andreu	299
17. Les <i>Quaestiones</i> XII d'Antoni Andreu	300
18. L' <i>Scriptum super Metaphysicam Aristotelis</i> : l' <i>Expositio</i> i les <i>Quaestiones</i>	302
19. <i>Praedicatio</i> vs <i>attributio</i>	320
20. Correccions de l' <i>Expositio</i> : <i>praedicatio</i> i <i>attributio</i>	323
21. Imatge del ms. [40] d'Oxford, Oriel College Library, LXV (f. 11)	395

SIGLES I ABREVIATURES

ca.	<i>circa</i> (al voltant de)
cf.	<i>confer</i> (comparar)
cit.	citat
col.	columna
ed./eds.	editor/editors
f.	foli/folis
Ib.	<i>Ibidem</i> (en el mateix lloc)
inf.	<i>infra</i>
lín.	línia/línies
Ms.	manuscrit/manuscrits
n.	número
p.	pàgina/pàgines
r	recto
sup.	<i>supra</i>
trad.	traducció
v	verso
Vat. Lat.	Fons Vaticani Latini (Biblioteca Apostolica Vaticana)

Resum

El filòsof i teòleg franciscà Antoni Andreu (ca. 1280-1335) fou un dels deixebles i divulgadors més destacats de la doctrina de Joan Duns Escot de la Corona catalanoaragonesa. Les seves obres constitueixen, de fet, veritables cursos complets *ad mentem Scoti*. Entre elles, destaca el comentari a la *Metafísica* aristotèlica, on Andreu completa i reformula la doctrina del seu mestre i construeix, així, una metafísica pròpiament escotista. Per estudiar l'abast d'aquesta reformulació i el projecte filosòfic d'Andreu, proposem reconstruir la teoria de la univocitat del concepte d'ésser, una tesi fonamental per entendre el pas de la filosofia medieval a la metafísica moderna.

Abstract

The Franciscan philosopher and theologian Antonius Andreas (ca. 1280-1335) was one of the most distinguished disciples and disseminators of the John Duns Scotus's doctrines along the Crown of Aragon. His works are true complete courses *ad mentem Scoti*. Among them, we emphasize the Aristotle's *Metaphysics* commentary, where Andreae completes and reformulates the doctrine of his *magister*, which allows him to construct a true Scotist metaphysics. To study the scope of his reformulation and his philosophical project, we propose to reconstruct the theory of the univocity of the concept of being, which is fundamental to understand the transition from medieval to modern metaphysics.

0. INTRODUCCIÓ

Presentació i motivacions personals

*Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique: l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix. [...] Mais de Parménide à Heidegger, c'est la même voix qui est reprise, dans un écho qui forme à lui seul tout le déploiement de l'univoque. Une seule voix fait la clameur de l'être.*²

Tal com exposa Gilles Deleuze en aquesta citació, la univocitat de l'ésser és un dels elements cabdals de la història de l'ontologia i, per extensió, de la filosofia. De fet, el francès, en una altra ocasió i de manera més categòrica, sentència que «la philosophie se confond avec l'ontologie, mais l'ontologie se confond avec l'univocité de l'être».³ La teoria de la univocitat de l'ésser, que s'establí en una perspectiva tant lògica com ontològica, s'atribueix al filòsof i teòleg Joan Duns Escot (1265/1266-1308) i a l'escola que nasqué entorn el seu pensament. Aquesta escola, anomenada escola escotista, tingué una presència i domini cultural més que notable a la Corona catalanoaragonesa entre els segles XIV-XVI, al llarg dels quals excel·leix l'obra de l'escotista Antoni Andreu (ca. 1280-1335). La univocitat s'emmarca en el debat escolàstic sobre l'estatut i el subjecte de la filosofia primera aristotèlica i, així, de la reconceptualització del concepte d'ésser. Aquest debat, en determinar el futur de la metafísica com a ciència a Occident, s'ha descrit com un «segon començament de la metafísica», fonamental per entendre el pas de la filosofia medieval a la lògica i a la metafísica modernes.⁴ Així, tot i haver-lo descontextualitzat, coincidim amb Deleuze i considerem que la tesi de la univocitat és una fita intel·lectual de la metafísica occidental, tant influent que arriba a descriure les acaballes de l'escolàstica i l'inici de la filosofia de la modernitat. Però no és l'única. Una aproximació sumària a la filosofia medieval llatina i, especialment, a l'escolàstica de la baixa edat mitjana, evidencia que allà hi havia la llavor d'algunes intuïcions i conceptualitzacions fonamentals per al pensament modern. De fet, en l'eterna tensió entre el discurs filosòfic estrictament racional i el discurs revelat propi de la

1. Proposició núm. 40, prohibida per la censura universitària del 1277 del bisbe Étienne Tempier: «No hi ha estat de vida més excel·lent que el de dedicar-se un mateix a la filosofia» (PICHÉ, D. [1999: 92]).

2. DELEUZE, G. (1996: 52).

3. DELEUZE, G. (1969: 210).

4. «La métaphysique moderne reçoit un statut de science et une constitution univoque grâce au concept d'*ens* chez Scot [...]. L'univocité de l'étant compris dans un concept unique reste le principal tournant de l'histoire de la métaphysique, qui achève sa figure scolastique en la fondant sur une unité supérieure, et prépare ainsi son visage moderne» (BOULNOIS, O. [1999: 13]). Cf. HONNEFELDER, L. (1987).

teologia, els pensadors dels segles XIII i XIV contribuïren admirablement a establir les bases conceptuals i terminològiques del pensament modern i contemporani.

Amb aquestes paraules introductòries, i d'acord amb la meua formació inicial en filosofia, situo el meu interès a estudiar la filosofia medieval catalana, pregonament desconeguda i inexplorada per la recerca del nostre país. La llunyania temporal i cultural i la vastitud de la filosofia medieval, entre d'altres, poden explicar el desconeixement i desinterès que encara suscita, així com la seva absència —parcial o absoluta— en les guies docents i manuals de filosofia actuals. Tanmateix, per les raons a les quals acabo d'al·ludir, considero important reconsiderar el valor que atorguem al pensament que es generà durant quinze segles de la nostra història.

Ara bé, l'estudi de la filosofia medieval transcendeix l'anàlisi estrictament conceptual o teòric. De fet, com en tot estudi històric, esdevé indispensable conèixer algunes tècniques historiogràfiques i filològiques per dur-lo a terme, eines que seran bàsiques per accedir i analitzar les obres dels autors escolàstics. Entre aquestes tècniques, hem de destacar, d'una banda, el coneixement del llatí, que és la llengua vehicular de l'escolàstica. D'altra banda, la paleografia, fonamental per llegir els textos manuscrits —que són, sovint, els únics dels quals disposem—; la codicologia, que ofereix eines per analitzar materialment els manuscrits i obtenir informació de l'obra, i, finalment, l'edició de textos, que permet fixar el text definitiu a partir de tots els seus manuscrits. Aquestes tècniques, que equiparen la tasca del filòsof a la d'un arqueòleg, constitueixen el preludi de l'anàlisi filosòfica de qualsevol text medieval, motiu pel qual vaig cursar el M.A. *Diplôme Européen d'Études Médiévales* organitzat per la F.I.D.E.M. (*Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales*) a Roma i un curs de crítica textual de la Universitat di Pavia, entre d'altres. El resultat d'aquesta formació en estudis medievals fou una primera aproximació als manuscrits de l'escotista Antoni Andreu —sobretot aquells que es troben a la Biblioteca Apostòlica Vaticana— i a la seva proposta filosòfica.

D'altra banda, a més dels conceptes filosòfics propis de la tradició aristotèlica precedent, l'estudi del pensament d'un autor del segle XIII o XIV, com són Duns Escot i Antoni Andreu, també exigeix que hom es familiaritzi amb la teologia, ja que, tot i que actualment s'estudia com una disciplina aliena als estudis de filosofia, és omnipresent en els textos escolàstics, els autors dels quals estudiaven tan filosofia com teologia. De fet, la teologia és l'horitzó teòric o *episteme* dominant en la recerca filosòfica de l'edat mitjana, el punt de partida i de connexió de tots els interrogants i transformacions metafísiques que hi tingueren lloc. En aquest context, els estudis en teologia i mariologia escotista que vaig cursar a la Pontifica Universitas Antonianum de Roma resultaren essencials.

Objectius

Aquesta tesi té dos objectius principals. El primer és analitzar i presentar la figura i l'obra d'Antoni Andreu, un frare franciscà nascut a cavall dels segles XIII i XIV a la custòdia de Lleida. L'obra d'aquest autor, un dels principals deixebles del filòsof i teòleg Joan Duns Escot, se sol descriure com un curs complet de filosofia *ad mentem Scoti*. El segon objectiu, i més important, és reconstruir historiogràficament la formulació i transmissió d'una teoria metafísica fonamental per a la història de la filosofia, a saber: la univocitat del concepte d'ésser. Aquesta teoria, tot i que nasqué en el si de l'escola escotista, transcendí els seus límits espaciotemporals. Aquests dos objectius i la seva consecució estan estretament relacionats, car l'estudi de la genealogia de la univocitat de l'ésser condueix inevitablement a estudiar part de l'obra d'Antoni Andreu, concretament el seu comentari a la *Metafísica*.

Tal com evidencia el seu èxit editorial i acadèmic els segles XIV-XVI,⁵ Antoni Andreu fou una figura fonamental de l'escola escotista, i les seves obres, reconegudes guies de lectura i d'estudi d'aquesta doctrina. Duns Escot morí prematurament i, probablement per això, deixà un corpus doctrinal incomplet i amb nombroses ambigüitats. Consegüentment, els seus seguidors i deixebles no disposaren d'un text oficial i definitiu sobre el qual basar els seus ensenyaments. En aquest context, estudis recents demostren que els membres de l'escola escotista, sobretot els de la primera generació,⁶ completaren i reformularen les propostes del seu *magister* fins al punt de formar un corpus filosòfic i teològic autèntic i pròpiament escotista. Aquestes aportacions, entre les quals s'inscriu l'obra d'Andreu, solien formalitzar-se en comentaris a les obres aristotèliques —principalment a la *Metafísica*, a la *Física* i a la *Lògica*— on, tot i cercar el significat i la 'veritat' del text, l'autor rellegia i adequava la doctrina aristotèlica als principis de l'escola escotista. La importància d'aquestes contribucions és tal que es fa molt difícil determinar, en l'estudi de l'escotisme, què prové del pensament originari de Duns Escot i què prové de les contribucions dels seus deixebles. La tesi de la univocitat de l'ésser i l'anàlisi del problema de la metafísica que Antoni Andreu exposa en el seu comentari a la *Metafísica* és un dels nombrosos exemples de l'adequació i reformulació que, fent ús de nous instruments lògics, els escotistes dugueren a terme amb la doctrina del seu mestre. En aquest sentit, la univocitat constitueix una brillant ocasió per estudiar l'obra del filòsof català i la seva relació amb el pensament de Duns Escot. Tanmateix, a pesar de la seva importància per a la història de l'escotisme, Antoni Andreu és un autor pràcticament desconegut per la recerca actual del nostre país, i els pocs estudis crítics sobre la seva obra es troben en una fase ben incipient.⁷ És per això que, amb la voluntat de reduir aquest

5. Cf. MENSA I VALLS, J. (2017: 70-110).

6. Cf. HOENEN, M. J.F.M. (1998), DUMONT, S.D. (1992), o BÉRUBÉ, C. (1984).

7. En aquest sentit, vegeu tots els estudis de Marek GENSLER (1992-2016) i els estudis de Giorgio PINI (1991, 1995a i 1995b).

buit bibliogràfic, estudiem i redescobrim l'obra d'aquest exponent de la filosofia catalana medieval.

La univocitat escotista, i la teoria de l'analogia de l'ésser que històricament la precedeix, són eines lògiques que es formularen per resoldre el problema de la multiplicitat de significacions de l'ésser que Aristòtil presenta en la *Metafísica*. Així, com dèiem, la univocitat s'inscriu en el debat entorn la interpretació i caracterització del mètode, l'objecte i la naturalesa de la metafísica o, en termes aristotèlics, de la filosofia primera. Aquest debat s'inicià, en el context de la llatinitat occidental en el qual ens situem, amb la recepció del *corpus aristotelicum* a les universitats europees a partir del segle XII i fins al final de l'edat mitjana —les primeres traduccions llatines dels textos d'Aristòtil i dels seus comentadors van entrar a Occident a partir de l'any 1150. La recepció de l'obra aristotèlica en el context cristià occidental causà un impacte teòric determinant per al desenvolupament de la intel·lectualitat europea, car la racionalitat de la filosofia clàssica topà amb la religió i les veritats revelades. A més d'exigir noves tècniques exegetiques, aquesta col·lisió generà la necessitat, entre els centres d'estudi escolàstics, de pensar i rearticular la relació entre la teologia i la filosofia, com, també, de la ciència natural. Aquest és el quadre institucional i doctrinal en el qual, com tot producte cultural, s'inscriu la teoria escotista de la univocitat de l'ésser. Així, observem que, més enllà de tractar el problema de la metafísica aristotèlica, la tesi escotista també va néixer per complir una funció dogmàtica dins de la teologia cristiana, a saber: possibilitar el coneixement natural de Déu sense qüestionar-ne l'absoluta transcendència.

Qüestions formals i mitjans

La tesi està dividida en tres capítols. Pel motiu que acabem d'esmentar, la primera part té l'objectiu de presentar, a tall introductori, l'aporia aristotèlica entorn el subjecte de la metafísica i de la multiplicitat dels seus sentits, origen de la tesi escolàstica de la univocitat del concepte d'ésser. Tanmateix, també estudiarem sumàriament la interpretació que en feren alguns dels seus comentadors àrabs, com Avicenna i Averrois, perquè foren transmissions de l'obra aristotèlica i per la gran influència que tingueren en el pensament medieval. Cal indicar que, per coherència conceptual, emprarem la versió llatina de les obres d'aquests autors, incloses les d'Aristòtil (*Aritoteles Latinus*). Tot seguit, ens endinsarem en la filosofia medieval i, concretament, en la formulació de la teoria de l'analogia del concepte d'ésser. Aquesta teoria, que és la traducció escolàstica d'algunes propostes aristotèliques, juntament amb el mode transcendental de pensament, constitueixen l'avantsala de la tesi de la univocitat escotista. Precisament per la seva influència directa, estudiarem la teoria de l'analogia de Tomàs d'Aquino i d'Enric de Gant, els plantejaments dels quals tingueren un ressò important en l'obra de Duns Escot i en la d'Antoni Andreu. De fet, les propostes d'aquests autors, així com les intuïcions d'Avicenna i d'Averrois, són indicis d'un canvi estructural en la conceptualització de la metafísica i del seu subjecte, sense el qual seria difícil entendre l'adveniment de la proposta escotista i del «segon començament de

la metafísica». És per això que, en la presentació d'aquests autors, certament sumària si tenim en compte l'extensió dels seus corpus, intentarem buscar elements determinants o influents per a la formulació escotista de la univocitat del concepte d'ésser. Si aconseguim acomplir aquesta reconstrucció, estarem obligats a afirmar una certa continuïtat teòrica entre tots els autors que he citat, els quals, tot i mantenir diferències rellevants entre si, s'inscriuen en una mateixa tradició filosòfica.

En el segon capítol, reconstruirem la tesi de la univocitat escotista tal com la formulà Duns Escot. La complexitat d'aquest estudi ens obliga a dividir el capítol en dues parts. En la primera, hi analitzarem la presència de la teoria de la univocitat al llarg de les obres del Doctor Subtil, és a dir, estudiarem les obres de Duns Escot per conèixer en quines ocasions, en quins termes i sota quin context es formula la tesi de la univocitat —si és que es formula. La comprensió del marc teòric d'aquesta formulació ens conduirà, inevitablement, a exposar altres qüestions conceptuals importants per a la univocitat de l'ésser, com l'objecte adequat de l'intel·lecte humà o el subjecte de la metafísica. Aquesta anàlisi textual seguirà, per motius obvis, l'ordre cronològic de les obres de Duns Escot, encara que atindrà especialment les obres filosòficament més significatives, com és el seu comentari a la *Metafísica*. En la segona part d'aquest capítol estudiarem la teoria de la univocitat de l'ésser, amb independència de les qüestions historiogràfiques i textuais de l'obra de Duns Escot, és a dir, seguirem un ordre expositiu favorable únicament a la investigació. Per facilitar l'exposició i la comprensió de la univocitat, estructurarem aquesta darrera part, que parteix del comentari del Doctor Subtil a les *Sentències*, al voltant de dos grans eixos: la noètica i la metafísica. Tal com s'indica en la bibliografia, les fonts primàries d'aquest segon capítol són, fonamentalment, les edicions de les *Opera omnia* de Duns Escot (Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis) —pel que fa al seu comentari a les *Sentències*—, i la darrera edició crítica de les seves *Opera Philosophica* (St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1997-2006).

El tercer capítol, finalment, es divideix en tres parts. En la primera, hi presentarem les dades biogràfiques, el context cultural i la relació de les obres conegudes d'Antoni Andreu. En la segona, hi analitzarem formalment el seu comentari a la *Metafísica*, intítulat *Scriptum super libros Metaphysicam Aristotelis* i considerat el seu *opus magnum*.⁸ La interpretació de la metafísica aristotèlica del filòsof català, que es compon textualment d'una *expositio litteralis* (*Expositio*) i d'un comentari *per modum quaestionum* (*Quaestiones*), recull les interpretacions precedents de Duns Escot i de Tomàs d'Aquino, la qual cosa li confereix un interès doctrinal excepcional. Aquesta segona part conté una presentació general de l'*Scriptum*, amb informació sobre la seva autoria i repercussió editorial, i una presentació de l'estructura interna tant de l'*Expositio* com de les *Quaestiones*. En la tercera part del capítol presentarem el contingut doctrinal de l'*Scriptum*, però prescindint de les qüestions historiogràfiques anteriors. De fet, hi exposarem algunes

8. Cf. GENSLER, M. (1997a).

qüestions rellevants de la filosofia d'Antoni Andreu pel que fa a la metafísica i, per evitar reiteracions, ens limitarem a comentar les seves contribucions a la teoria de la univocitat i, per extensió, a la metafísica escotista. En aquest sentit, per tant, estudiarem els elements que distancien la proposta filosòfica d'Andreu del pensament originari de Duns Escot i de la tradició precedent.

Abans d'especificar els mitjans emprats en elaborar el darrer capítol, convé fer algunes observacions. La primera és la complexitat textual i les nombroses dificultats metodològiques de l'estudi, ja que cap de les obres d'Andreu gaudeix encara d'una edició crítica. Per aquest motiu, l'estudi del seu comentari a la *Metafísica* requereix confrontar la lectura dels seus manuscrits —que en són més de 50— i, també, de les diverses edicions renaixentistes. En aquest context, i amb la finalitat d'establir un text sobre el qual treballar, hem transcrit el llibre IV de l'*Scriptum* tal com el presenta el manuscrit Oxford, Oriel College Library, LXV. Per qüestions d'espai òbvies, hem decidit no incloure el text transcrit en aquestes pàgines, però convé indicar que 1) hem escollit el llibre IV del comentari perquè és on Andreu tracta explícitament la teoria de la univocitat de l'ésser i les seves conseqüències metafísiques, i que, tot i que hem consultat altres manuscrits de l'obra, 2) hem transcrit el text a partir del testimoni de l'Oriel College Library perquè, entre d'altres motius, és l'únic manuscrit que conté el comentari complet d'Andreu. Aquesta transcripció, així com la descripció codicològica i interna del còdex que afegim a l'apèndix, ens ha permès estudiar les nombroses particularitats de l'obra d'Andreu sobre la metafísica.

La segona observació és que, a causa de la seva proximitat textual i doctrinal al corpus de Duns Escot, acompanyarem la presentació del comentari a la *Metafísica* d'Andreu amb un treball textual comparatiu amb l'obra homònima del seu mestre, les *Quaestiones in Metaphysicam*. L'objectiu d'aquesta anàlisi és discernir l'aportació específica que hi féu el filòsof català i la relació que manté amb el pensament del seu mestre i amb el de l'escola escotista. Amb tot, el tercer capítol de la tesi es fonamenta en la transcripció del llibre IV del manuscrit de l'Oriel College —que he dut a terme en una estada de recerca a la Bodleian Library d'Oxford—, i en les edicions modernes de les obres d'Andreu, fonamentalment de les *Quaestiones super XII libros Metaphysicae* (Leipzig, 1494) i de l'*Expositio in XII libros Metaphysicae Aristotelis* (L. Vivès, vols. V-VI, 1891-1892).

Valoració crítica del resultat

Aquest estudi contribueix a eixamplar el coneixement d'un exponent de la filosofia medieval catalana com fou Antoni Andreu, la qual cosa ja és, a parer nostre, rellevant per si mateixa. Tanmateix, l'amplitud i la complexitat de l'obra d'Antoni Andreu requereix un estudi molt més exhaustiu, que inclogui l'anàlisi dels nombrosos manuscrits que la componen. Aquest estudi

hauria de conduir, d'una banda, 1) a discernir els dubtes d'atribució que encara se sostenen sobre alguna de les obres d'Andreu, i, de l'altra, 2) a l'edició crítica de totes les seves obres conegudes a partir de la confecció de l'*stegma codicum* dels manuscrits, única opció per fonamentar tota recerca ulterior. Aquestes dues tasques, que encara estan per fer, són condicions *sine qua non* per dur a terme un estudi filosòfic complet i rigorós de l'obra d'Antoni Andreu. En aquest sentit, sento que la tesi que presentem és solament un gra de sorra per al coneixement de la tradició escrita i la proposta filosòfica d'Antoni Andreu, un estudi que en ocasions es limita a obrir interrogants que només una edició crítica podria respondre.

D'altra banda, he afirmat que la tesi intenta reconstruir exhaustivament la teoria de la univocitat de l'ésser tal com la formulà Duns Escot en el seu corpus escrit. Tot i que la univocitat ha estat estudiada àmpliament —tal com es posa de manifest en la bibliografia—, pensem que aquesta reconstrucció és una bona aportació a l'heterogeni agregat d'aproximacions a la metafísica escotista que existeixen, les quals a vegades difereixen en funció del punt de vista o interès de l'autor. En aquest sentit, la reconstrucció que proposem intenta recollir tots els elements necessaris per comprendre la teoria de la univocitat i les seves conseqüències filosòfiques, amb independència del seu marc teòric, ja sigui epistemològic, lògic o teològic. Tanmateix, aquesta reconstrucció tampoc no és exhaustiva. I no ho és per dos motius. El primer és que, per manca d'espai, no s'hi inclouen totes les implicacions teòriques que potencialment conté l'afirmació d'un concepte unívoc d'ésser i, amb ell, una ciència transcendental de l'ésser. Podem pensar, per exemple, en les conseqüències en el camp de la teologia trinitària. El segon motiu és que una reconstrucció històricament completa de la univocitat del concepte d'ésser requeriria inevitablement anar més enllà del segle XIV i de la proposta d'Antoni Andreu, i endinsar-nos, així, a la modernitat. De fet, el nou model metafísic que inaugurarà l'escotisme ens portaria a tractar alguns plantejaments filosòfics del segle XX, tal com manifesta la cita que introdueix aquestes línies.

Agraïments

Aquesta recerca s'ha beneficiat del Programa d'Ajuts per a la Contractació de Personal Investigador Novell (FI-DGR 2015) de la Generalitat de Catalunya i del Fons Social Europeu. Per aquest motiu, una de les directrius del desenvolupament de la recerca ha estat acomplir-la en el termini de tres anys, tal com proposa i ofereix aquest ajut.

El present treball també forma part dels objectius del projecte coordinat de recerca «Corpus digital de Arnau de Vilanova: filosofia y ciencia en la Corona de Aragón (siglos XIII-XIV)» (2015-2018) del Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), FFI2014-53050-C5-2-P, del qual s'ha beneficiat. Gràcies a l'ajuda d'aquest projecte, hem pogut disposar de la còpia digitalitzada dels manuscrits Oxford, Oriel College, LXV; Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 11416, i San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, g.III.25.

També hem pogut adquirir les edicions crítiques de les obres filosòfiques (*Opera Philosophica*, vols. I-V) i de les *Collationes Oxoniensis* de Duns Escot (2016), com també els següents llibres: PINI, G. (2002b), BOULNOIS, O. (1999 i 2011) i SHIRCEL, C. L. (1942), entre d'altres. Aquest projecte m'ha permès, igualment, realitzar una estada de tres mesos a l'Oxford University com a *Academic visitor*, durant la qual he pogut descriure i transcriure directament el manuscrit de l'Oriel College LXV a la Bodleian Library. La significació historiogràfica d'aquest manuscrit per la recerca que he dut a terme indica la importància d'aquesta estada, sense la qual no hagués pogut acomplir el projecte.

Per acabar, voldria fer arribar el meu agraïment a totes les persones que m'han ajudat en el desenvolupament d'aquest estudi, les quals aniré citant tot seguit. I, en primer lloc, al meu director, Jaume Mensa i Valls, que m'ha guiat i acompanyat al llarg de tota la meva formació. Unes línies són, de tota manera, insuficients per agrair-li tot el seu suport.

A en Sebastià Giralt i l'Alexander Fidora, sense l'aportació dels quals hauria estat impossible dur a terme la meva recerca.

A la Cecília Trifogli, que em va acollir molt afablement entre les torres d'Oxford.

A en Josep Perarnau, en Marcel Coromines i en Carles Riera per permetre'm, setmana rere setmana, assistir a les seves sessions de llatí.

A en Jeremy Catto, per compartir amb mi el resultat de la seva descripció codicològica del manuscrit Oxford, Oriel College Library, LXV.

A la Núria Gómez Llauger, per haver corregit la redacció final de la tesi.

Als organitzadors dels II i V Encuentros Internacionales de Filosofía Medieval (Madrid, 2015 i 2018), del XII International Ontology Congress (San Sebastián, 2016) i del VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval (Barcelona, 2016). La participació en aquests congressos m'ha permès discutir algun aspecte de la meva tesi en àmbits acadèmics internacionals.

Als membres de la *Sociedad de Filosofía Medieval* (SOFIME), que em vam permetre participar en l'organització del congrés *De Relatione*, VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de la Filosofía Medieval (SOFIME) i conèixer, així, experts en escotisme i en aspectes importants per la meva recerca.

Als membres de la *Rare Books and Manuscripts Reading Room* de la Bodleian Library d'Oxford, i de la Biblioteca Episcopal del Seminari Conciliar de Barcelona, pel seu suport en la recerca bibliogràfica.

A tots els membres del Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona, on vaig entrar com a estudiant de filosofia ara fa nou anys. Entre ells, especialment, als meus col·legues Andrés Armengol i Alger Sans.

Finalment, voldria agrair el suport d'algunes persones que han contribuït, d'una manera o altra, en la meva formació: Paolo Evangelisti, fr. Pietro Messa, Barbara Bartocci, Guido Alliney,

Giorgio Pini, Mário João Correia, Sergi Grau, docents i alumnes de la DEEM 2013-2014, especialment a la Sonia Madrid, organitzadors i membres del *Seminario di Formazione in Storia Religiosa e Studi Francescani* (Assís, 2014) de la *Società Internazionale di Studi Franciscani*, i a tots els membres de la *Sociedad de Filosofía Medieval* per la seva acollida.

Dedico aquesta tesi a la Padrina, la meva àvia, que se'n va anar mentre l'estava preparant i amb qui m'hauria agradat compartir un moment tan important per a mi. I, també, als meus pares, Jaume i Roser, al meu germà, Sergi, i al Genís. Ells, juntament amb les meves amigues i amics i la resta de la meva família, m'acompanyen en aquest viatge que és la vida.

A tots ells, gràcies.

Riudecols, 23 de febrer de 2018

1. PROLEGÒMENS:
EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA.
D'ARISTÒTIL A ENRIC DE GANT

1.1 ARISTÒTIL I ELS COMENTADORS ÀRABS

1.1.1 La multiplicitat dels sentits de l'èsser: *pollachôs legetai*¹

La concepció aristotèlica de la metafísica i del seu objecte, tot i ser fonamental per a la història de la filosofia, és ambigua, motiu pel qual fou causa de grans controvèrsies doctrinals en alguns cercles escolàstics. Així, més enllà de les dificultats exegetiques, els lectors d'Aristòtil de la baixa edat mitjana toparen amb contrarietats de caràcter teòric. Al llarg de tot el seu corpus, el filòsof grec proposa diverses caracteritzacions i aproximacions de l'anomenada 'filosofia primera', que també rep els qualificatius de 'saviesa', 'ciència de l'èsser en tant que ésser' o 'ciència divina'. Aquesta diversitat de denominacions de la filosofia primera, que afecten tant la seva dimensió com el seu objecte, s'estableix principalment en el text de la *Metafísica* —*meta ta physika*, 'que ve després de la física'. En aquesta obra, Aristòtil, tot i que sembla que intenta construir una ciència (*epistêmê*) metafísica arquitectònica, sistemàtica i pretesament unificada, ofereix fins a quatre descripcions de l'objecte d'estudi i de la naturalesa de la metafísica. En el primer llibre de la *Metafísica*, Aristòtil afirma que la filosofia primera o saviesa (*sophia*) té a veure amb la recerca i el coneixement de les primeres causes (*aitia*) i els principis de les coses (*archai*);² en el llibre quart, tanmateix, afirma que existeix una ciència primera que tracta de l'èsser en tant que ésser (*to on hē on*) i dels atributs (*pathos*) que pertanyen a aquest ésser;³ en el llibre sisè, Aristòtil postula l'existència d'una ciència divina o teologia, diferent de la física o de la matemàtica, que s'ocupa de les coses eternes i immutables,⁴ i en el llibre setè, finalment, l'Estagirita afirma que la pregunta 'què és l'èsser?' equival a la pregunta 'què és la substància?', de manera que tot allò que té a veure amb l'èsser es correspon també amb la substància (*ousia*), quelcom que postula una ciència de la substància o *ousiologia*.⁵ Observem que, com veurem a continuació, aquesta diversitat de conceptualitzacions de la filosofia primera, que constitueix una gran dificultat hermenèutica, reposa en últim terme sobre la idea de la multiplicitat de les significacions del concepte d'èsser (*on*).

En el llibre IV de la *Metafísica* es defineix la filosofia primera com una ciència independent i diferent de les altres ciències perquè, mentre aquestes només consideren els atributs d'una part de l'èsser o els accidents (*sumbebêkos*), aquesta ciència tracta universalment de l'èsser: «Est scientia quaedam quae speculatur ens in quantum ens et quae huic insunt secundum se»,⁶ és a dir,

1. Per a una guia general de l'obra aristotèlica, cf. ROSS, D.W. (2013), SHIELDS, C. (2012) i REALE, G. (1997); per a la conceptualització aristotèlica de la metafísica i el problema de la multiplicitat de significacions de l'èsser que exposarem, cf. ANAGNOSTOPOULUS, G. (2009), BRENTANO, F. (2007), SHIELDS, C. (1999) i OWENS, J. (1951: 15-68 i 107-135).

2. Cf. ARISTOTELES, *Met.* I, 981b.

3. *IB.*, IV, 1003a.

4. *IB.*, VI, 1026a.

5. *IB.*, VII, 1028a.

6. *IB.*, IV, 1003a 21-22.

hi ha una ciència que estudia l'ésser en tant que ésser i allò que li pertany en virtut de la seva naturalesa. Més endavant, Aristòtil també afirma «et de ente inquantum est ens, eius utique est speculari, et quid est, et quae insunt inquantum ens»,⁷ això és, a la filosofia primera li correspon considerar l'ésser en tant que ésser, la seva quiditat i les coses que li són inherents en tant que ens. Així doncs, Aristòtil identifica i descriu una ciència que investiga l'*ens qua ens* i els atributs que li pertanyen essencialment.⁸

Haec autem nulli est in parte dictarum eadem. Aliarum enim nulla intendit universaliter de ente inquantum est ens, verum partem eius abscondentes aliquam, circa hanc speculantur ipsum accidens: veluti scientiarum mathematicae.⁹

En el mateix llibre IV, Aristòtil afirma que «quare quoniam manifestum est, quod inquantum sunt entia, insunt omnibus: (hoc enim eis est commune), de ente inquantum est ens cognoscentis et de eis est speculatio»,¹⁰ a saber, que l'objecte d'aquesta ciència és l'ésser, és a dir, allò que és comú a tots els ens (*onta*) o que es diu per excel·lència de la totalitat dels ens. Observem que aquesta definició exclou els ens particulars i específics (*kath' hekasta*) del domini de la filosofia primera. Amb tot, el primer subjecte de la filosofia primera, segons aquesta exposició del mestre grec, és l'ésser en tant que ésser (*to on hē on*), comú, total i universal. Altres passatges de la *Metafísica*, que s'ocupen de l'ésser i de la unitat, exemplifiquen aquesta idea, com els que citem i comentem a continuació: «quare erit ens et unum principia et substantiae: ea namque de omnibus maxime dicuntur existentibus»,¹¹ de manera que l'ésser i l'u són principis i substàncies, perquè són els elements que més es diuen de tots els ens; «nam ens et unum universaliter praedicantur de omnibus maxime»,¹² això és, l'ésser i l'u es prediquen més universalment que els altres principis, o «de omnibus enim ens praedicatur, de quibusdam autem et unum»,¹³ és a dir, l'ésser es predica de tot i d'alguns també es predica l'u. Però, què és aquest ésser en tant que ésser? Aristòtil admetrà que aquest interrogant és i serà sempre una qüestió irresolta.¹⁴

En tot cas, observem que, a partir del seu objecte d'estudi, Aristòtil distingeix la ciència de l'ésser o metafísica de les altres ciències en termes d'universalitat, ja que ella no està limitada en la seva consideració pels atributs de cap part de l'ésser. De fet, la metafísica és un saber universal precisament perquè és primera, i és primera perquè considera l'ésser i els seus atributs. Aquesta

7. IB., VI, 1026a 31-33.

8. IB., I, 982b 7-10; VI, 1025b 3-4 i 1026a 16-18.

9. IB., IV, 1003a 22-26.

10. IB., IV, 1005a 27-29.

11. IB., II, 998b 21.

12. IB., I, 1053b 20.

13. IB., XI, 1060b 5.

14. «Quod olim et nunc et semper quaestium est et semper dubitatum, quid ens» (ARISTOTELES, *Met.* VII, 1028b 2-4).

idea es desenvolupa en el llibre VI de la *Metafísica*, on es distingeixen les *philosophiae theoricæ* o ciències especulatives (física, matemàtiques i filosofia primera)¹⁵ en funció del tipus d'objectes que consideren.¹⁶ Mentre la física tracta els éssers mòbils i materials, i la matemàtica estudia els éssers immòbils i materials, l'objecte de la filosofia primera o ciència de l'ésser és conèixer si hi ha alguna cosa eterna, immòbil i immaterial —és a dir, separada de la matèria.¹⁷

En aquest context, i seguint la idea segons la qual una demostració científica certa ha de manifestar la causa del seu objecte, Aristòtil també caracteritza la filosofia primera com la ciència que investiga les primeres causes de l'ésser en tant que ésser.¹⁸ Aquestes primeres causes són les causes eternes, els tipus més alts d'ésser, pels quals la filosofia primera rep, en el marc conceptual aristotèlic, una caracterització certament teològica. En el llibre VI, per tant, la metafísica s'identifica amb un tipus de ciència divina o teologia. Aristòtil justifica la preeminència d'aquesta ciència de l'ésser o ciència divina amb les següents paraules: «Et honorabilissimam oportet circa honorabilissimum genus esse: ergo theoricæ aliis scientiis desiderabiliores sunt».¹⁹ Ara bé, la raó d'aquesta preeminència o prioritat de la metafísica és la dignitat del seu objecte d'estudi i no pas la seva universalitat.²⁰ I és que, seguint ara el llibre VI, la ciència de l'ésser no és un saber universal, sinó una recerca particular de l'ésser immòbil i immaterial, que és l'ésser suprem i el primer de tots.

Sed, si est aliqua substantia immobilis, ea prior, et Philosophia prima et universalis sic quia prima.
Et de ente in quantum est ens, eius utique est speculari, et quid est, et quæ insunt in quantum ens.²¹

És a dir, si hi ha alguna substància immòbil, la ciència que l'estudiï ha de ser prioritària i universal; aquesta ciència ha de ser, per tant, la filosofia primera, que ha de considerar tant l'ésser en tant que ésser, com els atributs que li pertanyen. Consegüentment, en certa mesura Aristòtil confon o identifica, en la *Metafísica*, dues grans dimensions o plans, que responen a dues interpretacions divergents de l'objecte de la metafísica: el pla de l'ésser en tant que ésser, que podríem anomenar el pla de l'«*onto*» i que s'identifica amb la descripció de la ciència universal

15. «Quare tres erunt philosophiæ theoricæ: mathematica, physica et theologia» (ARISTOTELES, *Met.* VI, 1026a 18-19). Per a una exposició de les tres ciències especulatives, *IB.*, VI, 1025b 1-1026a 22.

16. «Sed omnes illæ circa unum quid et genus aliquod circumscriptæ, de hoc tractant; sed non de ente simpliciter, nec in quantum est ens» (ARISTOTELES, *Met.* VI, 1025b 8-10).

17. «Si vero est immobile aliquid et sempiternum et separabile, palam quia est theoricæ nosse, non tamen physicæ» (ARISTOTELES, *Met.* VI, 1026a, 10-12).

18. «Unde et nobis entis in quantum est ens, primæ causæ sunt accipiendæ» (ARISTOTELES, *Met.* VI, 1003a 32).

19. *IB.*, VI, 1026a 21-23. En aquest passatge, en el qual s'afirma que la ciència més alta ha d'estudiar el gènere més alt, el terme *genus* es redueix al gènere de les coses immutables, les quals existeixen de manera separada.

20. En aquest context, segons alguns estudis, sembla que Aristòtil va obviar l'anàlisi de les dificultats de la universalitat de la metafísica (cf. OWENS, J. [1951: 298-299]).

21. *IB.*, VI, 1026a 30-32.

de l'ésser del llibre IV, i el pla de les realitats divines, que és el de la «teo» i que identifica la metafísica amb la ciència de les causes i els principis més alts —això és, amb un estudi de la substància separada o divina— exposada en el llibre VI.

La divergència d'aproximacions a la filosofia primera permet concloure, en primer lloc, la impossibilitat d'afirmar, a instàncies aristotèliques, una ciència metafísica unitària, tal com requereix el coneixement científic segons el mateix Aristòtil. En aquest sentit, la interpretació de la *Metafísica*, una obra certament oberta, i la comprensió de la *ciència* de l'ésser que s'hi exposa, presenta més problemes si la confrontem amb una segona obra aristotèlica: els *Analítics Posteriors*. En aquesta obra Aristòtil ofereix, en primer lloc, una definició dels termes *coneixement i mètode científic (epistêmê)* i assevera que hom coneix científicament una cosa quan 1) en coneix les seves causes com a tals i 2) sap que aquesta cosa no pot ser una altra cosa.²² En segon lloc, l'Estagirita incorpora l'element de la demostració en l'obtenció del coneixement científic d'una cosa i afirma que conèixer una cosa mitjançant la demostració ens permet obtenir coneixement científic d'aquesta cosa.²³ Per mitjà de la demostració es revelen els atributs d'un subjecte-gènere (*ghenos ypokeímenon*), però la demostració també es compon d'axiomes i de la conclusió o allò que es demostra, que expressa la pertinença d'un atribut a un gènere.²⁴ A partir d'aquesta caracterització de la demostració del coneixement científic, Aristòtil infereix que tota ciència particular posseeix un subjecte-gènere propi, al qual pertanyen els seus principis i les conclusions de les seves demostracions.²⁵

Una autem scientia est quae est unius generis, quaecumque ex primis componitur, et partes et aut passiones horum sunt per se.²⁶

En aquest passatge, Aristòtil exposa la condició de possibilitat de la unitat d'una ciència, a saber: per tal que una ciència sigui *una* cal que tracti d'un *únic* subjecte-gènere, de totes les coses que estan compostes per principis i de totes aquelles coses que en són parts o atributs. En altres paraules, una ciència s'unifica si els seus principis, el seu subjecte i els seus atributs pertanyen a un únic gènere. Així, per tal d'afirmar-ne la unitat, aquesta ciència s'ha de referir a un únic subjecte-gènere, subjacent en totes les seves proposicions. D'aquesta manera, per a Aristòtil, *una* ciència s'encarrega d'investigar coses que comparteixen alguna característica (*secundum unum*), és a dir, que pertanyen a un únic gènere i que es relacionen o vinculen amb una sola naturalesa

22. Cf. ARISTOTELES, *AnalPost.* I, 71b.

23. *IB.*, I, 71b.

24. *IB.*, I, 75a-b.

25. *IB.*, I, 87b.

26. *IB.*, II, 87a 38-39.

(*ad unum*). Amb tot, es restringeix el domini d'una ciència a un únic *subiectum genus*, i es conclou que la seva unitat es garanteix per la unitat del seu subjecte.²⁷

Observem, en primer lloc, que les afirmacions anteriors s'enllacen en una descripció purament epistemològica de la noció de *subjecte-gènere*, separada d'una significació metafísica d'aquesta noció i absent com a tal en la *Metafísica*. Aquesta dimensió epistemològica del subjecte-gènere, que esdevindrà només *subjecte* amb Alexandre d'Àfrodísies,²⁸ amb el pas del segle conduirà a una identificació del subjecte-gènere d'una ciència amb el seu objecte. En segon lloc, observem que l'ésser, en la mesura que no pot ser definit ni determinat per alguna cosa diferent d'ell, no pot ser un subjecte-gènere. De fet, només el no-ésser o el no-res difereix de l'ésser, però el no-ésser no pot definir mai l'ésser, no pot ser-ne una diferència específica (*eidopoiios diaphora*). Conseqüentment, la conciliació de la *Metafísica* amb els *Analítics Posteriors* condueix a negar la possibilitat d'una ciència de l'ésser unificada: «Non est autem possibile genus entium esse unum, neque unum, neque ens»,²⁹ és a dir, l'ésser no és l'entitat de res, ja que allò *que és* no és un gènere (*genus*).³⁰

Aquesta problemàtica, que sorgeix de la sincrasi d'alguns passatges de l'obra aristotèlica i que ens permet concloure que no és possible entendre la ciència de l'ésser com una ciència *stricto sensu*, remet en últim terme a la pluralitat de sentits de l'ésser. Aquesta qüestió, origen dels debats escolàstics sobre el subjecte de la metafísica, parteix de la següent caracterització aristotèlica de l'ésser: «Ens autem multis quidem dicitur modis; sed ad unum et ad unam naturam aliquam et non aequivoce»,³¹ això és, l'ésser es diu en diversos sentits, encara que en ordre a una sola cosa i a una naturalesa, i no com un terme purament homònim. En altres paraules, l'ésser no significa de manera única, sinó que es diu en més d'un sentit.³² Aristòtil comprèn el terme *ésser* en una

27. Boeci, entre d'altres, va acceptar aquesta idea, que fou reelaborada per Tomàs d'Aquino amb les paraules següents: «sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum» (THOMAS AQUINAS, *De Trinitate*, q. 5, a. 4, p. 192-193), és a dir, qualsevol ciència tracta un subjecte-gènere i ha d'investigar els principis d'aquest gènere, ja que la ciència es perfecciona pel coneixement dels seus principis.

28. Cf. FORLIVESI, M. (2009: 3-4).

29. ARISTOTELES, *Met.* II, 998b 22. Cf. ARISTOTELES, *Met.* II, 998a 23 - 999a 14, i *AnalPost.* II, 92b 14. Cal assenyalar que Aristòtil també exposa explícitament la impossibilitat de l'existència d'una ciència universal de l'ésser en altres obres, com en l'*Ètica a Eudemi* (1217b 26-35) o en les *Refutacions Sofístiques* (172a 11-38).

30. Observem que, amb aquesta idea, la doctrina aristotèlica s'oposa a la teoria de les formes platòniques, ja que Plató anomenà *gènere* a l'ésser, és a dir, a la forma. Tanmateix, per l'objectiu de la nostra tesi, cal avançar que, durant l'edat mitjana i fins ben entrat el Renaixement, Plató només fou conegut de manera parcial a Occident —amb traduccions del *Timeu*, del *Menó* i del *Fedó* que tingueren molt poca influència doctrinal.

31. ARISTOTELES, *Met.* IV, 1003a 33-34.

32. Aristòtil, al llarg de la *Metafísica*, fa referència o menciona la pluralitat dels sentits de l'ésser en altres ocasions. Vegeu, per exemple: «Et omnino existentium quaerere elementa, non dividenter multipliciter dicta, invenire impossibile est» (ARISTOTELES, *Met.* I, 992b 19), això és, buscar els elements

remissió indeterminada a una pluralitat incomptable de subjectes: significa moltes coses, de manera múltiple i no sempre amb el mateix sentit. La universalitat de l'èsser atorga a la metafísica el caràcter de ciència absolutament universal; ara bé, aquesta multiplicitat de sentits de l'èsser la fa totalment indeterminada i indefinida. I aquest és el veritable problema de la metafísica aristotèlica i de la tradició filosòfica que inaugura: l'èsser, objecte de la metafísica, es diu *multipliciter* (*pollachôs legetai*), de manera que la ciència que el pensi no tindrà un objecte definit, específic ni delimitat.³³

Nam non unum significare, nihil significare est. Non significantibus autem nominibus auferetur adivincem disputare, secundum veritatem autem et ad seipsum.³⁴

Així doncs, el fet de no significar una sola cosa és no significar-ne cap i, si els noms no signifiquen res, és impossible (*adunaton*) que dialoguin els uns amb els altres, com tampoc amb si mateixos. Amb tot, la multiplicitat de sentits de l'èsser ens empeny a considerar buit el nom que el designa, i contradictòria l'empresa metafísica que l'intenta estudiar, encara que sigui la mateixa metafísica la que permet postular la multiplicitat de significacions de l'èsser. En altres paraules, la multiplicitat de sentits de l'èsser amenaça la construcció d'una metafísica entesa com a coneixement científic i pensament coherent, en la mesura que no garanteix unitat de significació. Aquesta problemàtica, que obliga a estudiar l'estatut de les significacions de l'èsser, pren la forma lògica d'una aporia —seguint la caracterització de Pierre Aubenque—³⁵ i es pot sintetitzar en tres proposicions o 'veritats' simultànies, que entren en contradicció si les valorem totes alhora. Seguint l'ordre de la nostra exposició, considerem les proposicions següents:

- 1) La metafísica és una ciència de l'èsser en tant que ésser (*Met.* IV i VI).
- 2) Tota ciència es refereix a un únic gènere determinat i específic (*AnalPost.*).
- 3) L'èsser no és un gènere, sinó que es diu en diversos sentits i equívocament (*Met.* IV).

A partir d'aquesta aporia, i fins avui, es qüestiona que es pugui atorgar l'estatut de ciència a la unitat de la metafísica i al seu objecte múltiple. De fet, l'exigència de la tercera tesi —i, específicament, la noció d'equivocitat que conté i que exposarem en el següent punt—, juntament

dels ens sense haver distingit les seves diverses accepcions és impossibilitzar el fet de trobar-los; «ens dicitur multipliciter, sicut divisimus in his quae de quoties» (IB., VI, 1028a 10), això és, *ésser* es diu en diversos sentits, tal com hem exposat abans en el llibre sobre els diversos sentits de les paraules; «quare palam quia et esse toties dicitur. Limen enim inferius est, quia ita ponitur» (IB., VII, 1042b 25-26), d'on resulta evident que *ésser* també es diu de tots aquest modes; «de primo quidem igitur ente, et ad quod omnes aliae categoriae entis referuntur, dictum est, de substantia» (IB., IX, 1045b 27), és a dir, l'autor ha tractat l'ens primer, al qual es refereixen totes les altres categories de l'ens, és a dir, ha tractat la substància.

33. «¿Cómo el ser puede tener significaciones múltiples sin que el discurso humano caiga en el equívoco, negándose así en cuanto discurso significante?» (AUBENQUE, P. [2008: 148]).

34. ARISTOTELES, *Met.* IV, 1006b, 7-9.

35. Cf. AUBENQUE, P. (2008).

amb els requisits d'unitat inherents a qualsevol ciència, condueix a abandonar l'ideal d'una ciència de l'ésser com a tal.

Davant d'aquest atzucac, Aristòtil proposa una sortida i suggereix un altre tipus d'unitat: sembla possible reduir les diverses significacions o sentits de l'ésser a una unitat subjacent, a la qual cadascuna d'elles es refereixi a la seva manera i vers la qual totes convergeixin. Aquesta unitat subjacent a la qual es refereixen totes les significacions de l'ésser és un terme únic i fonamental anomenat *ousia* (*essentia* o *substantia* en funció de la traducció llatina que prenguem). Aquesta substància, constitutiva de tots els ens, els confereix identitat, unitat i concreció en el seu existir. Cal assenyalar, tanmateix, que aquesta proposta es llegeix en el mateixos passatges que fan referència a la multiplicitat de l'ésser.³⁶ De fet, en el mateix llibre IV, i després d'afirmar l'existència d'una ciència universal sobre l'ésser en tant que ésser, Aristòtil explica que aquest ésser no es predica d'una manera purament equívoca, encara que faci referència a una primera instància:

Non enim solum circa unum dictorum unius est scientiae speculari, sed ad unam dictorum naturam. Etenim ea modo quodam circa unum dictuntur. Manifestum igitur quia entia unius est speculari in quantum entia.³⁷

És a dir, pertany a una sola ciència considerar no només allò que es diu segons una sola cosa, sinó també el que es diu en referència a una sola naturalesa, ja que també això es diu segons una sola cosa. Aquesta 'sola cosa' (*unam naturam* o naturalesa primera) és l'*ousia* o substància a la qual es refereixen les altres coses i de la qual depenen. Així, la substància ocupa el primer rang en la unitat per consecució i és el terme a partir del qual s'ordenen les diverses significacions de

36. «Ens dicitur multipliciter, sicut divisimus in his quae de quoties. Significat enim hoc quid est et hoc aliquid, illud vero quod quale, aut quantum, aut aliorum unumquodque sic praedicatorum. Toties autem ente dicto, palam quia horum primum ens est quod quid est, quod significat substantiam. Nam quando dicimus quale quid hoc, aut bonum dicimus aut malum, sed non tricubitus, aut hominem. Quando vero quid est, nec album, nec calidum, nec tricubitus: sed hominem aut deum. Alia vero dicuntur entia, eo quod taliter entis, haec quidem quantitates esse, illa vero qualitates, alia passiones, alia aliud quid tale. Unde et utique dubitabit aliquis, utrum vadere et sanare et sedere unumquodque ipsorum sit ens aut non ens, similiter autem et in aliis talibus. Nihil enim ipsorum [est] nec secundum se aptum natum, nec separari possibile a substantia. Sed magis siquidem vadens entium est aliquid, et sedens et sanans. Haec autem apparent magis entia, quia aliquid est subiectum ipsis determinatum. Hoc autem est substantia et unumquodque quod quidem in categoria tali apparet. Bonum enim aut sedens, non sine hoc dicitur. Palam ergo quia propter eam et illorum singula sunt. Quare primum ens, et non ens aliquid, sed ens simpliciter, substantia utique erit. Multipliciter quidem igitur dicitur quod primum. Sed substantia omnium primum et ratione, et notitia, et tempore. Aliorum enim categorematam nullum est separabile, haec autem sola. Et ratione hoc primum. Necessesse est enim in uniuscuiusque ratione, substantiae rationem esse» (ARISTOTELES, *Met.* VII, 1028a 10-35). En la mateixa línia, *IB.*, XI, 1060b 31-1061a 15.

37. *IB.*, IV, 1003b 11-16.

l'èsser; les altres categories venen després de la substància i mai no poden ser entitats separades, ja que el seu ésser depèn de la primera.³⁸

Per a Aristòtil, per tant, allò que abans i ara i sempre s'ha buscat i sempre ha estat objecte de dubte: 'què és l'èsser?' equival a 'què és la substància?'³⁹ La sortida aristotèlica a l'aporia anterior és la reducció o limitació de la metafísica a un discurs sobre l'essència o substància (*ousia*), de tal manera que la filosofia primera esdevé 'ciència de les essències' o *ousiologia*. Aquesta idea redueix el saber o coneixement de l'èsser a un coneixement de l'essència, que és la referència cognoscible per la qual s'ha modificat l'objecte de la metafísica.

Tot i que Aristòtil no ofereix gaires detalls d'aquesta naturalesa única o *ousia*, il·lustra la relació de predicació que manté amb les altres categories mitjançant dos exemples, a saber: *medicina* i *salut*, termes que es diuen de diverses coses en relació amb una de sola. Per exemple, tot allò *sa* es diu *amb vista a* o *amb referència a* la salut: diem que una dieta és *sana* perquè conserva la salut; diem que la medicina és *sana* perquè produeix salut; diem que l'orina és *sana* perquè és signe de salut, i diem que un cos està *sa* perquè és susceptible de rebre salut.⁴⁰ No obstant això, cada un d'aquests aspectes de la salut s'impliquen mútuament i circular en la definició del concepte *salut*, que no és una naturalesa independent que domina totes les altres, sinó que és una noció present en la diversitat dels aspectes de tot allò que és *sa*.

Aplicant aquest exemple a la noció de substància i a la seva relació amb l'èsser, Aristòtil afirma que diem que les coses *són* perquè són aspectes, determinacions o qualitats de la substància. Ara bé, la substància no és l'essència de les altres nou categories accidentals (sc. quantitat, qualitat, temps, relació, etc.) per mitjà de les quals es realitza —de fet, si ho fos, es postularia una unitat de significació de l'èsser. Però la substància tampoc s'inclou en les seves diverses essències com un gènere —si ho fes, de fet, totes elles serien sinònimes. Com la salut, la substància no és una naturalesa independent a partir de la qual es dedueixen i coneixen jeràrquicament les altres significacions de l'èsser, sinó que només és l'element que les unifica.

A partir d'aquesta afirmació es dedueix que, en la relació entre la substància i els accidents categorials, no hi ha anterioritat i posterioritat, ja que només hi ha un únic primer principi (sc. la substància), en relació amb el qual les categories signifiquen l'èsser.⁴¹ Aquest primer principi no

38. «Aut et definitio sicut et quod quid est multipliciter dicitur. Etenim quod quid est, uno modo significat substantiam et hoc aliquid. Alio vero modo quodcumque praedicamentorum, quantitatem et qualitatem, et alia quaecumque talia» (ARISTOTELES, *Met.* VII, 1030a 18-1030b 2). Cf. *IB.*, IV, 1003a 33-1003b 19.

39. «Et quod olim et nunc et semper quaestiuum est et semper dubitatum, quid ens, hoc est quae substantia» (ARISTOTELES, *Met.* VII, 1028b 2-4).

40. «Sed quemadmoum salubre omne ad sanitatem, hoc quidem ad conservationem, id vero in actione, aliud quia est signum sanitatis, hoc utem quia illius susceptibile» (ARISTOTELES, *Met.* IV, 1003a 34-37).

41. Sobre la diferència lògica entre l'anterioritat i la posterioritat, que serà fonamental en el pensament medieval, Aristòtil solament afirmà el següent: «Piora et posteriora dicuntur quaedam quidem tamquam

és transcendent, sinó que és una categoria més, car es troba entre les deu significacions de l'ésser. És a dir, les categories no són els modes de significació de la substància, sinó que ella, juntament amb les categories, significa l'ésser; la substància ho fa de manera immediata i les altres categories ho fan en referència amb ella.

1.1.2 L'equivocitat *pros hen* aristotèlica⁴²

La tesi aristotèlica de la significació categorial de l'ésser, exposada anteriorment, es correspon amb la teoria de la *pros hen* o equivocitat de l'ésser, és a dir, l'ésser es diu de diverses maneres però no de manera homònima (*homônumon*), ja que en totes aquestes diverses maneres de dir-se, l'ésser es diu en referència amb una sola cosa.⁴³ La relació *pros hen*, que en grec equival a 'en relació amb un', s'estableix quan diverses coses comparteixen el mateix nom d'acord amb definicions o *rationes* que són diferents entre si, però que estan totes relacionades amb un únic focus. La relació entre les diverses definicions representa la relació ontològica entre les diverses coses que comparteixen el nom, de tal manera que el fet de compartir el nom es fonamenta, en certa mesura, en l'estructura de la realitat. Així, en el marc aristotèlic, aquesta referència predicativa a *una i la mateixa cosa* o a un *únic focus* del concepte d'ésser defineix un tipus d'unitat que és suficient per garantir la unitat de la ciència de l'ésser. De fet, la teoria de l'equivocitat *pros hen*, en la mesura que s'identifica amb una unitat de significació, és emprada per justificar la possibilitat d'una ciència de l'ésser en tant que ésser, quelcom que forja les bases de la doctrina medieval de l'analogia de l'ésser.⁴⁴

La teoria aristotèlica de l'equivocitat o ambigüïtat *pros hen* s'esclareix amb la lectura de l'exposició de l'homonímia i la sinonímia que l'Estagirita proposà en les *Categories* —*Praedicamenta* per als medievals—, encara que en aquesta obra no se'n faci cap referència explícita. En el primer capítol de les *Categories*, Aristòtil classifica 'allò que hi ha' (*ta onta*), les

existente aliquo primo et principio in singulo genere, quod propinquius principio alicui determinatio, aut simpliciter et natura, aut ad aliquid, aut ubi, aut ab aliquibus» (ARISTOTELES, *Met.* V, 1018b 9-12).

42. Sobre el problema dels *pros hen* aristotèlics, cf. SHIELDS, C. (1999), FEMENÍAS, M. L. (1990) i IRWIN, T. H. (1981).

43. Cf. ARISTOTELES, *Met.* IV, 1003a 33-1003b 16.

44. La noció d'*homonímia* o *equivocitat* aristotèlica, segons la qual les coses tenen diverses definicions connectades entre si, fou traduïda pels comentadors àrabs per *analogia*, concepte que fa referència a la relació de relacions o proporció grega. Els comentadors escolàstics la traduïren, al seu torn, per *analogia d'atribució*, concepte que fa referència a una unitat focal de significació, com veurem. En aquest sentit, l'analogia, que es considera una derivació del múltiple respecte a la unitat, permet pensar en un mateix concepte l'ambivalència de les significacions de l'ésser, per exemple. Ara bé, la pregunta que exposarem al voltant de la noció aristotèlica *pollachos legomena* és igualment pertinent pel que fa a l'analogia escolàstica: és un cas d'equivocitat o bé es tracta d'un nivell entre l'equivocitat i la univocitat? Sobre la influència d'Aristòtil a la semàntica i ontologia medievals i, concretament, al naixement de l'analogia, cf. DE RIJK, L. M. (2002) i AUBENQUE, P. (1989).

coses, en funció de si són homònimes,⁴⁵ sinònimes,⁴⁶ o parònimes.⁴⁷ El criteri d'aquesta classificació, segons la interpretació clàssica, és la relació que mantenen els noms o signes amb les seves definicions o conceptes; per tant, criteris lingüístics i semàntics. Així, la classificació aristotèlica no diu *què són* les coses, sinó *com es diuen* les coses. No obstant això, són inevitables les relacions metafísiques que es donen entre els elements d'aquesta classificació, de tal manera que també permet a Aristòtil parlar sobre les coses del món i descriure característiques reals de les coses extramentals.⁴⁸ És a dir, tot i que la classificació depèn del llenguatge, sembla que les nocions que la constitueixen es poden interpretar ontològicament. Aquesta ambigüïtat, tanmateix, fou dilucidada pel comentador Boeci (480-525), que afirmà que les coses són homònimes o sinònimes en la mesura que es consideren en relació amb les paraules que les signifiquen per mitjà, al seu torn, de conceptes o *rationes*.⁴⁹ Seguint amb aquesta interpretació, l'homonímia o equivocitat s'estableix quan el nom de dues o més coses és el mateix però les seves definicions o *rationes* no són iguals (nom \neq *ratio*); i la sinonímia o univocitat s'estableix, en canvi, quan dues o més coses tenen el mateix nom i la mateixa definició (nom = *ratio*).

Convé assenyalar que la predicació sinonímica és fonamental en el discurs filosòfic que ens ocupa, car, en virtut d'ella, allò que es predica d'un gènere es pot predicar també de l'espècie i de l'individu. Per exemple, gràcies a la sinonímia es pot predicar el nom i la definició del gènere *animal* tant de l'espècie *home* com de l'espècie *vaca*, així com de tots els individus que formen aquestes espècies. Aquesta predicació és possible perquè l'home i la vaca comparteixen una

45. «Aequivoca dicuntur quorum nomen solum commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa, ut animal homo et quod pingitur. Horum enim solum nomen commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa; si enim quis assignet quid est utrumque eorum quo sint animalia, propriam assignabit utriusque rationem» (ARISTOTELES, *Cat.* I, 1a 1-7).

46. «Univoca vero dicuntur quorum et nomen commune est et secundum nomen eadem substantiae ratio, ut animal homo atque bos. Comuni enim nomine utriusque animalia nuncupantur, et est ratio substantiae eadem; si quis autem assignet utriusque rationem, quid utriusque sit quo sint animalia, eandem assignabit rationem» (ARISTOTELES, *Cat.* I, 1a 7-12). Aristòtil també tracta la sinonímia, que és la primera significació que rebé la univocitat, a la *Metafísica*: «Unumquodque vero maxime id ipsum aliorum, secundum quod et in aliis inest univocatio» (ARISTOTELES, *Met.* II, 993b 24-25).

47. «Denominativa vero dicuntur quaecumque ab aliquo, solo differentia casu, secundum nomen havent appellationem, ut a grammatica grammaticus et a fortitudine fortis» (ARISTOTELES, *Cat.* I, 1a 12-15). La paronímia o *denominatio*, que deixarà de ser emprada pels comentadors àrabs, es correspon amb una simple relació o predicació per derivació lingüística.

48. Tanmateix, el primer capítol de les *Categorías* obre un interrogant que l'obra d'Aristòtil no permet respondre, a saber: «What kind of items are said to be homonymous, synonymous, and paronymous?» (PINI, G. [2002b: 172]). De fet, alguns experts han observat que aquest primer capítol sembla estar desconnectat de la resta de capítols que formen les *Categorías*, la qual cosa ha conduït a diversos problemes d'interpretació. En aquest sentit, cf. PINI, G. (2002b: 4, n. 10). Sobre el problema a l'hora de determinar a què fa referència la teoria de l'homonímia aristotèlica, cf. IRWIN, T. H. (1981).

49. Cf. BOETHIUS, *InCat.* I, 166C. Aquesta solució, que presenta l'esquema tripartit nom-concepte-cosa, serà represa pels comentadors aristotèlics de l'escolàstica, entre els quals es troba el mateix Antoni Andreu.

mateixa essència que les fa pertànyer a un mateix gènere (sc. *ratio*).⁵⁰ Tanmateix, Aristòtil observa que la comunitat nominal no implica necessàriament la comunitat de definició o la pertinença a un mateix gènere, cas en el qual només és possible la predicació homonímica. En aquest cas, un mateix nom es predica de diverses espècies, les quals no són espècies d'un mateix gènere. L'exemple que posa Aristòtil és *home real* respecte d'*home pintat*: tots dos s'anomenen *home*, però tenen definicions o *rationes* diverses.⁵¹

Ara, d'entre totes les interpretacions que s'han fet de l'homonímia aristotèlica, n'individualitzem dues formes: l'homonímia en sentit estricte i l'homonímia en sentit ampli. Segons el primer sentit, dues o més coses són homònimes quan comparteixen nom però les definicions de cada una d'elles són completament diferents i no mantenen cap relació entre si, de manera que el fet de compartir el nom és un pur accident lingüístic (vegeu, per exemple, *banc*). Segons el segon sentit, el sentit ampli, l'homonímia es dona quan dues o més coses comparteixen nom però les seves definicions són diferents, encara que aquestes definicions poden tenir algun tipus de relació entre si (vegeu, per exemple, *salut*, car les definicions que se li atribueixen mantenen algun tipus de relació).⁵² L'homonímia, en aquest segon sentit, equival a l'equivocitat *pros hen* aristotèlica que hem exposat més amunt, segons la qual la definició de les coses es refereix a una i a la mateixa cosa.

50. «Inest autem substantiis et differentiis ab his omnia univoce praedicari. Omnia enim quae ab his sunt praedicamenta aut de individuis praedicantur aut de speciebus. A principali namque substantia nulla est praedicatio (de nullo enim subiecto dicitur), secundarum vero substantiarum species quidem de individuo praedicatur, genus autem et de specie et de individuo; similiter autem de differentiis et de speciebus et de individuis praedicantur. Rationem namque suscipiunt primae substantiae specierum et generum, et species generis (quaecumque enim de praedicatio dicuntur, eadem et de subiecto dicuntur); similiter autem et differentiarum rationem suscipiunt species et individua; unívoca autem sunt quorum et nomen commune et ratio eadem est. Quare omnia quae a substantiis et differentiis sunt univoce dicuntur» (ARISTOTELES, *Cat.* I, 3a 33-3b 9).

51. En les *Refutacions Sofístiques* (166a 14-21) i en *La generació dels animals* (640b 33-641a 3) Aristòtil ofereix més exemples que il·lustren l'homonímia: *gos*, que significa a la vegada l'animal caní, el peix i la constel·lació; el nom *home* aplicat a un home viu i a un cadàver; el terme *mà* aplicat a l'extremitat del cos i a una mà feta de bronze o de fusta. De fet, en les *Refutacions Sofístiques*, Aristòtil estableix diverses formes d'equivocitat: «Sunt autem tres modi secundum aequivocationem et amphiboliam: unus quidem quando vel oratio vel nomen principaliter significat plura, ut piscis et canis [sc. equivocitat pura]; alius autem quando soliti sumus sic dicere [sc. analogia]; tertius vero quando compostium plura significat, separatum vero simpliciter, ut scit saeculum'; nam utrumque, si contingit, unum quid significat, et scire et saeculum; ambo autem plura, aut saeculum ipsum scientiam habere aut saculi alium» (ARISTOTELES, *Refutacions Sofístiques*, 166a 15-22). D'altra banda, en els *Tòpics* (107b 6-33) precisa la noció d'homonímia i ofereix claus per detectar quan el significat d'un terme és homònim o és sinònim.

52. Aquests dos sentits o interpretacions de l'homonímia equivalen a la distinció de Boeci entre *aequivocatio a casu* —termes equívocs les definicions o conceptes dels quals no mantenen cap tipus de relació—, i *aequivocatio a consilio* —termes equívocs la definició dels quals, encara que diferents, mantenen una connexió (cf. BOETHIUS, *InCat.* I, 166B-C).

Si apliquem aquest esquema de l'homonímia en els passatges sobre la multiplicitat de significacions de l'ésser que hem vist, deduem primerament que el concepte d'ésser —com el de bé—⁵³ és un concepte homònim perquè s'aplica a totes les categories:

Secundum se vero esse dicuntur quaecumque significant figuras praedicationis. Quoties enim dicitur, toties esse significat. Quoniam ergo praedicatorum alia quid est significant, alia quale, alia quantum, alia ad aliquid, alia facere aut pati, alia ubi, alia quando: horum unicuique idem esse significat.⁵⁴

Aquest passatge mostra com, per a Aristòtil, l'ésser es distribueix i es predica d'una pluralitat de categories i rep així diverses accepcions —l'ésser en potència, l'ésser en acte, l'ésser com a accident, etc.—,⁵⁵ quelcom que també evidencia les diverses distribucions ontològiques de l'ésser.

Ara bé, en primer lloc observem que atribuir l'homonímia estricta a la predicació de l'ésser respecte de les seves diverses significacions o categories, que no mantenen cap relació entre elles, implica negar la unitat de sentits de l'ésser i reafirmar la impossibilitat d'una ciència unificada de l'ésser: «Attamen unius omnia cognoscere. Non enim si multipliciter alterius. Sed si nec secundum unum, nec ad unum rationes referuntur, tunc alterius».⁵⁶ Això és, allò que possibilita que un terme sigui el subjecte de diverses ciències no és la pluralitat de les seves significacions, sinó el fet que aquest terme no es digui en relació amb un únic principi de tal manera que les seves definicions no facin referència a una significació primordial.

Ara bé, Aristòtil no sempre defensa la mateixa tesi. Tot i que «ens dicitur multipliciter», quelcom que situa clarament el terme *ésser* entre els predicats equívocs *sa* o *mèdic*, *ésser* també es diu de les diverses categories d'acord amb definicions que són diferents però que, tanmateix,

53. «Considerare autem et genera secundum nomen praedicatorum, si eadem sint in omnibus. Nam si non eadem, manifestum quoniam aequivocum est quod dicitur, ut bonum in cibis quidem effectivum voluptatis, in medicina autem effectivum sanitatis, in anima vero qualem esse... [...] Quare aequivocum bonum» (ARISTOTELES, *Tòpics*, 107a 3-12). Aquest darrer passatge, que s'inscriu en les afirmacions aristotèliques de la multiplicitat de sentits de l'ésser, postula que un terme amb diverses definicions i aplicable a diverses categories, és homònim. El concepte de bé és homònim perquè es diu de diverses maneres de diverses coses o categories (qualitat, quantitat, temps, acció...), idea contrària a la teoria de les idees de Plató, ja que implica la negació del bé com a gènere. Per a la refutació de la idea platònica del bé com a concepte unívoc i així d'una ciència única que pensi el bé, cf. ARISTOTELES, *Ètica a Nicòmac*, 1096a 24-1096b 32.

54. ARISTOTELES, *Met.* V, 1017a 22-27.

55. «Sed quoniam ens simpliciter dictum dicitur multipliciter, quorum unum quidem secundum accidens, et aliud quasi verum et non ens quasi falsum; praeter haec autem sunt figurae categoriae, ut quid, quale, quantum, ubi, quando, et si quod aliud significat hoc modo; amplius praeter ea omnia, quod est potestate et actu» (ARISTOTELES, *Met.* VI, 1026a 33-1026b 2).

56. ARISTOTELES, *Met.* IV, 1004a 23-25.

es relacionen amb una de bàsica, que és la substància (*prota ousia*). Per tant, observem en segon lloc que, en Aristòtil, *ésser* és un terme homònim en sentit ampli o feble.

Quoniam autem philosophi est scientia entis inquantum ens, universaliter et non secundum partem; ens autem multipliciter, et non secundum unum dicitur modum. Si quidem igitur aequivoce, secundum commune autem nihil, non est sub una scientia. Non enim est unum genus talium. Si autem secundum aliquid commune, erit utique sub una scientia.⁵⁷

Consegüentment, si el terme *ésser* és un terme equívoc i les seves significacions no tenen res en comú (sc. homonímia en sentit estricte), l'èsser no pertany a una sola ciència, ja que no s'estableix una unitat de gènere entre les seves diverses significacions. En canvi, si postulem alguna cosa en comú entre els diversos sentits de l'èsser (sc. homonímia en sentit ampli), el seu estudi institueix una sola ciència. En aquest sentit observem que Aristòtil, insatisfet amb la mera definició del concepte d'èsser com un concepte homònim pur, completà la teoria i afirmà una relació en termes d'analogia entre les seves diverses significacions.⁵⁸ Un exemple d'aquest sentit més feble d'homonímia és el terme *amistat*, que té diversos significats que no es prediquen com les espècies ho fan d'un sol gènere —és a dir, per una predicació sinonímica o unívoca—, i tampoc de manera purament equívoca, sinó que es prediquen en relació amb una definició primera d'amistat —que és l'amistat fundada sobre la virtut— de la qual deriven els altres significats.⁵⁹

Per tant, la resposta aristotèlica a l'aporia de la multiplicitat de sentits de l'èsser és que existeix una certa unitat entre ells que permet fundar la ciència de l'èsser. Però, com és aquesta unitat? La resposta és ambigua, tot i que Aristòtil parla de diversos tipus d'unitat o graus d'unitat, a saber: la unitat numèrica o de nombre, que és la més forta i pròpia dels ens la matèria dels quals és u; la unitat específica o d'espècie, pròpia dels ens la definició dels quals és u; la unitat genèrica

57. IB., XI, 1060b 32-36.

58. De fet, en el següent passatge dels *Tòpics*, sembla que Aristòtil presentà l'analogia: «Similitudinem autem considerandum et in his quae sunt in diversis generibus, ut alterum ad alterum quid, sic aliud ad aliud, ut sicut disciplina ad disciplinatum, sic sensus ad sensatum; et ut alterum in altero aliquo, sic aliud in alio, ut quemadmodum visus in oculo, mens in anima, et ut tranquillitas in mari, serentias in aere» (ARISTOTELES, *Tòpics*, 108a 7-12). Aristòtil també parla de l'analogia, en termes de proporció matemàtica, a l'*Ètica a Nicòmac* (1131b 5-7), en relació de nou amb el terme *bé*. El mestre grec es pregunta per què els béns s'anomenen béns: 1) perquè provenen d'un sol bé —per un origen comú? 2) perquè tendeixen a un mateix fi —per un fi comú? 3) o bé per l'analogia —perquè els diversos béns tenen una relació entre si per la qual s'anomenen béns? (cf. ARISTOTELES, *Ètica a Nicòmac*, 109b 26-30). Tanmateix, la noció d'analogia a la qual fa referència Aristòtil no coincideix amb l'analogia tal com s'entendrà en l'escolàstica, excepte en un cas: «Palam autem in singularibus inductione quod dicere volumus, et non oportet omnis rei terminum inquirere, sed proportionale conspicerere, quia ut aedificans ad aedificabile, et vigilans ad dormiens, et videns ad claudens quidem oculum, visum autem habens, et segragatum ex materia ad materiam, et laboratum ad illaboratum, est aliquid» (ARISTOTELES, *Met.* IX, 1048a 35-1048b 3).

59. Cf. ARISTOTELES, *Ètica a Eudemi*, 1236a 16-22.

o de gènere, pròpia dels ens dels quals s'afirma el mateix tipus de predicació, i la unitat d'analogia, que es fonamenta en la idea de proporció i és la més feble.⁶⁰

En tot cas, la reconstrucció de la metafísica que proposa Aristòtil al voltant d'aquesta noció d'equivocitat o homonímia feble soluciona, parcialment, les dificultats a l'hora de postular una ciència universal de l'ésser en tant que ésser. D'una banda, l'equivocitat sembla conferir la unitat requerida per sostenir un coneixement científic de l'ésser tal com es requereix en els *Analítics Posteriors*, ja que supera el problema de la naturalesa no genèrica de l'ésser i possibilita una ciència distinta de l'ésser; d'altra banda, l'equivocitat dissipa qualsevol conflicte o confusió entre la concepció de la ciència universal de l'ésser en tant que ésser (*Met.* IV) de la concepció de la ciència de les causes i principis més alts (*Met.* VI), ja que l'equivocitat aristotèlica permet identificar-les; és a dir, la consideració de l'ésser en tant que ésser coincideix amb la consideració de la substància separada o divina.

Observem que aquesta darrera identificació de l'ésser en tant que ésser amb la substància separada confereix universalitat no genèrica a la metafísica. Aquesta esdevé una ciència universal perquè els ens que considera mantenen una relació amb la primera instància o ésser diví, i no perquè pertanyin a un únic gènere. Conseqüentment, la configuració de la metafísica en clau aristotèlica i la recerca de la seva unitat, inclou dos desplaçaments: 1) de la dispersió de l'ésser en les diverses categories (ontologia) a l'afirmació de l'*ousia* o essència com a punt de referència (*ousiologia*), i 2) de la diversitat d'essències a la unitat de l'essència divina (teologia).

Tanmateix, ens podem preguntar si afirmar l'equivocitat de l'ésser és suficient per afirmar una ciència única i universal de l'ésser en el sentit que requereixen els *Analítics Posteriors*; és a dir, pot ser unificada i universal una ciència que no es restringeixi a un subjecte-gènere determinat? Tot indica que no, perquè l'equivocitat de l'ésser impossibilita tota predicació científica al respecte. De fet, en afirmar la seva equivocitat, l'ésser en tant que ésser deixa de ser una unitat i realitat comuna, entesa més enllà dels gèneres i dels darrers universals del discurs, i deixa de ser així el subjecte-gènere d'un únic saber. Encara que Aristòtil intenta establir la unitat de la metafísica tant en l'*ousia* com en l'essència divina, ni l'una ni l'altra no permeten superar l'aporia de la multiplicitat de significacions de l'ésser, sinó que només la rearticulen.

D'altra banda, també observem que la teoria aristotèlica de l'equivocitat *pros hen* permet identificar, en certa mesura, els dos plans o àmbits que conviuen en els diversos llibres que formen la *Metafísica* a l'entorn la naturalesa i l'objecte de la metafísica: l'ontològic i el teològic. Aquestes dues aproximacions, que corresponen en últim terme a dues concepcions diverses de l'objecte de la metafísica, donaran peu a la polarització d'interpretacions dels dos grans comentadors àrabs de

60. «Amplius autem alia secundum numerum sunt unum, alia secundum speciem, alia secundum genus, alia secundum analogiam. Numero quidem, quorum materia una. Specie, quorum ratio est una. Genere, quorum eadem figura praedicationis. Secundum proportionem, quaecumque se habent ut aliud ad aliud» (ARISTOTELES, *Met.* V, 1016b 31-35).

l'obra aristotèlica: Avicenna i Averrois. Seguint el llibre IV de la *Metafísica*, el primer entengué la metafísica com una ciència de l'ésser en tant que ésser, mentre que Averrois la conceptualitzà, a partir del llibre VI, en clau teològica. Aquesta diversitat d'interpretacions trobarà la seva màxima expressió en l'escolàstica, la qual llegí el corpus aristotèlic gràcies, precisament, als comentaris d'ambdós mediadors àrabs.

1.1.3 La solució dels comentadors àrabs

El principal obstacle que presenta la proposta d'Aristòtil per als seus comentadors, inclosos els escolàstics, insatisfets amb la seva «solució», continua essent, com acabem de veure, la pluralitat dels sentits de l'ésser; perquè, com pot haver-hi un discurs o coneixement sobre l'ésser dispersat en la multiplicitat de les seves significacions? Encara que la diversitat de dimensions de la metafísica que Aristòtil presenta s'assenta sobre una unitat del concepte d'ésser, l'ambigüitat *prosochen* de l'ésser fa molt problemàtica, sinó impossible, la constitució de la metafísica com a ciència o *epistêmê*. Històricament, l'esforç dels comentadors de l'obra aristotèlica, començant pels neoplatònics, ha estat intentar atenuar aquesta ambigüitat postulada a propòsit del concepte d'ésser. Olivier Boulnois defineix molt bé el repte que afrontaven els comentadors d'Aristòtil:

Les interprètes de la *Métaphysique* d'Aristote, dès sa traduction latine au Moyen Âge, ont cherché à établir la cohérence de cet ouvrage en superposant et harmonisant les différents projets qu'il recèle. La recherche des premiers principes et des premières causes, la théologie comme science divine et la poursuite d'une science de l'étant en tant qu'étant doivent s'accommoder les unes aux autres pour former les divers aspects d'une même science.⁶¹

Simplici (*Simplicius*, ca. 490-560), en el seu comentari a les *Categories* d'Aristòtil (1266),⁶² intentà conduir la doctrina aristotèlica de l'equivocitat i les seves consegüents divisions vers una teoria de la imitació i la participació, de tal manera que un equívoc es vincularia mitjançant l'atribució o la semblança a un únic focus. Simplicí fa notar, per tant, que l'equivocitat és una propietat de les coses. Contemporani de Simplicí, i previ a les articulacions dels dos comentadors àrabs, convé detallar les precisions sobre la naturalesa de la metafísica de Boeci. En la seva obra *De Trinitate*, aquest comentador cristià presentà la divisió tripartida de les ciències teòriques (física, matemàtiques i teologia) i, amb ella, la concepció eminentment teològica de la metafísica.⁶³ El pensador afirmà que l'objecte d'estudi de la tercera ciència teòrica és tot allò que no està en moviment, que és abstracte, separable (*sine motu abstracta atque separabilis*) i immaterial. Per tant, per a Boeci, la metafísica tracta de l'ésser que transcendeix la matèria, és a

61. BOULNOIS, O. (1999: 457).

62. Cf. SIMPLICIUS (1971). Per a un extens estudi de la vida i de l'obra de Simplicí, cf. HADOT, I. (1987).

63. Cf. BOETHIUS, *De Trinitate*, cap. 2. Per a un estudi extens del pensament de Boeci, cf. BÖHM, T., JURGASCH, T. i KIRCHNER, A. (eds.) (2014).

dir, de la substància divina.⁶⁴ En lloc del discerniment i de l'aprehensió —els mètodes de les altres dues ciències teòriques—, el mètode de la ciència que s'ocupa del transcendent és la intel·ligibilitat. Amb aquesta idea, juntament amb Averrois, Boeci transmeté la concepció teològica de la metafísica al món medieval.

D'altra banda, Boeci també va mostrar, com hem vist, l'ordre ontològic paral·lel de l'esquema lògic aristotèlic homonímia-sinonímia que apareix en les *Categories* i que constitueix una eina per a descriure l'estructura de la realitat. Boeci presentà la relació entre l'homonímia i la sinonímia com una relació a tres entre noms, conceptes i coses. D'aquesta manera, l'homonímia i la sinonímia expressen propietats reals de les coses revelades pel discurs. En funció del tipus de relació que mantenen els tres elements en qüestió, trobem coses unívokes, equívokes, diversívokes, multívokes i denominatives. Les *diversivoca* tenen diferents noms amb diferents definicions;⁶⁵ les *multivoca* tenen diferents noms però una única definició,⁶⁶ i els termes denominatius fan referència a les coses que tenen gairebé el mateix nom i comparteixen parcialment la definició.⁶⁷ Ara bé, per la problemàtica que ens ocupa ens quedem amb les nocions d'equivocitat i d'univocitat. Vegem-les esquemàticament a continuació:

1) Un terme és equívoc quan significa diversos conceptes (*ratio diversa*) que corresponen a diverses definicions, cada una de les quals és pròpia de diversos tipus de coses:

Aequivoca dicuntur quorum nomen solum commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa, ut animal homo et quod pingitur. Horum enim solum nomen commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa; si enim quid assignet quid est utrique eorum quod sint animalia, propriam assignabit utriusque rationem.⁶⁸

2) Un terme és unívoc quan significa un concepte que es correspon amb una única definició, que és pròpia d'un únic tipus de coses:

Univoca vero dicuntur quorum et nomen commune est et secundum nomen eadem substantiae ratio, ut animal homo atque bos. Communi enim nomine utrique animalia nuncupantur, et est ratio

64. En aquest sentit, Tomàs d'Aquino interpretà la definició boeciana del subjecte de la metafísica amb les següents paraules: «Et hoc probat per Dei substantiam, de qua scientia divina considerat principaliter, unde et inde nominatur» (THOMAS AQUINAS, *De Trinitate*, Exp. cap. 2, n. 5, p. 160).

65. «Alia vero quae neque nominibus neque diffinitionibus coniunguntur: ut ignis, lapis, color, et quae propriae substantiae natura discreta sunt, haec autem vocantur diversivoca» (BOETHIUS, *InCat.* I, 164B).

66. «Alia vero quae diversis nominibus nuncupantur, et uni diffinitioni designationique subduntur, ut gladius, ensis; haec enim multa sunt nomina, sed id quod significant una diffinitione declaratur, et hoc vacatur multivocum» (BOETHIUS, *InCat.* I, 164B).

67. «Denominativa vero dicuntur quaecunque ab aliquo solo differentia casu secundum nomen habent appellationem, ut a grammatica grammaticus, et a fortitudine fortis. Haec quoque diffinitio nihil habet obscurum» (BOETHIUS, *InCat.* I, 167D). La paronímia o *denominatio*, que és una relació per derivació lingüística, deixarà de ser tractada pels comentaristes àrabs.

68. BOETHIUS, *InCat.* I, 163D.

substantiae eadem; si quis enim assignet utriusque rationem, quid utriusque sit quo sint animalia, eandem assignabit rationem.⁶⁹

Si reelaborem aquesta darrera definició i l'apliquem a conceptes en lloc de termes, podem afirmar que un concepte serà unívoc quan sigui designat únicament i solament per un terme. D'aquesta manera, la univocitat (una sola *voce*, un sol significat) s'aplica als casos de predicació en els quals el nom del predicat i la seva definició o *ratio* coincideixen. En aquesta idea, que parteix de les *Categories* d'Aristòtil i de la noció *pros hen*, inicia l'evolució de la doctrina medieval de l'analogia i de la univocitat que ens proposem presentar.

Però en el debat sobre la metafísica i el seu objecte, que inicià Aristòtil i que culminarà en la filosofia medieval, destaquen especialment les aportacions de la filosofia islàmica i jueva. En aquest sentit, la metafísica d'Avicenna i les seves reflexions al voltant de la noció d'ésser foren fonamentals per al desenvolupament posterior de la filosofia medieval. De fet, juntament amb la d'Averrois, la lectura i interpretació avicenniana de la *Metafísica* aristotèlica fou molt influent en els cercles escolàstics de l'Occident llatí.⁷⁰ En àmbit filosòfic, aquesta influència s'establí, indefectiblement, en tres temes, a saber: el subjecte de la metafísica, la teoria de les nocions primàries, i la relació entre l'ésser i la unitat. D'altra banda, els filòsofs àrabs Avicenna, Algatzell i Averrois, més enllà d'aportar les seves doctrines, brindaren a tota la llatinitat occidental un accés indirecte però privilegiat a l'obra aristotèlica i a la de molts altres autors grecs.⁷¹

El propòsit i la principal preocupació dels filòsofs i teòlegs àrabs esmentats fou construir la metafísica com una ciència d'acord amb els tecnicismes i les exigències exposades en els *Analítics Posteriors*, de manera que abordaren el problema de la multiplicitat de significacions de l'ésser. De retruc, l'articulació d'aquest propòsit, que focalitza en el concepte de subjecte-gènere, constitueix el centre de l'oposició Avicenna-Averrois.

Ibn Sînâ o Avicenna (980-1037), que sistematitzà la filosofia musulmana oriental, escrigué un *Compendi de Metafísica* (*La Salvació* en la seva versió en àrab), en el qual comentava la *Metafísica* d'Aristòtil i tractava, de manera ineludible, la qüestió de la naturalesa i objecte de la metafísica.⁷² En el primer capítol del seu *Liber de Philosophia Prima*, Avicenna observa que cada

69. BOETHIUS, *InCat.* I, 167D.

70. Tomàs d'Aquino cita Avicenna fins a quaranta vegades i Duns Escot construí tot el seu sistema sobre algunes intuïcions avicennianes, per exemple. De fet, la tesi de la univocitat de l'ésser prové d'una interpretació escotista de la metafísica d'Avicenna i de la superació d'un dels seus elements principals: l'ambigüitat analògica del concepte d'ésser. Tot i que ho analitzarem més endavant (cf. nota 144 del segon capítol), sobre la relació i influència d'Avicenna en la metafísica escotista, cf. PINI, G. (2012) i PORRO, P. (2004), que és una rearticulació de GILSON, É. (1927).

71. Sobre la recepció de la filosofia àrab a l'Occident llatí, cf. BURNETT, C. (2005), i per a un estudi de la influència de la filosofia àrab en, concretament, les teories medievals de l'analogia, cf. DE LIBERA, A. (1989).

72. Sobre la metafísica avicenniana i la seva relació amb Aristòtil veure, per exemple, els estudis de CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1978) i (2002).

ciència té tres elements: un subjecte (*proprium subiecto*), les propietats del subjecte i les premisses a partir de les quals es construeix la demostració científica. Aleshores, quin és el subjecte propi de la filosofia primera? Avicenna, per respondre aquesta pregunta, fa referència a la distinció tripartida de les ciències teòriques d'Aristòtil (*Met.* VI, 1), en la qual es prova la necessitat d'una ciència que tracti d'allò que està separat de la matèria; *separat* en el sentit de 'no existir necessàriament en la matèria' o de 'no dependre de la matèria', tal com ho són la substància, el nombre, la mesura, la unitat o la pluralitat.

En aquest context, i seguint la concepció aristotèlica que identifica la metafísica amb la teologia, es pregunta si el subjecte de la metafísica és la naturalesa divina o *Deus excelsus*: «Quid sit subiectum huius scientiae, scilicet an sit essentia primi principii [...] et monstratum est illud quod putabatur esse subiectum eius non esse suum subiectum». ⁷³ En altres paraules, la descripció aristotèlica condueix a afirmar que les substàncies separades de la matèria són el subjecte de la metafísica d'acord amb el sentit descrit en els *Analítics Posteriors*? La resposta d'Avicenna és negativa: la naturalesa divina no és el subjecte de la metafísica en aquest sentit, ja que això impossibilitaria l'existència de la metafísica entesa com a teologia, perquè l'objecte d'investigació d'una ciència no pot ser també la seva demostració, sinó que és l'element que aquesta ciència ha de demostrar. Per tant, en el cas que la metafísica fos una ciència divina i tingués Déu com a objecte d'estudi, Déu no podria ser-ne el subjecte. O, el que és el mateix, cap substància separada de la matèria pot ser el subjecte d'una ciència, ja que aleshores no en seria l'objecte d'estudi. Cal veure, abans de continuar, que les tres ciències teòriques que suggereix Avicenna estan precedides per la lògica en tant que ciència propedèutica. Cal veure, també, que en aquesta classificació tripartida, el filòsof distingeix una teologia primera —que inclou un estudi de l'ésser o ontologia—, una teologia natural i una teologia segona.

Aleshores, retornant a la qüestió del subjecte de la metafísica, Avicenna afirma: «Sed non potest poni eis subiectum communi [...] nisi esse», és a dir, no hi ha cap subjecte comú a totes aquestes coses que no sigui ésser. Per tant, l'ésser, en la mesura que és comú a totes les coses considerades per la metafísica, ha de ser-ne el subjecte. ⁷⁴ Amb tot, Avicenna identifica el subjecte de la metafísica amb la noció d'*ens inquantum ens*, que ell interpreta com a *ens commune* i que correspon al punt de partida de la seva síntesi.

Ara bé, en Avicenna el concepte d'ésser no significa ni la substància ni l'accident, sinó que significa una *ratio essendi* anterior i comuna a ambdós. En aquest punt, i per comprendre aquesta anterioritat, cal exposar la distinció avicenniana entre l'existència i l'essència. El filòsof àrab, prenent un passatge dels *Analítics Posteriors*, ⁷⁵ afirma que l'existència o *quodditas* és allò que la

73. AVICENNA, *PhP* I, 1, p. 4 i 6, lín. 41-42 i 98-99.

74. «Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, inquantum est ens, est commune omnibus his, et quod ipsum debet poni subiectum huius magistri» (AVICENNA, *PhP* I, 2, p. 12, lín. 30-32).

75. Cf. ARISTOTELES, *AnalPost.* I, 71a 12-13.

cosa és, mentre que l'essència o *quidditatas* és allò que la cosa *significa*. Segons aquesta distinció, que determinà radicalment el pensament medieval, l'essència té un mode de ser propi i independent de l'existència, la qual constitueix la possibilitat de la realitat. L'essència no és ni múltiple ni una, ni universal ni particular, sinó que hi ha un *esse proprium*, independent i extern de tot suport material i de la seva existència efectiva i actual en les coses o en l'intel·lecte que les conté. Conseqüentment, per a Avicenna, l'essència és independent del subjecte i és diferent de l'ésser o *esse* de cada cosa,⁷⁶ quelcom que, oposant-se al mateix Aristòtil, assenyala certa anterioritat de l'essència respecte de l'existència.

D'altra banda, Avicenna també admet una naturalesa comuna en la qual es troben tots els ens, i sobre la qual es basen i prediquen. Aquesta naturalesa comuna és una única *ratio* o *intentio* comuna a tots els ens, també anomenada *subiectum commune*, que és l'ésser. Ara bé, observem que aquesta naturalesa comuna dels ens es planteja en termes d'intel·ligibilitat, és a dir, de contingut d'intencions o de conceptes. Així, podem afirmar que, en la filosofia avicenniana, la *intentio* d'ésser implica un contingut intel·ligible que s'atribueix a tot allò que és. De fet, l'ésser és l'única *intentio* que es pot atribuir als ens i és la *intentio* per la qual són conegudes tant les substàncies com totes les altres categories.⁷⁷ Afirmar aquesta naturalesa comuna condueix a negar la diversitat de significacions de l'ésser aristotèlica, que està motivada per realitats totalment diverses. Per tant, observem que la solució avicenniana al problema de la multiplicat de sentits del subjecte de la metafísica és postular un concepte idèntic d'ésser que garanteix la unitat del seus significats i permet abandonar la noció d'equivocitat aristotèlica. De fet, Avicenna funda i justifica l'existència d'una ciència única de l'ésser sobre aquesta unitat d'intenció de l'ésser que acabem d'exposar.

Aquest contingut intel·ligible i idèntic de tots els ens que s'atribueix a totes les coses que són s'aplica seguint un ordre d'anterioritat i de posterioritat: «Hi ha una concepte (*intentio*) en el qual ells [sc. els ens] es troben segons l'anterior i el posterior, i aquesta intenció s'estableix abans per la quidditat [sc. essència] —que es troba en la substància— que per allò que ve després d'ella».⁷⁸ Aquest ordre, que es repetirà en els autors escolàstics, remet a l'estructura neoplatònica de jerarquització aplicada a l'ésser, el qual és dit primàriament de la substància i secundàriament de les altres categories. De fet, veurem que, a partir d'aquest ordre lògic —que és ordre de

76. Cf. AVICENNA, *PhP* IV, 2, p. 209, lín. 83-85.

77. «Sed non potest poni eis subiectum commune, ut illorum sint dispositiones et accidentalia communia, nisi esse. Quaedam enim sunt substantiae, et quaedam quantitates, et quaedam alia praedicamenta; quae non possunt habere communem intentionem qua certificentur nisi intentionem essendi» (AVICENNA, *PhP* I, 2, p. 12, lín. 14-18).

78. «Tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius; primum autem est quidditati quae est in substantia, deinde ei quod est post ipsam» (AVICENNA, *PhP* I, 5, p. 40, lín. 47-49). La traducció és meua.

dependència categorial— *ésser* significa en primer lloc la substància i, després, en una relació de dependència ulterior, les altres categories.

Ara bé, per a Avicenna, tot i que és exclusiu i comú a tots els ens, *ésser* no es predica de manera idèntica i indiferent de totes les coses, és a dir, no es predica unívocament o *aequaliter* («*Quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt*»)⁷⁹. En altres paraules, en la mesura que s'anomena unívoc allò que s'aplica a diverses coses però sempre amb la mateixa definició i sense cap diferència, no podem anomenar unívoc el concepte d'èsser. De fet, la negació de la naturalesa genèrica de l'èsser d'Aristòtil condueix a afirmar que l'èsser no es predica igualment de tot el que es troba sota d'ell. Així, l'èsser no s'aplica a les deu categories de la mateixa manera que el concepte d'animalitat s'aplica a l'home o al cavall —un no té més animalitat que l'altre—, o el concepte de blancor a la neu i a la càmfora —perquè l'una no té més blancor que l'altra. D'aquesta manera, seguint la idea anterior, podem concloure que la *ratio* o *intentio* de l'èsser té una unitat inferior a la unitat que atorga un concepte unívoc, però superior a la unitat d'un concepte equívoc.

En aquest context, en lloc d'equivocitat o d'univocitat, Avicenna parla d'*ambigüitat* o d'analogia —en funció de la traducció llatina que prenguem:

Postquam locuti sumus de his quae sunt entis et unitatis quasi species, nunc oportet loqui de his quae sunt eorum quasi proprietates et accidentia comitantia. Prius autem incipiemus de his quae sunt entis, et ex his primo de proprietate et posterioritate. Dico igitur quod quamvis prioritas et posterioritas dicantur multis modis, tamen fortasse conveniunt in uno secundum ambiguitatem, scilicet quia priori, in quantum est prius, aliquid est quod non est posteriori, sed nihil est posteriori quod non habeat id quod est prius.⁸⁰

Així és que, encara que la prioritat i la posterioritat es digui en diversos modes, tanmateix potser *convenen* en un de sol segons l'ambigüitat, ja que l'anterior, en la mesura que és primer, té quelcom que no té el posterior; però el posterior no té res que ja tingui l'anterior. Aquesta ambigüitat o *convenientia*, que s'aplica a un terme que s'atribueix a molts significants, permet relacionar o *convenir* termes que són a la vegada homònims i sinònims, sense ser plenament cap del dos. Conseqüentment, la *convenientia* ocupa un lloc intermedi entre l'homonímia i la sinonímia. Observem, però, que aquesta *convenientia* dels termes no implica només una relació semàntica, sinó que és una relació ontològica: la idea d'ambigüitat recull o conserva la participació de les coses denominades. Un exemple de terme ambigu és el terme *sa*, el qual deriva i fa referència a un origen primer o focus comú, la salut. En el cas de les categories, aquesta trobada o conveniència (*convenientia*), que s'estableix sota els auspicis d'una ambigüitat fonamental, té lloc en el concepte d'èsser. En aquest context, l'èsser és un concepte ambigu en la

79. AVICENNA, *PhP* I, 5, p. 40, lín. 45-48.

80. IB., I, 4, p. 184, lín. 1-10.

mesura que *convé* en primer lloc a la quiditat de la substància i, en segon lloc, a tot allò que ve després en un ordre de prioritats i posterioritat.

L'ambigüitat o *convenientia* d'Avicenna equival a l'homonímia en sentit ampli o feble exposada anteriorment, motiu pel qual és igualment traduïda i interpretada com una *analogia* quan s'aplica al problema de l'ésser: «L'ésser s'aplica a les categories per graus de més a menys, encara que sempre té el mateix significat; i aquest terme s'anomena *anàleg*». ⁸¹ D'aquesta manera, la filosofia d'Avicenna condueix a la desaparició de l'homonímia en sentit estricte o fort, ja que, a partir d'ell i sota el nom d'*aequivoca*, només es comprendrà l'homonímia en sentit ampli.

En aquesta desaparició també hi col·laborà el filòsof àrab Algatzell (Abu-Hàmid al-Ghazalí, 1058-1111), que proposà la classificació dels termes en la univocitat, l'equivocitat, la diversivocitat, la multivocitat i la conveniència. ⁸² Segons Algatzell, l'homonímia implica la conveniència de l'ésser a *multis et diversis*, a saber, a la substància i als accidents; mentre que la sinonímia implica la conveniència *indiferent* de l'ésser tant a la substància com a l'accident. A diferència d'Avicenna, Algatzell detalla la *convenientia* i afirma que ocupa l'espai entre l'homonímia i la sinonímia, sense ser ni l'una ni l'altra. La *convenientia* expressa la relació de derivació que s'estableix a partir d'un origen comú o focalització vers un mateix fi: la relació, per exemple, d'un terme homònim amb el seu primer (*sanum de sanitas*). ⁸³

Ara, en Avicenna, la proposta del qual condueix a un nou plantejament científic de la metafísica, ⁸⁴ l'ésser és una noció absolutament simple a la qual només s'oposa el no-res i que, en la seva extensió anàloga, conté i es predica de totes les coses que *són*. Així, es tracta de la noció més comuna de totes i, en conseqüència, abraça tot objecte de pensament, car tot allò *que és*, ja sigui determinat o no, és ésser. En aquest context, Avicenna afirma la preeminència intel·lectual

81. IB., I, 2, p. 115-116. La traducció és meua.

82. «Univoca sunt, ut haec *animal* convenit homini et equo secundum eandem intentionem *indifferenter*, sine magis et minus, sine prius et posterius. Animalitas enim omnibus istis eadem est. Similiter, *homo* convenit Petro et Iohanni [...] *Aequivoca* sunt, ut una dictio conveniens multis et diversis, ut *canis*, quod dicitur de latrabili et de caelesti sidere» (ALGAZELUS, *Logica*, p. 245).

83. «*Convenientia* sunt media inter univoca et aequivoca, ut *ens*, quod dicitur de substantia et accidente. Non enim est sicut haec dictio *canis*. Ea enim quae appellantur *canis* non conveniunt in aliqua significatione *canis*. Esse vero convenit substantiae et accidenti. Nec sunt sicut univoca. Animalitas enim aequae convenit equo et homini indifferenter et eodem modo. Esse vero prius habet substantia; deinde accidens, mediante alio. Ergo est eis esse secundum prius et posterius. Hoc dicitur *ambiguum*, eo quod aptatur ad hoc et ad hoc» (ALGAZELUS, *Logica*, p. 245). Cf. LONFAT, J. (2004: 69).

84. «Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius; prima autem est quidditati quae est in substantia, deinde ei quod est post ipsam. Postquam autem una intentio est ens secundum hoc quod assignavimus, sequuntur illud accidentalia quae ei sunt propria, sicut supra diximus. Et ideo eget aliqua scientia in qua tractetur de eo, sicut omni sanativo necessaria est aliqua scientia» (AVICENNA, *PhP* I, 5, p. 40, lín. 46-53).

de l'èsser, car és la noció que es presenta immediatament en el nostre intel·lecte i, a més, és la condició de possibilitat de tots els altres conceptes:⁸⁵

Dicemus quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, qua non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas, quae habet prima principia ex quibus ipsa provenit, et est alia ab eis, sed propter ea.⁸⁶

És a dir, diem que la cosa, l'èsser i el necessari —que són nocions primàries— són infosos en l'ànima per l'acte d'una primera impressió i no són adquirits a partir d'altres nocions més conegudes. Per tant, l'èsser no es demostra a partir d'altres nocions més conegudes, ja que aquestes nocions es determinen sempre en relació amb ell. De fet, l'èsser només es pot descriure pel seu nom, ja que és el primer principi de tota descripció. Tal com succeeix en relació amb la seva unitat, la prioritat o preeminència de l'èsser també es correspon amb una prioritat en l'ordre de la intel·lecció, això és, al seu estatut d'objecte primer de l'intel·lecte.⁸⁷ Avicenna fonamenta aquesta primacia de l'èsser en el paral·lelisme entre l'ordre del coneixement conceptual amb l'ordre de la demostració o estructura de la ciència demostrativa: tal com les proposicions d'una ciència s'han de reduir a un primer principi evident, també ho han de fer les concepcions de l'intel·lecte humà.

Cal fixar-se en la primacia conceptual que Avicenna atorga a la noció de *res* o cosa en el darrer passatge, car constitueix una noció fonamental en la història de la metafísica: el concepte de *res*, que no es troba en Aristòtil i que adquirirà un sentit filosòfic específic a partir del segle XIII,⁸⁸ es descriu generalment com l'element sobre el qual hom pot fer un judici de veritat. Ara bé, és més que això, ja que Avicenna li atorga un sentit ontològic primari —com a l'èsser— en la mesura que és la realitat determinada o quiditat (*certitudo*) per mitjà de la qual una cosa és.⁸⁹ Per tant, *res* significa la quiditat de la cosa, el *què* o l'*esse proprium*.

Per acabar, i tornant a la qüestió de la naturalesa i el subjecte de la metafísica, cal veure com Avicenna articula la distinció, que no es troba en Aristòtil, entre l'èsser comú que hem descrit

85. La tesi avicenniana de la primacia del concepte d'èsser —segons la qual l'èsser és la primera concepció de l'intel·lecte o primer conegut— fou represa per molts pensadors dels segles XIII i XIV, entre els quals els mateixos Enric de Gant, Tomàs d'Aquino i Duns Escot (cf. BROWN, S. F. [1965]).

86. AVICENNA, *PhP* I, 5, p. 39, lín. 31-32.

87. «Res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se» (AVICENNA, *PhP* I, 5, p. 31, lín. 1-2).

88. La noció de *res* és introduïda per Tomàs d'Aquino al seu comentari a la *Metafísica* (IV, 2) com una propietat transcendental; Duns Escot l'emprarà, sobretot, per caracteritzar la seva *scientia communis*. Sobre el concepte de *res* en la filosofia medieval dels segles XII i XIII, cf. HAMESSE, J. (1982), i, en la seva conceptualització transcendental, cf. AERTSEN, J. A. (2002).

89. «Sed res et quicquid aequipollet ei, significant etiam aliquid aliud in omnibus linguis; unaquaqueque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod forteses appellamus esse proprium» (AVICENNA, *PhP* I, 5, p. 39, lín. 34-35). Cf. AERTSEN, J. A. (2012: 86-90).

i la naturalesa divina. El filòsof àrab intenta respondre a la següent pregunta: com pot la metafísica considerar Déu sense ser-ne el subjecte?⁹⁰ En la doble descripció aristotèlica de la metafísica —és a dir, com una investigació tant de l'ésser en tant que ésser (*Met.* IV) com dels seus principis o primeres causes (*Met.* VI)—, Avicenna precisa que la metafísica estableix els principis de l'ésser com un atribut del seu subjecte o *consequentia*, ja que l'ésser pres de manera absoluta no té principi.⁹¹ D'aquesta manera, la metafísica considera la naturalesa divina, en termes lògics, com si es tractés d'un atribut de l'ésser en tant que ésser, el seu subjecte; paral·lelament, l'atribut de la naturalesa divina és la necessitat, en la mesura que és un ésser necessari per si mateix.

L'aportació del metge cordovès Averrois (Ibn Roshd, 1126-1198) en el debat sobre la naturalesa i el subjecte de la metafísica també és significativa.⁹² Averrois fou un influent comentador de l'obra aristotèlica, motiu pel qual passà a la història com el *Commentator*. L'obra escrita d'aquest exponent de la filosofia àrab occidental va circular pel món de la llatinitat a partir de l'any 1230. Encara que les seves aportacions en teologia i gnoseologia —vegeu, per exemple, sobre la unitat de l'intel·lecte humà— són d'un interès notable, per al nostre propòsit ens limitarem a exposar la seva contribució a la configuració d'una ciència de l'ésser. Averrois comentà la *Metafísica* d'Aristòtil i, a diferència d'Avicenna, afirmà que el subjecte de la metafísica són les substàncies separades o Déu, car és la primera causa del moviment de les esferes celestes. Aquesta afirmació respon al compromís que, a parer seu, la filosofia manté amb la teologia. Tanmateix, Averrois diferencià i delimità dos nivells de saber: el científic i el religiós, és a dir, el de la raó i el de la creença, de tal manera que se li atribueix el problema de la 'doble veritat'.

Seguint el llibre VI de la *Metafísica*,⁹³ per a Averrois l'objecte de la metafísica són les entitats immutables i totalment separades de la matèria. Aquestes substàncies, primeres i més nobles i universals que totes les altres, confereixen universalitat a la ciència metafísica. Averrois planteja la qüestió de la forma següent: la metafísica ha de revelar de quina manera les coses ascendeixen a les «seves causes primeres, que són les causes separades», és a dir, les causes remotes i immaterials de les coses sensibles.⁹⁴ En aquesta afirmació cal advertir dues coses: 1) Averrois no distingeix entre causes i principis, i 2) allò que existeix sense matèria només és la

90. Cf. AVICENNA, *PhP* I, 1, p. 2, lín. 13-14.

91. «Ad quod respondemus quod speculatio de principiis non est nisi inquisitio de consequentibus huius subiecti [...] ens autem in se absolute non habet principium» (AVICENNA, *PhP* I, 2, p. 13, lín. 50-51 i p. 14, lín. 60).

92. Per a una àmplia exposició de la filosofia d'Averrois i de la seva relació amb l'aristotelisme, cf. AERTSEN, J. A., ENDRESS, G. i BRAUN, K. (1999).

93. Cf. ARISTOTELES, *Met.* VI, 1029a 7-22.

94. «El objeto primario en esta ciencia estriba precisamente en la exposición de las cosas que aún nos quedan por estudiar, mediante el conocimiento de las causas últimas de los seres sensibles» (AVERROIS, *Compendio de Metafísica* I, n. 7, p. 7).

divinitat. Tanmateix, en el pensament averroïsta no s'estableix una reducció completa de la metafísica a la teologia, sinó que el filòsof àrab, en el seu compendi a la *Metafísica*, proposa una divisió tripartida dels continguts de la metafísica: 1) una ciència de la substància, i dels modes i causes de l'existència (llibre II);⁹⁵ 2) una ciència de les substàncies separades o Déu (llibre IV),⁹⁶ i 3) una ciència de rectificació o fonamentació dels principis de la física i de les matemàtiques (llibre V).⁹⁷ En aquesta descripció averroïsta és molt significativa l'omissió del contingut de tot el llibre IV de la *Metafísica* d'Aristòtil. Averroïes concep la filosofia com a quelcom eminentment físic, la qual només es prolonga en la metafísica. De fet, mentre atorga un paper fonamental a la física o coneixement de la naturalesa, el coneixement de l'ésser passa a un segon pla i es redueix a un estudi de les propietats essencials dels ens.

L'enfocament averroïsta al problema de la multiplicitat de significacions de l'ésser és diferent de l'aristotèlic i de les solucions d'altres comentadors àrabs. El cordovès, en el seu concís comentari a les *Categories*, classifica les realitats en equívoca, unívoca i denominativa⁹⁸ —obviant la classificació diversívoca i multívoca d'Alatzell. Averroïes ofereix un interpretació fidel a la doctrina de l'equivocitat *pros hen* aristotèlica, la qual descriu com un punt intermedi entre la pura homonímia i la sinonímia. L'equivocitat, afirma el cordovès, es dona quan diverses coses es relacionen diversament a un mateix *focus* però comparteixen el mateix nom.⁹⁹ L'homonímia, considerada així com una equivocitat *pros hen*, requereix un mínim de tres termes:

95. «La primera estudia los seres sensibles, en cuanto existentes, así como todos sus géneros, que son las diez categorías, y todo lo a ellos inherente» (AVERROIS, *Compendio de Metafísica* I, n. 10, p. 12).

96. «En la segunda se estudian los principios de la substancia, que son los seres separados, dando a conocer cuál sea el ser de éstos y relacionándolos con su primer principio, que es Dios» (AVERROIS, *Compendio de Metafísica* I, n. 11, p. 12).

97. «La parte tercera especula sobre las materias propias de las ciencias particulares, deshaciendo los errores en que acerca de ellos hayan incurrido los antiguos, cosa que tiene lugar en el arte lógica y en las otras dos artes particulares, que son: la física y la matemática» (AVERROIS, *Compendio de Metafísica* I, n. 12, p. 12-13).

98. «Inquit Aristoteles. Res, quarum nomina sunt aequivoca, sunt illae, quae nihil aliud habent commune, quam nomen solum: sed definitiu cuiuslibet earum, notificans eius essentiam, prout significat illud nomen aequivocum, est quidem diversa a definitione alterius habet enim definitionem sibi propriam unaquaeque earum: ut exempli gratia, hoc nomen *animal*, quod dicitur de homine picto et de homine rationali: quorum quidem definitiones sunt diversae, nihilque universale et commune eos coniungit, nisi nomen tantum: ut cum dicimus de ipsis simul quod sunt animalia. Res vero, quarum nomina sunt univoca, sunt quae idem obtinent nomen et commune, et definitiu, quae praestat earum essentiam, prout illud nomen significat, est quoque eadem: ut exempli causa, hoc nomen *animal*, quod dicitur de homine, et equo. Nam hoc nomen *animal* est commune eis, et definitiu eorum significat eandem essentia: hoc est quando dicimus, corpus nutribile sensitivum, quae est definitiu animalis. Res autem, quarum nomina sunt denominativa, sunt quae denominantur nomine alicuius affectus vel dispositionis, sed earum nomina discrepant a nomine illius affectus per casum: quia continent subiectum illius affectus, cum ipso affectu: ut denominatur fortis ab ipsa fortitudine, et prudens a nomine prudentiae» (AVERROIS, *CMitjàCat.*, 23F-23H).

99. «Et dicit *Et ens dicitur multis modis*, etcetera id est, et non aequivoca, sicut canis, qui dicitur de latrabili et marino; neque univoce, ut animal de homo et asino; sed est de nominibus, quae dicuntur de rebus attributis eidem, et sunt media inter unívoca et aequivoca» (AVERROIS, *CGranMet.*, 65D).

dos termes que comparteixen el nom, i un terme primer del qual provenen i a partir del qual es denominen els altres dos. Per exemple, dos termes homònims són *cos sa* i *orina sana*, que tenen una relació real amb la salut, de la qual participen i a partir de la qual es denominen *sans*. En aquest marc, el terme primer o focus de referència desenvolupa diverses funcions, ja que és agent, fi i subjecte a la vegada. A partir d'aquesta diversitat de rols i emprant els mateixos exemples que Aristòtil, Averrois estableix una divisió tripartida de la relació *pros hen*, és a dir, una divisió tripartida de les coses dites de manera múltiple en relació amb un primer:

Et dicit *quoddam enim dicitur sanum*, etcetera id est quaedam enim dicuntur sana, quia attribuuntur sanitati hoc modo, scilicet quia conservant sanitatem; sicut dicimus quod exercitium est sanum, quia conservat sanitatem: et quaedam attribuuntur sanitati, quia faciunt sanitatem, sicut dicimus quod potio accepta est sana; et similiter dicimus sanum signum, quid nunciat sanitatem [...] Et cum adduxit ea, quae attribuuntur uni fini, induxit exemplum etiam de rebus, quae attribuuntur uni agenti et dicit *Et similiter attribuitur esse medicum medicinae*, id est et similiter omne adiuvens actionem medicinae attribuitur medicine. Et intendebat per hoc declarare, quod attributa ei, aut attribuuntur eidem fini, aut eidem agenti, aut eidem subiecto, sicut novem praedicamenta substantiae.¹⁰⁰

Així, Averrois determina que l'atribució del terme *sa* a la salut i del terme *mèdic* a la medicina il·lustren respectivament l'atribució a un fi —la salut és el fi de tot allò *sa*— i l'atribució a un agent —la medicina és la causa agent de tot allò *mèdic*. En aquest context, l'atribució del terme *ésser* a la substància i a la resta de categories o accidents pertany a l'atribució al subjecte. En altres paraules, els diversos sentits del terme *ésser* s'atribueixen a un únic focus que actua com a subjecte i que és, en la filosofia d'Averrois, aquell que els confereix unitat. D'aquesta manera, la subclassificació averroista de l'homonímia en funció del rol que desenvolupa el primer terme o focus de referència, afegeix una tercera i nova relació: l'atribució al subjecte.

L'atribució o referència a un focus comú o primer terme de les coses que comparteixen nom es correspon amb una dependència ontològica que, en la traducció llatina de la *Metafísica* i en el mateix comentari d'Averrois, s'anomena analogia o *attributio*.¹⁰¹ Encara que Averrois no l'integri en la seva classificació, l'*attributio* o analogia funda una tercera classe de relació entre termes, conceptes i coses, que es situa entre l'equivocitat i la univocitat. L'analogia, que constitueix un model de predicació de la realitat, s'estableix quan dues o més coses comparteixen nom però cada una d'elles té un concepte o una definició pròpia (*ratio*), les quals mantenen una certa relació entre sí. Averrois aplica aquest model predicatiu a la noció *ésser*, ja que tant les substàncies com els accidents s'anomenen *ésser*, però tenen definicions o *rationes* diferents i

100. AVERROIS, *CGranMet.*, 65F-65H.

101. «Deinde dicit *Et scientia, quae est scientia in rei veritate*, etcetera id est et manifestum est, quod vera scientia in talibus rebus, quae dicuntur per attributionem, est scientia primi, quod est in illo genere, per cuius continuationem cum aliis attribuuntur illa alia ei, et a suo nomine denominantur» (AVERROIS, *CGranMet.*, 65D-66F).

relacionades entre si en termes de continència: la definició d'accident conté la definició de substància ja que, mentre una substància és quelcom autosuficient, l'accident és quelcom inherent.

En aquest dependència de l'accident respecte de la substància, Averrois proposa concebre els accidents com un cas o una flexió de la substància, idea que constitueix una gran aportació del metge cordovès.¹⁰² D'aquesta manera, la substància es considera l'únic subjecte ontològic autèntic i veritable, del qual l'accident és una simple derivació o inflexió i constitueix un ens sense ple exercici. Aquesta forta relació de dependència condueix a afirmar, consegüentment, que la unitat d'atribució o analogia per l'atribució a un primer s'estableix segons l'anterior i el posterior.

Per acabar, convé senyalar que la noció d'*attributio* o analogia, esdevindrà fonamental en la fundació de la teoria de l'analogia *attributionis* del segle XIII.¹⁰³ De fet, entre les aportacions d'Averrois a la història de la filosofia, destaca la seva influència en l'àmbit terminològic, per la qual cosa algunes de les seves denominacions s'integraren en els debats escolàstics dels segles XIII i XIV. Tanmateix, l'apreciació terminològica d'Averrois sobre la noció d'*attributio* prové de l'*Isagogé* de Boeci, autor de la traducció llatina de l'*Organon* aristotèlic més llegida a l'edat mitjana.

1.2 LA METAFÍSICA A L'EDAT MITJANA¹⁰⁴

1.2.1 La teoria dels transcendents¹⁰⁵

Hem vist com Avicenna i Averrois personifiquen, en certa manera, dues visions o interpretacions diverses del problema de la naturalesa i del subjecte de la metafísica tal com Aristòtil l'exposà en la *Metafísica*. Mentre Avicenna recull la visió ontològica de la filosofia primera presentada en el llibre IV, Averrois pren la comprensió teològica de la mateixa disciplina, exposada en el llibre VI. Aquesta diversitat d'aproximacions a un mateix problema es repetí, de nou, al llarg de l'edat mitjana. La lectura del corpus aristotèlic i, especialment, de la *Metafísica*, conduí els pensadors medievals del primer quart del segle XIII a reflexionar entorn l'estatut de la *scientia* metafísica i del seu *subiectum*.¹⁰⁶ Aquesta exegesi s'emmarca en la confluència del pensament filosòfic grec

102. «Cum declaravit, quod hoc nomen ens significat substantiam, et accidentia substantiae, quae sunt nomen praedicamenta, intendit declarare, quod hoc nomen ens principaliter et simpliciter significat praedicamentum substantiae, et secundario et determinante, scilicet relative ad substantiam, alia praedicamenta accidentium, quae non dicuntur esse, nisi quia accidunt enti, quod est ens per se, scilicet substantiae» (AVERROIS, *CGranMet.*, 153F-153G)

103. Vegeu la nota 44 d'aquest capítol.

104. Per a una introducció a la filosofia medieval en la seva amplitud, cf. MENSA I VALLS, J. (2012), SARANYANA, J. I. (2007), FLASCH, K. (2006), BEUCHOT, M. (1994) i DE LIBERA, A. (1993).

105. Sobre la teoria dels transcendents en l'edat mitjana, vegeu els estudis de AERTSEN, J. A. (1991, 1999 i 2012) i GRACIA, J. E. (1992).

106. En filosofia medieval, els termes *subjecte* i *objecte* tenen connotacions diverses d'aquelles que els atribueix la filosofia moderna: *subiectum* expressa tot allò que està contingut en una ciència, de manera que

nouvingut i la teologia cristiana, adquirida i assumida per l'estudi dels Pares de l'Església. L'articulació d'aquestes dues disciplines i modes d'estructurar la realitat constituí un problema per als escolàstics, que es traduí, com veurem, en una notable diversitat d'aproximacions a la ciència metafísica i al seu subjecte.

Tal com hem vist a propòsit d'Aristòtil, la conceptualització de la filosofia primera o metafísica es vincula directament amb la concepció i articulació del primer principi. Al llarg de l'escolàstica, i seguint les propostes dels comentaristes àrabs, el primer principi s'identificà fonamentalment amb Déu o amb l'ésser, però també amb tot dos alhora. La metafísica, de fet, es definí com l'estudi de l'ésser i les seves causes i principis, és a dir, Déu i les substàncies separades. Aquesta afirmació obligava a articular la relació entre un discurs filosòfic entorn l'ésser en tant que ésser i fonamentat en la raó, i el discurs teològic sobre l'ésser diví i fonamentat en la revelació. En aquest sentit, Kurt Flasch afirma que, a partir dels darrers anys del segle XIII, «la intensa recepció d'Aristòtil obligà a demanar-se si calia donar prioritat a Agustí [d'Hipona] més que no pas al filòsof grec».¹⁰⁷ La congregació i l'intent de conciliació de la filosofia aristotèlica amb el missatge revelat produí, al llarg de la baixa edat mitjana, un ampli ventall de conceptualitzacions de la metafísica i del seu subjecte, les quals bregaven amb el binomi ontologia-teologia. Per a Albert el Gran i Tomàs d'Aquino, per exemple, tot i afirmar l'*esse* o ésser com a primer principi metafísic, Déu és la causa del subjecte de la metafísica;¹⁰⁸ en canvi, Roger Bacon o Gil de Roma conceben Déu com un més entre els múltiples subjectes de la metafísica,¹⁰⁹ i, finalment, d'altres escolàstics pensen que Déu forma part del subjecte de la metafísica, entre els quals podem citar Alexandre d'Alexandria, Siger de Brabant, Enric de Gant o el mateix Duns Escot.¹¹⁰

En l'estudi de les consideracions metafísiques dels pensadors escolàstics cal atendre, també, un dels seus punts en comú més fonamentals: els *transcendentia* o teoria dels transcendentals, la qual fou introduïda a Occident al llarg del segle XIII i sistematitzada posteriorment per Francisco Suárez (1548-1617).¹¹¹ Aquesta teoria neix de la lectura del llibre IV

és un aspecte de la *scientia* relacionat amb el seu contingut, mentre que l'*obiectum* de la ciència es refereix a les coses en la mesura que són intel·ligibles o cognoscibles per l'intel·lecte humà. Quelcom similar succeeix amb el terme *ciència* (*scientia*), que en escolàstica designa l'estat mental o *habitus* que motiva o conclou una demostració, de manera que té un significat molt més específic que no pas en el món modern.

107. Cf. FLASCH, K. (2006: 434).

108. En aquest sentit, veure la breu exposició de ZIMMERMAN, A. (1965: 147-180).

109. Cf. ZIMMERMAN, A. (1965: 120-124 i 131-147).

110. Cf. ZIMMERMAN, A. (1965: 180-201 i 237-274). Igualment, per a una introducció de la qüestió del subjecte-objecte de la metafísica en el pensament medieval, cf. PORRO, P. (2005).

111. Durant la primera meitat del segle XII, per exemple, Felip el Celler (ca. 1160-1236), en la seva *Summa de Bono*, amplià el model aristotèlic dels transcendentals al *verum* i al *bonum*. Posteriorment, Alexandre d'Hales (ca. 1183-1245), en la *Summa theologica*, es referí als transcendentals com a *primeres impressions* i els connectà amb la Trinitat. Bonaventura da Bagnoregio (ca. 1217-1274), que recollí aquesta connexió entre els transcendentals i la Trinitat, els atribuï a les tres persones divines. Albert el Gran (ca. 1200-1280), per la seva banda, també afirmà que la filosofia primera tracta dels *prima* i dels *transcendentia*.

de la *Metafísica* d'Aristòtil i, per tant, parteix de la identificació de la metafísica amb el discurs de l'ésser en tant que ésser (*to on hē on*). Aquesta noció aristotèlica, també anomenada *ens qua ens*, *ens in quantum ens*, *ens ut sic*, *ens ut ens* o *ens per se* en les diverses expressions escolàstiques, fa referència a l'ésser en general, comú i independent de qualsevol tipus particular d'ésser.

La teoria dels transcendentals afirma, en primer lloc, que aquest ésser en tant que ésser té atributs, característiques o propietats (*proprietates* o *passiones*)¹¹² que, en un model predicatiu, fan referència a tot allò que s'afirma o es nega del subjecte d'una proposició —motiu pel qual els escolàstics també anomenen conceptes o predicats els *transcendentia*, car també constitueixen una manera de parlar o de pensar. Tanmateix, els autors escolàstics diferenciaren diversos tipus d'atributs o elements que poden desenvolupar la funció d'atribut, a saber, l'espècie, el gènere, les diferències específiques, les propietats i els accidents.¹¹³ Per exemple: Sòcrates és un ésser humà (espècie), animal (gènere), racional (diferència), amb la capacitat de riure (propietat) i amb el nas xato (accident). Tanmateix, tal com ja notà Aristòtil,¹¹⁴ l'ésser no és ni un gènere ni una espècie a la qual es puguin atribuir predicats genèrics o específics, ni diferències ni propietats; d'altra banda, considerar les propietats o *passiones* de l'ésser com a accidents implicaria acceptar que el modifiquen d'una manera insignificant, quelcom que contradiu la mateixa idea d'atribució. Amb tot, el pensament transcendental sorgeix en aquest quadre teòric, que, com hem vist, és força problemàtic.

En segon lloc, la teoria dels transcendentals identifica els transcendentals amb l'ésser i els seus atributs, que, lluny de ser meres característiques d'un subjecte, configuren els principis

Tanmateix, no fou fins al segle XVI que s'escriguren tractats sistemàtics sobre els transcendentals, com el *Tractatus de transcendentibus* de Crisòstom Javelli (1470-1538).

112. «Enti in quantum est est quaedam propria, et ea sunt de quibus est philosophi perscrutari veritatem» (ARISTOTELES, *Met.* IV, 1004b 15), és a dir, l'ésser en tant que ésser té certes afeccions pròpies que són aquelles sobre les quals el filòsof investiga la veritat.

113. «Specific differences are part of the *definiens* of a definition and distinguish a species from other species within a larger generic class. Generic predicates identify the class to which the species belong, indicating what the members of the specific class in question have in common with members of other specific classes all of which belong to the same generic class. Specific predicates identify the immediate class to which an individual thing belongs and are unpacked in the *definiens* of a definition in terms of genus and specific difference. Proprieties are not part of a definition but nonetheless always accompany the members of the species. They are not essential in the sense that, unlike the genus and specific difference, they are not part of the essence of a thing as expressed by its definition. But properties are implied by the essence; they necessarily characterize the members of the species in question. Finally, accidents are neither part of the definition of a species nor do they always accompany the members of the species. As such, accidents are not necessary for a thing's existence; they are not required for a thing to be the type of thing it is; and they are not implied by the essence» (GRACIA, J. A. [1992: 114]).

114. «Non est autem possibile genus existentium unum esse neque unum neque ens. Nam necesse differentias cuiuslibet generis et esse et unam esse quamlibet, impossibile autem praedicari aut species (generis de propriis) differentiis aut genus sine suis speciebus, quare si unum genus aut ens, nulla differentia nec unum nec ens erit» (ARISTOTELES, *Met.* II, 998b 22-27).

subjacents de tot allò que és. Cal advertir, en primer lloc, que els transcendentals compareixen en la reducció gnoseològica del contingut de l'intel·lecte a conceptes absoluts, irreductibles i evidents per si mateixos. En el context de la recepció del *corpus aristotelicum* i de la reflexió sobre el fonament de la filosofia i de la teologia cristiana, els pensadors escolàstics es preguntaren per les primeres coses conegudes per l'intel·lecte humà, aquells primers principis que constituïrien la condició de possibilitat de tota reflexió filosòfica. La resposta els conduí a afirmar els *transcendentia*, els quals, dins d'una síntesi teològica, permeten reconstruir la filosofia primera. En aquest sentit, els transcendentals són els elements amb els quals s'acaba tota anàlisi intel·lectual, motiu pel qual també s'anomenen primeres intencions, *prima o communissima*. Com a tals, els transcendentals caracteritzen la realitat i, estenent-se i transcendent les categories, que són les divisions de l'ésser, van més enllà d'una simple relació de proposicions.

A pesar de la importància del pensament transcendental en l'escolàstica,¹¹⁵ els seus filòsofs debateren intensament sobre el nombre, la identitat i l'estatut ontològic dels transcendentals, l'estudi dels quals permet establir les bases per comprendre la realitat. L'u (*unum*), la veritat (*verum*) i la bondat (*bonum*) foren els *transcendentia* més acceptats, encara que alguns autors, com Bonaventura da Bagnoregio, Tomàs d'Aquino i Duns Escot, també hi afegiren la bellesa (*pulchrum*), el quelcom (*aliquid*) i la cosa (*res*). Tot i que, des d'un principi, la filosofia ha reflexionat sobre l'ésser, la unitat, la veritat o la bellesa, en l'escolàstica s'estudiaren aquestes nocions en els termes indicats, de manera sistemàtica i en la mesura que estan interrelacionats.

En aquest sentit, cal presentar un darrer punt de la teoria dels transcendentals: la convertibilitat.¹¹⁶ Els atributs de l'ésser en tant que ésser són convertibles i coextensionals amb l'ésser, en la mesura que tot el que *és*, també *és* u, ver i bo. Igualment, tot allò que *és* u també *és* ésser, ver i bo, i així successivament. Encara que l'ésser és primari, la noció de convertibilitat és especialment important en la descripció aristotèlica de la proximitat entre l'ésser i la unitat: l'ésser i l'u són el mateix perquè es corresponen i s'impliquen un a l'altre com el principi i la causa, però no comparteixen la mateixa definició o enunciat (*ratio*).¹¹⁷ Per aquest motiu, els comentaristes

115. La teoria dels transcendentals és fonamental, per exemple, en la metafísica escotista, en la qual s'identifiquen els transcendentals amb l'objecte de la metafísica: «Necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* Prol. [OPh III, 9]). Alguns experts afirmen que la teoria dels transcendentals és, de fet, el nucli de la filosofia medieval (cf. AERTSEN, J. A. [2003: 32]).

116. La noció de convertibilitat o concuminat ja apareix en la *Metafísica* d'Aristòtil, emprada en la negació de la identitat de l'ésser i la unitat: «Etenim si non idem, sed est aliud, convertitur quidem. Unum enim ens aliquo modo, et ens unum» (ARISTOTELES, *Met.*, XI, 1061a 17-18), això és, tot i que l'ésser i l'u són diferents —és a dir, no són la mateixa cosa—, almenys es converteixen, perquè l'u és també d'alguna manera ésser, i l'ésser és d'alguna manera u. Aquesta noció prové de la teoria de la predicació aristotèlica i significa que la relació entre el subjecte i el predicat permet que dos termes siguin intercanviables en una proposició.

117. «Si igitur ens et unum idem et una natura, quia se adinvicem consequuntur ut principium et causa, sed non ut una ratione ostensa. Nihil autem differt, nec si similiter suscipimus, sed et prae opere magis.

àrabs es referiren a l'èsser i a la unitat amb la fórmula següent: «idem in subiecto (o secundum rem) differunt rationem», això és, el mateix en la realitat, però divers en el concepte. En aquesta descripció podem identificar el concepte d'homonímia: l'homonímia del concepte d'u es basa en l'homonímia del concepte d'èsser.¹¹⁸ D'altra banda, seguint la correspondència aristotèlica entre la veritat i l'èsser, i la falsedat i el no-èsser,¹¹⁹ la teoria dels transcendentals també identifica la veritat amb una propietat de l'èsser. Així, en la mesura que cada cosa *és* respecte de l'èsser, també *és* respecte de la veritat.¹²⁰

Per acabar, convé assenyalar que el pensament transcendental també proporcionà, per primera vegada a la història, un fonament metafísic a la reflexió sobre els atributs divins. De fet, les implicacions del pensament transcendental en l'escolàstica foren, fonamentalment, de caràcter teològic, car s'identificaren els noms de Déu amb els transcendentals. En la tradició neoplatònica i augustiniana, que també identifica Déu amb un ésser—seguint el passatge bíblic «Ego sum qui sum» (Ex., 3, 14)—, la teoria dels transcendentals permeté explicar el gran dogma cristià de la Trinitat, segon el qual Déu és una substància (sc. subjecte) i, a la vegada, té tres persones (sc. atributs). En aquest context, els transcendentals també incidiren en l'àmbit de la moral, car permeteren reconceptualitzar el Bé (*bonum*)¹²¹ i el Mal.

Per les raons que acabem d'exposar, la teoria dels transcendentals esdevingué el centre d'atenció del discurs filosòfic modern. De fet, el transcendentalisme dels primers filòsofs moderns i el seu gir epistèmic es fonamenta en les propostes de l'escolàstica tardana de la qual ens ocuparem. És més, en la *Crítica a la raó pura*, Kant proposa una filosofia transcendental en clau

Idem enim unus homo, et ens homo et homo: et non diversum aliquid ostendit secundum dictionem repetitum ipsum est homo, et homo, et unus homo. Palam autem quia non separantur nec in generatione neque in corruptione. Similiter autem et in uno. Quare palam quia additio in his idem ostendit: et nihil aliud unum prater ens. Amplius autem cuiuscumque substantia unum est non secundum accidens, similiter et quod ens aliquid. Quare quotcumque unius sunt species, tot entis» (ARISTOTELES, *Met.* IV, 1003b, 23-35). A propòsit de la noció de *ratio*, cal avançar que, segons el model semàntic estès a partir del tomisme, la *ratio* que significa un nom és allò que l'intel·lecte concep d'una cosa i significa, per mitjà d'un terme o signe, allò que aquesta cosa representa.

118. «Nec unum genus contingit esse propter easdem causas, propter quas quidem nec ens nec substantiam. Adhuc autem similiter in omnibus necesse est se habere. Dicuntur autem aequaliter ens et unum. Ergo, quoniam in qualitatibus est aliquid quod unum et aliqua natura, et similiter in quantis, palam quia et totaliter quaerendum quid quod unum, quemadmodum et quid ens, tamquam non sufficiens quod hoc ipsum ipsius natura» (ARISTOTELES, *Met.* X, 1053b 22-29). Cf. ARISTOTELES, *Physica*, 186b 6-8.

119. «Quoniam autem ens dicitur et non ens, hoc quidem secundum figures categoriarum, illud vero secundum potentiam aut actum horum, aut contraria. Hoc autem maxime proprie aut verum aut falsum» (ARISTOTELES, *Met.* IX, 1051a 34-37).

120. «Quare unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad veritatem» (ARISTOTELES, *Met.* II, 993b 30-31). En l'escotisme, aquesta idea inaugurarà un distinció fonamental entre l'àmbit de la intencionalitat i la lògica, i l'àmbit de la metafísica. De fet, la proposta escotista esdevindrà clau en l'articulació d'aquests dos plans.

121. Sobre el *bonum* com a transcendental en el segle XIII, cf. McDONALD, S. (1992).

epistemològica, car *transcendental* es vincula amb el mode de conèixer els objectes *a priori*. D'aquesta manera, els transcendentals esdevenen les condicions lògiques de l'experiència.¹²²

1.2.2 La teoria medieval de l'analogia de l'ésser¹²³

La teoria escolàstica dels transcendentals és fonamental per dibuixar el marc de significat de la proposta escotista i, concretament, la importància de la doctrina de la univocitat de l'ésser. Tanmateix, per comprendre-la i copsar el seu pes en la història del pensament, esdevé indispensable estudiar el concepte d'analogia que es configurarà al llarg dels segles XIII i XIV. L'analogia es plantejà com una solució a l'aporia aristotèlica de la multiplicitat de significacions de l'ésser i determinà el desenvolupament de la metafísica des del neoplatonisme fins a les *Disputationes metaphysicae* de Suárez.

La teoria medieval de l'analogia aplicada al concepte d'ésser recollirà molts dels elements que hem tractat a propòsit de la teoria aristotèlica dels *pros legomena* i dels *convenientia* dels filòsofs àrabs. Així, tal com s'ha indicat més amunt, l'analogia també configura una altra eina d'estructuració de les coses, dels conceptes i dels noms, és a dir, de la realitat. Observem, tanmateix, que la identificació de l'analogia amb un principi d'ordenació de l'univers prové del teòleg del segle V de la nostra era, Pseudo-Dionís l'Areopagita. En la seva concepció de teofania, Pseudo-Dionís entengué l'analogia com la mesura o proporció per la qual les criatures participen de les virtuts divines, les quals els confereixen primerament l'ésser i, després, les seves perfeccions. D'alguna manera, l'analogia és la capacitat que té cada ens per participar del primer ésser o Déu, que és el fi de tota criatura.¹²⁴

La noció de participació, igualment, també es troba en autors neoplatònics com Procle, que postulà una jerarquia entre els elements que formen la realitat i que participen d'una manera més o menys completa de l'ésser primer o u, més complet i perfecte que la resta. Aquesta participació a una forma compartida instaura un principi d'ordre i mesura que Procle anomenà *analogia* i, en funció del grau de perfecció que rebin del primer, permet enllaçar tots els elements de la jerarquia i establir, així, un principi d'unitat. Alexandre d'Afrodísies, per la seva part, fou l'encarregat d'introduir un ordre d'anterioritat i posterioritat en la relació de dependència de les categories amb la substància, que detallarem a continuació.

Ara bé, en la formulació de l'analogia com a solució a la multiplicitat de sentits de l'ésser en el context medieval convé destacar l'aportació d'Albert el Gran (1206-1280). En relació directa

122. Sobre la relació del pensament transcendental amb la metafísica moderna, cf. HONNEFELDER, L. (2003) i FLASCH, K. (1973: 105-152). Per a una exposició més general però rigorosa del desenvolupament de la metafísica des de la baixa edat mitjana fins a la modernitat, cf. PASNAU, R. (2011).

123. Per a aquesta exposició he tingut especialment en compte els estudis de DI LISO, S. (2005); LONFAT, J. (2004); COURTINE, J.-F. (1999) i (2005), i DE LIBERA, A. (1989). Per a la teoria de l'analogia medieval en una perspectiva històrica, cf. també els estudis de ASHWORTH, E. J. (2008 i 2013).

124. Per a un estudi de l'obra de Pseudo-Dionís, cf. ROQUES, R. (1983).

amb els *convenientia* i reprenent el vocabulari de Boeci, Albert fou el primer escolàstic a emprar el terme *analogia* arran de la interpretació del llibre IV de la *Metafísica*, sobre la unitat de la ciència de l'ésser.¹²⁵ En el context de l'exegesi aristotèlica, el filòsof concep l'analogia com un punt intermedi entre l'equivocitat i la univocitat, i la interpreta en termes de proporció (*proportio*). La teoria de l'analogia o proporció d'Albert el Gran confereix unitat als múltiples sentits d'un terme gràcies a la relació que mantenen amb un terme primer i focal segons l'anterior i el posterior:

Analogia autem sunt proportionaliter dicta, ut Arabes dicunt, convenientia: et sunt media inter univoca et aequivoca, quae sunt imposita diversis secundum esse et substantiam per respectum ad unum cui proportionantur, sicut ens, quod dicitur de substantia primo et principaliter, et de accidente secundario, quia est aliquid entis: et quantitas dicitur ens, quia est mensura entis; et qualitas dicitur ens, quia est dispositio entis.¹²⁶

Tanmateix, Albert el Gran distingeix tres modes d'analogia o proporcions que regulen l'ús dels termes anàlegs: 1) per la seva relació amb un subjecte (*proportio ad unum subiectum*), mode que s'aplica al terme *ésser*, que és anàleg en virtut de la seva relació amb la substància, és a dir, amb el subjecte de tot allò que és; 2) per la seva relació amb un acte (*proportio ad unum efficiens actum*), mode que s'aplica al terme *mèdic*, per exemple, perquè tant el metge com els instruments mèdics *curen*, i 3) per la seva relació amb un fi (*proportio*), que s'aplica, per exemple, al terme *sa*, perquè animal, medicina, beguda i orina es diuen *sans* en virtut de la seva relació amb la salut. Gràcies al tercer mode, Albert el Gran postula una unitat o comunitat entre els transcendentals —és a dir, entre l'ésser i la unitat— que és diversa a la comunitat que estableix el gènere o l'espècie. Així és que els transcendentals mantenen una relació anàloga en termes de *proportio*, és a dir, pel seu vincle a un fi (sc. l'ésser).

Albert el Gran va distingir, també, entre un tipus d'analogia filosòfica i un tipus d'analogia teològica, que anomenà *univocatio analogiae* i que definí en el seu comentari a l'obra *De divinis nominibus* de Pseudo-Dionís l'Areopagita.¹²⁷ En aquesta obra, Albert discuteix l'ordre dels noms divins des d'una perspectiva essencialment teològica, de manera que aquest ordre està determinat per una perspectiva causal: només podem anomenar Déu en la mesura que és causa i no per allò que és en si. Ara bé, aquesta causalitat és una causalitat *per similitudinem*, que estableix una

125. «Adhuc autem voci significative ad placitum secundum quod est in intellectu quaerentis scientiam ignoti per notum, accidunt quinque, scilicet quod sit univoca, et quaedam diversivoca, quaedam autem multivoca, etiam quaedam aequivoca, quaedam vero analogia sive proportionata, quae apud Arabes vocantur convenientia» (ALBERTUS MAGNUS, *SuperPorph.*, tract. I, cap. 5, p. 11a). En el tercer capítol de la seva obra *De Bono*, editada l'any 1951 per l'*editio coloniensis*, Albert el Gran també exposa el model predicatiu de l'analogia per parlar de la comunitat especial de l'ésser.

126. ALBERTUS MAGNUS, *SuperPorph.*, tract. I, cap. 5, p. 11b.

127. Per a un estudi d'aquesta obra i de la noció d'analogia que s'hi exposa, cf. RUELLO, F. (1963).

comunitat o *convenientia* entre la causa (o Déu) i allò causat (o la criatura). Però quin tipus de comunitat estableix la relació causal entre Déu i la criatura? Albert respon que els atributs de la causa, que són els noms divins, es diuen unívocament d'allò causat, però en una *univocatio analogiae*, la qual es troba entre la sinonímia o univocitat i l'homonímia àmplia o analogia. Les coses causades (o creades) emanen de Déu com d'una causa unívoca, però participen en el seu atribut en una relació d'analogia.¹²⁸ Per tant, Albert el Gran combina la univocitat i l'analogia distingint dues causalitats o relacions causals: una en la qual el nom o forma específica es predica unívocament de la causa (o Déu) i de l'efecte (o criatura), i una altra en la qual la forma es predica en un ordre d'anterioritat i posterioritat, és a dir, segons l'analogia, a partir d'una relació de participació i semblança graduals. Aquesta noció de participació, que tractarem més endavant a propòsit de Tomàs d'Aquino, és fruit de la interpretació de l'equivocitat *pros hen* aristotèlica en termes de causalitat.

Per tant, la proposta d'Albert el Gran construeix, en últim terme, una teoria de l'analogia al voltant de la possibilitat d'un coneixement natural de Déu. De fet, aquesta possibilitat és la postrema preocupació de molts filòsofs i teòlegs de la baixa edat mitjana, tals com Tomàs d'Aquino o Enric de Gant, els quals articularen els seus discursos entorn la noció d'analogia. El filòsof de Gant, de fet, establirà que el coneixement natural de Déu s'obté per mitjà del coneixement de l'ésser concebut en termes d'analogia. Tanmateix, per a altres pensadors escolàstics, com Duns Escot, la doctrina de l'analogia de l'ésser aplicada al coneixement de Déu resulta insuficient sense un cert innatisme de la idea d'ésser o sense la intervenció de la il·luminació divina d'Agustí d'Hipona.

D'altra banda, la noció de l'*univocatio analogiae* d'Albert el Gran es vincula amb l'estesa teoria de l'analogia de l'atribució que proposaren molts escolàstics al llarg del segle XIII en el marc de la conceptualització de la naturalesa i el subjecte de la metafísica. Més enllà de Tomàs d'Aquino i Enric de Gant, escolàstics com Richard de Conington (†1330),¹²⁹ Thomas Sutton (†1315)¹³⁰ i Gerard de Bologna (†1317)¹³¹ afirmaren el concepte anàleg d'ésser entorn la noció d'atribució, la qual fou definida pel filòsof i teòleg Pere Auriol, en el seu comentari a les *Sentències* amb les paraules següents:

Conceptus entis [...] dicit actu rationes plures. Dicit enim per prius rationem substantiae; alia vero per attributionem; et dicit quamlibet sub propria ratione, non sub aliqua communi in qua convenient. Est tamen conceptus disiunctivus, non copulativus. Unde, cum dicitur de aliquo quod sit ens, statim

128. «De attributis enim causae secundum, quod non aequivoce, sed univoce dicuntur de causatis, sed tali univocatione qualis potest esse ibi, quae est analogiae [...] Nominatur enim his nominibus per hae quae sunt in nobis ab eo sicut a causa univoca» (ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 1, n. 1).

129. Cf. BROWN, S. F. (1966).

130. Cf. PRZEZDZIECKI, J. (1959) i SCHMAUS, M. (1957).

131. Cf. BROWN, S. F. (1965 i 1984).

concipitur quod est substantia vel quantitas vel qualitas, et sic de aliis propriis rationibus entium, non quod aliqua communis concipiatur.¹³²

Segons aquesta teoria, l'analogia s'entén com una relació per atribució dels diversos conceptes del terme anàleg en un ordre d'anterioritat i posterioritat. Així, el terme *ésser*, que no té una única *ratio* o significat, expressa en acte i de manera disjuntiva diverses *rationes* o significats d'acord amb un ordre de prioritat i posterioritat. Seguint la concepció aristotèlica, *ésser* expressaria de manera prioritària la *ratio* de substància, i només per atribució a ella expressaria també les *rationes* dels accidents. La substància es connota, en aquest context aristotèlic, amb els substantius de permanència, eternitat, immutabilitat i immobilitat, mentre que l'accident es connota amb els de canvi i determinació. Ara bé, *ésser* significaria la substància i l'accident d'acord amb el seu propi concepte o *ratio*, i no d'acord amb una *ratio* comuna a ambdós. Aquesta idea es fonamenta, en darrer terme, en un principi epistemològic: hom concep les coses de les quals parla immediatament com una substància, com una quantitat, com una qualitat, etc., sense concebre cap tipus de *ratio* comuna a totes elles. Consegüentment, en les propostes d'aquests autors, el concepte d'ésser es comprèn com un concepte disjuntiu.¹³³

Observem que aquesta concepció de l'analogia és una reelaboració de la unitat focal o unitat de referència dels diversos sentits de l'ésser postulada per Aristòtil en la seva voluntat de construir una ciència de l'ésser en tant que ésser. De fet, durant l'escolàstica del segle XIII, la teoria de l'equivocitat aristotèlica s'interpretà en clau de pertinença formal dels termes en joc a un únic concepte anàleg i denominativament comú a tots ells. Concebut en aquests termes, l'ésser es troba formalment present en cada un dels seus conceptes anàlegs (sc. de tot allò que *és*), de manera que en constitueix la unitat i base comunes. Gerard de Bologna, per exemple, caracteritzà la unitat d'atribució com a «simpliciter plura vel multa, secundum quid autem unum»,¹³⁴ és a dir, els significats de l'ésser separadament són molts, però n'és un en si mateix. L'afirmació d'aquesta unitat o comunitat d'ésser permet postular un cert vincle també entre els conceptes de Déu i de criatura o, en la seva traducció categorial, entre la substància i l'accident. Aquest vincle, tot i que és conceptual, s'entengué sovint en termes de dependència del segon (sc. la criatura o l'accident) respecte al primer (sc. Déu o la substància).

Tanmateix, afirmar aquesta comunitat d'ésser condueix a dues conseqüències, la primera de les quals és inconcebible en el context escolàstic en el qual ens trobem: 1) afirmar un concepte

132. PETRUS AUREOLI, *Scriptum super primum Sententiarum*, cap. II, p. 483. Sobre Pere Auriol i la seva teoria de l'analogia, cf. BROWN, S. F. (1965)

133. Cf. BROWN, S. F. (1968). Aquesta idea serà atacada per la doctrina escotista, els defensors de la qual proposaran un concepte copulatiu d'ésser, com veurem més endavant.

134. En el seu *Quodlibet*, Gerard de Bologna intentà refutar Duns Escot i la crítica escotista a la teoria de l'analogia de l'atribució. Ara bé, es limità a recopilar les definicions de l'ésser d'Aristòtil, d'Avicenna i d'Averrois, en les quals aquests autors es mostren en contra de postular un concepte simple de l'ésser (cf. BROWN, S.F. [1968 i 1984]).

focal al qual es remeten totes les coses que *són* implica afirmar una comunitat d'ésser també entre les coses increades i les coses creades, entre Déu i les criatures, la qual cosa destrueix la transcendència del primer, i 2) afirmar una comunitat d'ésser entre la substància i la resta de les categories accidentals redueix l'ésser a un gènere que es divideix en les diverses categories, les quals esdevenen espècies. Per aquests dos motius, sobretot pel primer, d'ordre teològic, molts defensors de l'analogia de l'atribució dels segles XIII i XIV optaren per negar qualsevol tipus de comunitat o unitat conceptual de l'ésser. Així, les seves propostes es limitaren a afirmar la presència formal de l'ésser en cada un dels seus anàlegs i la seva significació en acte tant en la *ratio* de substància com en la *ratio* pròpia de cada accident. D'alguna manera, es conclugué, de nou, que *ésser* significa molts conceptes que no poden reduir-se a un de sol.¹³⁵

Aquest és el problema, en termes generals, amb el qual toparen Duns Escot i els seus deixebles, car l'analogia de l'atribució constituïa l'opció més compartida pels filòsofs del moment per harmonitzar la diversitat real i la unitat transcendental. De fet, les diverses definicions i classificacions escolàstiques de l'analogia es reduïren a esbrinar si aquesta constituïa un cas especial d'equivocitat en sentit estricte o bé ocupava un lloc intermedi entre l'equivocitat i la univocitat, és a dir, si s'entenia en termes de relació amb un terme focal. En aquest context, la tradició anglesa de finals del segle XIII, amb Geoffrey of Aspill o William of Chelvestun al capdavant, conservà la noció d'equivocitat pura pel camp de la lògica i la noció d'analogia per la metafísica, quelcom que recollirà Duns Escot. Ja que, mentre la lògica considera la relació de significació entre termes i conceptes, sense considerar el vincle real de les coses; la metafísica considera el vincle real que mantenen les coses significades entre si. Així, obviant la classificació de l'equivocitat *a casu* i *a concilio* de Boeci,¹³⁶ els *pollachos legomena* aristotèlics serien equívocs o anàlegs en funció del punt de vista des del qual hom els consideri. Segons la consideració de la metafísica, l'analogia s'entén, per tant, com una relació real i no lògica, i, com a tal, no es reflecteix en el mode de significació i predicació dels termes. Tanmateix, la tradició parisenc, per la seva banda, amb autors com Godofred de Fontaines, acceptà en la caracterització de l'analogia un cert paral·lelisme entre el mode de significar d'un terme i el mode com les coses significades mantenen una connexió entre si. D'aquesta manera, l'analogia faria referència a una relació tant a nivell lògic com a nivell real.¹³⁷

135. «Quare manifestum est quod de ente et universaliter de quocumque analogo, secundum quod analogum est, non potest esse unus simplex conceptus, sed formantur conceptus simpliciter plures, qui tamen possunt dici unus secundum ordinem quemdam, eo quod ens et quodlibet analogum in quantum tale dicitur de his, qui sub ipso sunt secundum attributionem alicuius habitudinis, ut dictum est» (IACOBUS DE VITERBO, *Quodlibet* I, q. 1 [Còdex de París, Bibl. Nat. 15350, f. 293ra]), citat per BROWN, S. F. (1968: 37).

136. Vegeu la nota 52 d'aquest capítol.

137. D'una banda, sobre el debat entorn la unitat del concepte d'ésser en els comentaris a la *Metafísica* anglesos previs a Duns Escot, cf. DONATI, S. (2014); i, en menor mesura, cf. PINI, G. (2005a: 10-12) i

1.2.3 Tomàs d'Aquino: *analogica praedicatio*¹³⁸

Tomàs d'Aquino (1224/5-1274), també anomenat *Doctor Angelicus*, va néixer a Roccasecca (Regne de Nàpols) i conegué l'aristotelisme de la mà d'Albert el Gran. El seu projecte, eminentment teològic, comprèn una filosofia de l'ésser, la qual segueix el transcendentalisme causal i l'exemplarisme diví d'Agustí d'Hipona. Tanmateix, en la seva síntesi, Tomàs d'Aquino atribuï certa independència de mètode i de principi a ambdues disciplines, és a dir, a la teologia i a la metafísica. De fet, Tomàs dialogà tant amb la teologia cristiana, fonamentada en la revelació i en l'estudi de Déu, com amb les reflexions filosòfiques que provenien dels clàssics. Ara bé, preocupat per l'accés de l'intel·lecte humà al coneixement de Déu —que és conegut pels seus efectes i no en si mateix— i per les substàncies separades, Tomàs d'Aquino s'allunyà de la interpretació de la filosofia primera aristotèlica com a ciència de l'ésser.

La historiografia ha atribuït a Tomàs d'Aquino la fundació de la noció d'analogia, quelcom que hem vist que no és cert. I, és més, el *Doctor Angelicus* ni tan sols la tractà *ex professo*. No obstant això, la profunditat de reflexió a la qual arribà el mestre predicador d'Aquino en la qüestió de l'analogia fou excepcional.

En primer lloc, cal assenyalar que, encara que la descripció tomista de l'analogia passa per diverses etapes, Tomàs d'Aquino la sol comprendre en la relació entre nom (*nomen*) i concepte (*ratio*). Per tant, l'analogia tomista fa referència als modes de significar que tenen les paraules respecte de la realitat, independentment de les relacions reals que es donen entre les coses significades.¹³⁹ En aquest sentit, doncs, l'analogia és una noció de segona intenció, és a dir, un concepte o constructe purament mental. D'acord amb aquesta idea, observem que Tomàs d'Aquino presenta l'analogia en la classificació dels modes pels quals un terme pot ser predicat de diverses coses, és a dir, dels modes de predicació.¹⁴⁰

(2002: 25-49). D'altra banda, sobre el debat parisenc entorn la unitat del concepte d'ésser en els comentaris a la *Física* aristotèlica dels segles XIII i XIV i en a les facultats d'Arts d'Oxford i París, vegeu l'ampli estudi de DONATI, S. (2003).

138. Sobre la noció d'analogia en Tomàs d'Aquino, cf. COURTINE, J.-F. (2005: 259-282); KLIMA, G. (2002); WIPPEL, J. F. (2000: 543-572); MCINERNEY, R. M. (1996); SCHELTENS, G. (1965), i MONTAGNES, B. (1963), que n'estudia el desenvolupament a partir de la mort del *Doctor Angelicus*.

139. Sobre la interpretació de l'analogia tomista com a mode de significar la realitat per part de les paraules, cf. MCINERNEY, R. M. (1961).

140. La divisió tripartida que segueix s'exposa en el sisè capítol del *De principiis naturae* i en la *Summa Theologica*, en la qual s'afirma que els termes poden ser unívocs, equívocs o anàlegs. Són unívocs quan s'apliquen a coses que comparteixen la mateixa definició essencial («quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem» [THOMAS AQUINAS, *SumThe.* I, q. 68, art. 4, p. 220]); són equívocs quan s'apliquen a coses que no tenen res a veure entre elles excepte el nom que les anomena, i, finalment, són anàlegs quan no tenen la unitat absoluta dels termes unívocs però mantenen una relació de proporció o commensuració: «Quia univocorum est omnino eadem ratio: aequivocorum est omnino ratio diversa: In analogicis vero oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti» (THOMAS AQUINAS, *SumThe.* I, q. 13, art. 10, p. 173).

1) Predicació unívoca: el mateix terme es predica d'acord amb una *ratio* (definició o concepte) completament idèntica entre els seus referents i, per tant, es predica de manera unívoca de totes les coses de les quals es predica, tal com *animal* es predica dels homes i de les vaques;¹⁴¹

2) Predicació equívoca: el mateix terme es predica d'acord amb definicions totalment diferents, tal com *gos* es predica tant de la constel·lació com de l'animal;¹⁴²

3) Predicació anàloga (o proporcional o 'en relació amb una cosa'): el mateix terme es predica d'acord amb definicions que són parcialment diferents i parcialment no-diferents o idèntiques entre els seus referents. En altres paraules, un terme es predica segons conceptes o *rationes* que són diferents entre ells en certs aspectes i iguals en altres. Les definicions diferents que caracteritzen aquesta predicació anàloga ho són perquè impliquen o suposen diferents relacions dels anàlegs secundaris amb l'anàleg primari; i les definicions no-diferents o idèntiques ho són en la mesura que totes les relacions que suposen fan referència a una sola cosa, a saber, al primer anàleg. Així, els termes anàlegs es diuen de diverses coses d'acord amb diversos sentits, però cada sentit diferent conté una referència a una sola cosa. D'aquesta manera, mitjançant la teoria de l'atribució a un primer, Tomàs d'Aquino postula un tipus d'unitat d'analogia o segons l'analogia.¹⁴³

En el comentari de Tomàs d'Aquino a la *Metafísica* trobem un passatge paral·lel a la classificació tripartida que exposem a continuació: «Utrumque enim eorum dicitur secundum diversos modos, tamen per reductionem ad aliquod unum. Medicativum enim aliquid dicitur multipliciter, secundum quod hoc refertur sic ad medicamentum, et id aliter. Et similiter salubre dicitur multipliciter secundum quod hoc refertur sic ad sanitatem, et id aliter. Utrobique tamen idem est ad quod fit reductio licet diversis modis. Sicut sermo dicitur medicans, eo quod est a scientia medicativa. Cultellus autem dicitur medicativus, eo quod est utilis eidem scientiae sicut instrumentum. [...] Manifestum est enim quod quae sic dicuntur, media sunt inter univoca et aequivoca. In univocis enim nomen unum praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eadem; sicut animal de equo et de bove dictum, significat substantiam animatam sensibilem. In aequivocis vero idem nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam. Sicut patet de hoc nomine, canis, prout dicitur de stella, et quadam specie animalis. In his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eadem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eadem vero quantum ad id ad quod fit relatio. Esse enim significativum, et esse effectivum, diversum est. Sed sanitas una est. Et propter hoc huiusmodi dicuntur analogia, quia proportionantur ad unum. Et similiter est de multiplicitate entis. Nam ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicit quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio» (THOMAS AQUINAS, *InMet.* XI, lect. 3, n. 2196-2197, p. 519a-519b).

141. Cf. THOMAS AQUINAS, *SumCGen* I, c. 32-34; *De Potentia*, q. 7, a. 7 i *SumThe.* I, q. 13, arts. 5-6, p. 83-86.

142. Tomàs d'Aquino, en la seva exposició, també anota que Alexandre d'Afrodísies, en la seva *Expositio libri Peryermenias*, va interpretar l'ésser com un terme equívoc.

143. A més de la unitat segons l'analogia, Tomàs d'Aquino també contemplà una unitat numèrica, vinculada amb l'individu; una unitat específica, pròpia dels individus numèricament distints; i una unitat genèrica o pròpia de les espècies distintes (cf. THOMAS AQUINAS, *De principiis naturae*, cap. 4, p. 19-62).

Aquest model de la predicació anàloga, que es planteja com un punt intermedi entre la univocitat i l'equivocitat, és la reinterpretació de la descripció aristotèlica dels *pros hen*. Tomàs d'Aquino, de fet, empra els mateixos exemples aristotèlics per il·lustrar aquest tipus de predicació: la predicació del terme *sa* o *saludable* i del terme *mèdic*.¹⁴⁴ Així, no es diu *sa* unívocament d'una dieta, de la medicina, de l'orina i d'un animal, sinó que es diu d'acord amb diversos sentits del terme *sa*, gràcies als quals afirmem que la dieta, la medicina, l'orina i l'animal són *sans*. Ara bé, tots aquests sentits contenen, com sabem, una referència a una única cosa: la salut. Així doncs, el terme *sa* o el terme *mèdic* es prediquen d'acord amb diverses accepcions dels seus referents, però tanmateix tenen una certa unitat conceptual, car totes aquestes accepcions estan relacionades o connectades amb un mateix fi. Igualment, l'element focal al qual fan referència totes les definicions de *sa*, la salut, s'interpreta com una causa final. Tanmateix, en el cas del terme *mèdic*, la unitat a la qual totes les accepcions fan referència, que és l'art mèdic o 'allò medicinal', és una causa eficient.

En la predicació unívoca tomista, que es restringeix als cinc predicables o *universalia* de Porfiri, tots els animals s'anomenen *animals* no perquè es refereixin a una única cosa, sinó perquè una mateixa definició o *ratio* d'animal es predica vertaderament de tots ells. En la predicació anàloga, en canvi, tots els termes anàlegs s'agrupen gràcies a la seva relació amb una única cosa. I, seguint la proposta averroista, és en aquesta relació en la qual reposa la unitat d'analogia, la qual veurem que permet unificar gèneres distints (a saber, les categories de substància i quantitat sota el concepte d'ésser). I és que el *Doctor Angelicus* puntualitza que aquesta 'única cosa' o punt focal a la qual fan referència tots els diversos sentits d'una predicació anàloga no és merament un concepte (*ratio* o definició) —com seria el cas d'una predicació unívoca—, sinó que també funda una unitat d'analogia real.¹⁴⁵ Per a Tomàs d'Aquino, que també identifica l'analogia amb una relació de proporció i conveniència,¹⁴⁶ les coses significades per un terme són diferents per naturalesa però iguals proporcionalment i d'acord amb una determinada relació. Veurem com

144. «Ponit enim primo unum exemplum, quando multa comparantur ad unum sicut ad finem, sicut patet de hoc nomine sanativum vel salubre. Sanativum enim non dicitur univoce de diaeta, medicina, urina et animali. Nam ratio sani secundum quod dicitur de diaeta, consistit in conservando sanitatem. Secundum vero quod dicitur de medicina, in faciendo sanitatem. Prout vero dicitur de urina, est signum sanitatis. Secundum vero quod dicitur de animali, ratio eius est, quoniam est receptivum vel susceptivum sanitatis. Sic igitur omne sanativum vel sanum dicitur ad sanitatem unam et eandem. Eadem enim est sanitas quam animal suscipit, urina significat, medicina facit, et diaeta conservat» (THOMAS AQUINAS, *InMet.* IV, lect. 1, n. 537, p. 152a).

145. «Item sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura» (THOMAS AQUINAS, *In Met.* IV, lect. 1, n. 536, p. 151b-152a).

146. «Aliquando enim ea que conveniunt secundum analogiam, id est in proportione vel comparatione vel convenientia» (THOMAS AQUINAS, *De principiis naturae*, cap. 4, p. 10).

s'articula aquesta complexa afirmació en les diverses aplicacions que Tomàs d'Aquino féu de l'analogia.

Ara, si apliquem l'analogia exposada al terme *ésser*, en resulta una possible solució al problema aristotèlic de la multiplicitat de sentits de l'ésser i a la recerca d'una unitat transcendental, car permet postular una unitat o comunitat entre els transcendentals.¹⁴⁷ No obstant això, Tomàs d'Aquino postula que l'analogia fonamenta dos tipus de comunitats distintes: 1) una comunitat proposicional, per la qual allò comú es dona per mitjà del mode de predicació descrit i que s'aplica a la relació de l'ésser amb la diversitat categorial, i 2) una comunitat causal o pel mode de la causalitat, diferent de la comunitat del gènere, que permet pensar la predicació dels transcendentals de Déu. D'aquesta manera, distingim dues aplicacions de l'analogia en el sistema filosòfic tomista: la primera s'emmarca en la construcció d'una ciència de l'*ens inquantum ens* i la segona en el discurs sobre la predicació de l'ésser diví, causa universal de l'ésser en general.

a. Aplicació de l'analogia al concepte d'ésser¹⁴⁸

En el passatge 535 del seu comentari a la *Metafísica*, Tomàs d'Aquino reinterpreta l'*aporia* aristotèlica sobre la multiplicitat dels sentits de l'ésser a favor d'una ciència de l'ésser en tant que ésser en els termes següents:

Dicit ergo primo, quod ens sive quod est, dicitur multipliciter. Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eamdem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur analogice praedicari, idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur.¹⁴⁹

Sobre aquest passatge, Tomàs construeix la doctrina de l'analogia del concepte d'ésser. En primer lloc, afirma que l'ésser és el concepte extensionalment més ampli i vast en la mesura que és la *ratio* amb el nombre més alt de referents possibles. Tanmateix, l'*ésser* és un concepte privat d'unitat interna pròpia o intencional, és a dir, es predica dels seus referents d'acord amb diversos sentits o definicions, els quals depenen, al seu torn, dels diferents modes pels quals l'ésser es refereix als seus múltiples referents. En aquest context, i seguint la terminologia fregeana, l'ésser té diversos o múltiples significats o *sentits* (*Sinn*, en el sentit d'intensió o connotació), que

147. La noció d'analogia que s'atribueix a Tomàs d'Aquino prové de l'aplicació de la teoria de la comunitat dels transcendentals pròpia d'alguns pensadors precedents, com Felip el Canceller o Albert el Gran, al concepte d'ésser.

148. Cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* IV, lect. 1, n. 534-539, p. 151b-152a.

149. *IB.*, IV, lect. 1, n. 535, p. 151b.

depenen de la manera com l'èsser es refereix als seus *referents* (*Bedeutung*, en el sentit d'extensió o denotació).¹⁵⁰ Però, quina relació manté l'èsser amb tots els seus referents?

D'acord amb la classificació dels modes de predicació anteriors, per a Tomàs d'Aquino l'èsser no es predica de manera unívoca —d'acord amb un significat— ni de manera purament equívoca dels seus referents —d'acord amb significats completament diferents—, sinó que ho fa de manera anàloga —d'acord amb significats que són parcialment diferents i parcialment no. Si l'èsser fos un concepte unívoc hi hauria un sol concepte d'èsser i, per tant, un sol ésser; en altres paraules, no es copsaria la pluralitat essencial de coses. Si fos equívoc, no hi hauria res conceptualment en comú entre dues coses, de tal manera que s'impossibilitaria qualsevol coneixement del singular i, amb ell, la ciència. En aplicar el mode de predicació anàloga al terme *ésser*, s'estableix una referència o unitat focal en la seva predicació, és a dir, una unitat a la qual es refereixen totes les coses de les quals es diu *ésser* o *que són*. Així, l'èsser es diu de diverses maneres però sempre en referència a un principi. Aquesta unitat focal dels referents, seguint la doctrina averroista, no n'és la causa final o la causa eficient, sinó que n'és el subjecte:

Et sicut est de praedictis, ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum.¹⁵¹

En la filosofia tomista, el subjecte, que és el concepte o *ratio* central de la predicació de l'èsser, es correspon amb la categoria de substància, a saber, allò que existeix per si mateix. En el llibre VII del comentari a la *Metafísica*, Tomàs d'Aquino postula que la substància té una sòlida existència extramental i constitueix un ésser perfecte en si mateix («dicitur ens ratione suiipsius»), amb una quiditat pròpia. Per aquest motiu, tots els termes que la signifiquin, designaran 'què és la cosa' (*quid est hoc*). Ara bé, això no es dona en tots els altres tipus d'èsser, que ho són perquè pertanyen o tenen algun tipus de relació amb aquest primer mode d'èsser: «quod habent aliquam habitudinem ad substantiam quae est per se ens».¹⁵² Aquest segon mode d'èsser fa referència a les categories accidentals, les quals *són* només en virtut de la seva relació amb el primer mode d'èsser.

En el passatge 536 del seu comentari a la *Metafísica*, Tomàs afirma que la cosa a la qual es refereixen els diversos termes en una predicació anàloga és numèricament *una* i no només pel que fa al significat («est unum numero, et non solum unum ratione») —que seria el tipus d'unitat

150. Per a un estudi de les nocions de sentit i significat en la semàntica i metafísica medievals, cf. DE RIJK, L. M. (1977), i sobre la tesi de la univocitat escotista a la llum de la noció de significat de la lingüística contemporània, cf. CROSS, R. (1999: 33-39) i THOMAS, J. (1987), encara que en aquest darrer estudi la validesa de la teoria escotista es planteja des d'una perspectiva exclusivament teològica.

151. THOMAS AQUINAS, *InMet.* IV, lect. 1, n. 539, p. 152a.

152. THOMAS AQUINAS, *InMet.* VII, lect. 1, n. 1251, p. 316b.

designada per un terme unívoc. Així doncs, encara que el terme *ésser* tingui diversos significats, es predica respecte d'*una* cosa («respectum ad unum»), que és *una* perquè és una sola naturalesa definida («est unum sicut una quaedam natura»),¹⁵³ de manera que totes les categories accidentals existeixen perquè mantenen algun tipus de relació amb *la* substància, en la qual existeixen d'alguna manera o altra.¹⁵⁴

Tornant a l'àmbit de la predicació, algunes coses es diran *éssers* perquè són substàncies, altres se'n diran perquè són afeccions de la substància, d'altres perquè són privacions o qualitats de substància, d'altres perquè generen substàncies, etc. Aquesta idea permet afirmar, per tant, que l'*ésser* es predica de totes les coses que pertanyen a les diferents categories —tant a la substància com als accidents categorials—, d'acord amb diversos sentits o definicions: *ésser* s'aplica a la substància en un sentit primari, i s'aplica a la resta de categories d'acord amb una sèrie de sentits secundaris, els quals s'estableixen en virtut de la relació que els accidents mantenen amb la substància. D'aquesta manera s'afirma una dependència conceptual, pròpia de la semàntica, entre els termes que defineixen les categories accidentals respecte de la substància. És a dir, els accidents són *éssers* perquè comparteixen el seu ésser en referència al sentit primari d'ésser.

Amb tot, si recuperem la definició inicial de predicació anàloga, *ésser* es predica 1) d'acord amb definicions parcialment diferents en la mesura que expressen les diverses relacions que la substància manté amb les nou categories accidentals, i 2) d'acord amb definicions parcialment idèntiques, en la mesura que aquestes relacions diverses comparteixen un mateix focus (sc. la substància). D'aquesta manera, la dependència conceptual i la mateixa noció de subjecte reposen, en últim terme, sobre la dependència ontològica o existencial entre els dos modes d'ésser apuntats, a saber, les categories accidentals i la substància. Per aquest motiu Tomàs està constret a fer una lectura ontològica de la predicació anàloga de l'ésser.¹⁵⁵ Amb tot, l'anàlisi de la predicació del terme *ésser* reflecteix els diversos modes d'ésser: un mode d'ésser primari i anterior (sc. la substància) i un mode d'ésser secundari i posterior (sc. l'accident).

Assumida la correspondència entre el pla predicatiu i el pla ontològic, es comprèn per què *ésser* significa anàlogament la substància *per prius* i els accidents *per posterius*. Amb aquesta idea, Tomàs d'Aquino nega explícitament que *ésser*, que significa de diverses maneres els seus diversos referents, sigui un terme unívoc. *Ésser*, però, tampoc és una noció equívoca, car totes les

153. Convé assenyalar que, en la seva pròpia classificació dels tipus d'equivocitat en *aequivocatio a casu* i *aequivocatio ab intellectu*, Alexandre d'Afrodísies ja contemplà una equivocitat *ad unum* (cf. LONFAT, J. [2004]).

154. Aquesta idea s'expressa també en les *Categorías* aristotèliques, on s'afirma que els objectes ordinaris particulars són primaris en la mesura que tots els altres tipus d'ésser hi fonamenten la seva existència: «Quare alia omnia aut de subiectis principalibus substantiis dicuntur aut in subiectis eis sunt. Non ergo existentibus substantiis, impossibile est esse aliquid aliorum. Omnia enim alia aut de subiectis eis dicuntur aut in subiectis eis sunt» (ARISTOTELES, *Cat.* I, 2b 4-8).

155. Cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* IV, lect. 1, n. 539-543, p. 152a-152b.

categories accidentals que significa depenen *realment* de la substància i s'hi relacionen o hi estan vinculades amb una relació de predicat-subjecte.¹⁵⁶

Ara convé exposar la divisió tripartida de l'analogia aplicada a l'ésser que proposa Tomàs d'Aquino en el seu primer comentari al primer llibre de les *Sentències*, on es troben aspectes considerablement diversos respecte al seu comentari a la *Metafísica*. La divisió es fonamenta en la consideració de l'analogia segons l'aspecte lingüístic (*nomen*) i el conceptual (*intentio*)¹⁵⁷ i, ara també, l'ontològic (*esse*).

El primer mode de l'analogia és el mode conceptual («secundum intentionem tantum, et non secundum esse»)¹⁵⁸ i es dona quan un únic concepte representa diverses coses però la seva unitat conceptual no es basa en cap naturalesa o raó comuna que sigui inherent a totes aquestes coses anàlogues, sinó que s'estableix només a partir del nom. La propietat que significa el concepte només existeix en l'anàleg primari, ja que els anàlegs secundaris només pertanyen al concepte degut a les relacions que mantenen amb la propietat que expressa el primer anàleg, que és extrínseca a ells. D'aquesta manera, la identitat per analogia s'estableix en un ordre relatiu *per prius et posterius*:¹⁵⁹ els secundaris o inferiors participen del primer i anterior, i funden així un ordre d'anterioritat i de posterioritat. Per exemple, el terme *sa* significa, en primer lloc, una forma (sc. el concepte de salut en l'ésser viu) i, en segon lloc, en virtut d'una referència o *attributio*, s'aplica al menjar o a l'orina, sense que hi hagi una única *ratio* entre els dos casos. En altres paraules, la propietat *salut*, en la mesura que només existeix en l'animal, es predica de l'animal *per prius* o primerament, mentre que només es predica *per posterius* o secundàriament del menjar o de l'orina. Aquest tipus d'analogia és l'analogia de l'atribució o proporció que hem vist

156. IB., IV, lect. 1, n. 539, p. 152a-152b.

157. La *intentio* no té cap connotació subjectivista dins de la teoria dels transcendentals medievals, sinó que es correspon amb la traducció llatina proposada per Avicenna del terme àrab *ma'nà*, propi de la filosofia del Kalâm. *Ma'nà* té el mateix significat que *ratio* o *logos*, en la versió grega, és a dir, concepte. En aquests sentit, «les *intentiones* ont un estatut ambigu: elles sont à la foi des *res* envoyées par l'objet et le resultat d'une opération intellectuelle d'abstraction» (BOULNOIS, O. [1999: 65]).

158. «[Analogia] vel secundum intentionem tantum et non secundum esse, et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius quae tamen non habet esse nisi in uno, sicut intentio sanitatis referetur ad animam, urinam, et dietam diversimode, secundum prius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali» (THOMAS AQUINAS, *InSent.* I, d. 19, q. 5, art. 2, ad 1, p. 492). Cf. ASHWORTH, E. J. (1992: 122-130).

159. Aquest ordre en l'atribució, que admetrà i recollirà Duns Escot, explica perquè una noció anàloga com *sa* s'aplica prioritàriament a l'animal al qual pertany pròpiament, i s'aplica o fa referència posteriorment a la dieta; així, per exemple, diem que una dieta és *sana* en virtut de la seva relació extrínseca amb la salut del cos animal. Ara bé, mentre Tomàs d'Aquino la redueix a un ordre per naturalesa, Duns Escot comprendrà aquest orde en l'atribució com un ordre temporal en el coneixement: allò conegut en primer lloc i de manera antecedent es designarà de manera prioritària: «Alio modo ponitur analogia in vocibus, quia unum significatur per prius per vocem, et reliquum per posterius. Cuius causa ponitur: quia significare sequitur intelligere. Quod igitur per prius intelligitur alio, si significetur per eandem vocem per quam et illud aliud, per prius significabitur» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 28 [OPh I, 281]).

anteriorment, per la qual allò que es predica dels termes anàlegs es troba intrínsecament i formalment només en l'anàleg principal.

El segon mode de l'analogia és l'ontològic («secundum esse et non secundum intentionem») i s'estableix quan un únic concepte o *ratio* pot representar o fer referència indiferentment a diverses coses però la propietat significada per aquest concepte es realitza de diverses maneres en aquestes coses. El model és el de les espècies que pertanyen a un mateix gènere, les quals participen en diversos graus —en un ordre d'anterioritat i posterioritat— de la perfecció més alta, és a dir, de l'espècie més noble. Aquest mode fa referència a l'analogia sinonímica, ja que implica una estricta unitat en la definició —motiu pel qual es pot reduir a simple sinonímia— però, a la vegada, implica diversos graus de perfecció ontològica, per la qual cosa es classifica com un tipus d'analogia. Tomàs d'Aquino emfatitza el caràcter sinonímic d'aquest segon mode d'analogia i afirma que, mentre el físic o el metafísic el classifiquen com un mode d'analogia, el lògic el redueix a una pura univocació. L'exemple que ofereix és el terme *cos*, que es predica dels cossos corruptibles sublunars i dels cossos incorruptibles celestials d'acord amb el mateix concepte o *intentio* de corporalitat; tanmateix, la unitat conceptual de *cos* no es fonamenta en una estricta unitat ontològica, ja que la corporalitat és una característica que es realitza de maneres diverses en els dos tipus de cossos esmentats.¹⁶⁰

El tercer mode de l'analogia o analogia mitjana és un punt entre els dos anteriors («secundum intentionem et secundum esse»)¹⁶¹ i podríem anomenar-la analogia metafísica, ja que compromet tant el nivell conceptual com l'ontològic. Es dona quan un concepte representa diverses coses i la seva unitat conceptual es basa en una naturalesa comuna que existeix entre tots els elements anàlegs als quals fa referència. Aquest tercer mode d'analogia reposa sobre una participació real dels diversos referents en una mateixa *ratio*, motiu pel qual també s'anomena analogia de la participació.¹⁶² En aquesta relació dues coses estan contingudes en una tercera (*utrum alterum*), que es realitza en ambdues per un ordre d'anterioritat o de posterioritat. L'exemple d'aquesta analogia són els conceptes transcendents, és a dir, nocions comunes que participen en diversos graus de l'ésser i que no es poden aïllar lògicament com un gènere.

Si seguim les primeres obres del *Doctor Angelicus*, com el seu comentari a la *Metafísica*, aquest darrer mode d'analogia, per participació o metafísica, s'estableix en la predicació de l'ésser

160. «Les êtres celestes (incorruptibles) sont équivoques à ceux du monde sublunaire (corruptible)» (BOULNOIS, O. [1999: 240]). Cf. THOMAS AQUINAS, *InSent.* I, d. 19, q. 5, art. 2, p. 491-494.

161. «Vel secundum intentionem et secundum esse, et hoc est quando neque parificantur in intentione communi neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente, et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris, vel minoris perfectionis» (THOMAS AQUINAS, *InSent.* I, d. 19, q. 5, art. 2, ad 1, p. 492).

162. La noció de participació, ja emprada per alguns autors antics per explicar la relació jeràrquica entre els éssers, permet, en el context aristotèlic plantejat, acostar l'homonímia i la sinonímia, i solucionar la qüestió de la unitat de la ciència de l'ésser. Per a un estudi de la noció de participació metafísica en Tomàs d'Aquino, cf. FABRO, C. (2005).

respecte a la substància i als accidents, la naturalesa comuna dels quals és l'ésser. En aquest tercer sentit, *ésser* es diu de la quantitat i de la qualitat, per exemple, en relació amb la substància. En altres paraules, *ésser* es diu de la substància i de l'accident perquè, en lloc de relacionar-se amb un tercer, l'accident manté una relació amb la substància. Tanmateix, en el seu comentari a les *Sentències*, Tomàs d'Aquino admet que la substància i els accidents són éssers d'acord amb un ordre de major a menor perfecció, ordre al qual deuen la seva diversitat: ambdós existeixen, però la substància ho fa *in se* i sense un subjecte, mentre que l'accident ho fa *in alio* i en un subjecte (sc. substància).¹⁶³ En aquest darrer cas, el *Doctor Angelicus* postula que l'ésser és anàleg en virtut d'una analogia de l'atribució (primer mode), en lloc de ser-ho per una analogia de la participació (tercer mode). Així, mentre en el seu comentari a la *Metafísica*, Tomàs entén l'analogia en termes de pluralitat de conceptes relacionats, en el comentari a les *Sentències* parla d'un únic concepte que representa diverses coses. Igualment, mentre el comentari a la *Metafísica* no estableix cap diferència entre l'analogia de l'ésser i l'analogia del terme *sa*, el comentari a les *Sentències*, sí.

Per acabar, encara que hi tornarem més endavant, cal assenyalar que Tomàs d'Aquino admet que l'objecte d'una ciència (*scientiae considerationem*) són les coses que es poden agrupar d'acord amb una predicació anàloga.¹⁶⁴ Així és que totes les coses que es prediquen d'una unitat en comunitat o, en altres paraules, són predicades per un terme predicat en comú, no unívocament sinó anàlogament, cauen sota la consideració d'una sola ciència. En la mesura que *ésser* es predica anàlogament de tot allò que *és*, tots els ens —tant substàncies com accidents— pertanyen a la consideració d'una sola ciència, aquella que considera l'ésser en tant que ésser. Així, gràcies a la unitat que confereix l'analogia entesa d'aquesta manera, Tomàs reformula les tres tesis de l'aporia aristotèlica, de la qual resta l'afirmació de l'existència d'un veritable saber científic sobre l'ésser o metafísica:

- 1) Tota ciència és ciència d'una certa unitat.
- 2) L'ésser posseeix una unitat mínima: la unitat de l'analogia.
- 3) Existeix una ciència de l'ésser en tant que ésser.

Consegüentment, en el sistema tomista, l'aplicació de l'analogia a l'ésser proveeix la metafísica de la unitat suficient per a ser qualificada d'investigació científica en termes aristotèlics.

163. Cf. THOMAS AQUINAS, *InSent.* I, d. 19, q. 5, art. 2, p. 491-494.

164. «Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicetur, pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens in quantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia» (THOMAS AQUINAS, *InMet.* IV, lect. 1, n. 534, p. 151b).

b. Aplicació teològica de l'analogia: la predicació de Déu

L'aplicació de la teoria de l'analogia en el context de la predicació divina, encara que l'exposem en un segon terme, és fonamental per a Tomàs d'Aquino. La doctrina de l'analogia s'aplica, sota un punt de vista semàntic, a la reflexió entorn els noms divins i es conclou que els noms pels quals descrivim i ens referim a Déu pertanyen originalment a les criatures i es prediquen anàlogament de l'ésser diví.¹⁶⁵ Cal indicar que, tal com succeeix entre la substància i l'accident, en Tomàs d'Aquino res es pot predicar unívocament de Déu i de les criatures, ja que és impossible que estiguin en el mateix ordre ontològic.¹⁶⁶ D'altra banda, la predicació dels noms divins tampoc pot ser purament equívoca, car les coses a les quals s'atribueixen aquests termes mantenen un relació real: una relació causal (*ordo causae et causati*) i una similitud (*similitudo*).¹⁶⁷

La predicació anàloga dels noms divins implica que a un nom o terme que es diu tant de Déu com de les criatures li corresponguin dos *rationes* o conceptes distints: el de Déu i el de la criatura. Per tant, hi ha un concepte d'*esse* aplicat a Déu i un altre, diferent, aplicat a la criatura. Aquests dos conceptes tenen una estreta relació en la mesura que les coses que representen estan ontològicament connectades. Aquesta relació ontològica entre Déu i les criatures, que és correlativa a la relació entre la substància i els accidents, i que explica la predicació dels transcendentals, és una relació de participació. Participar és 'prendre part', de tal manera que quan alguna cosa rep particularment allò que pertany a una altra es diu que la primera *participa* de la segona. En aquest sentit, les criatures participen de l'essència divina en una dependència causal. Tomàs d'Aquino segueix el model platònic¹⁶⁸ i afirma que els transcendentals es prediquen de les criatures per la participació que aquestes criatures mantenen amb Déu.¹⁶⁹ La participació, de nou,

165. «Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum» (THOMAS AQUINAS, *SumCGen* I, c. 34).

166. «Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari [...] Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius; cum de Deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem [...] Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici» (THOMAS AQUINAS, *SumCGen* I, c. 32). En la *SumCGen* (c. 32-34), Tomàs d'Aquino ofereix sis arguments per negar la predicació unívoca entre Déu i les criatures, tots en aquesta línia.

167. Cf. THOMAS AQUINAS, *SumCGen* I, c. 33. Pseudo-Dionís l'Areopagita ja considerà, en el seu tractat *De divinis nominibus*, que només anomenem les perfeccions de l'ésser diví que tenen una similitud amb les perfeccions de les criatures, car descendeixen de Déu fins a nosaltres. *Bé, ésser, vida, saviesa, virtut* o *justícia* són algunes d'aquestes denominacions o noms divins.

168. «Dicendum quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim praedicatur de coprore illuminato participative, sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter» (THOMAS AQUINAS, *Quodl.* II, q. 2, art. 1).

169. «Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia *est* ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem: unumquodque enim,

permet aproximar el nivell semàntic al nivell ontològic: es diu que les criatures *són*, perquè participen de l'ésser diví, de manera que s'explica la denominació a partir d'una relació ontològica.

D'altra banda, aquesta participació ontològica permet determinar la relació fundacional entre l'ésser diví i els transcendentals.¹⁷⁰ De fet, el model de predicació de l'analogia per participació és, en últim terme, una solució al problema de la relació entre Déu i els transcendentals. La teoria dels transcendentals, en la mesura que correspon a la investigació d'allò que és comú a totes les coses (*maxime commune*), constitueix una via d'accés al coneixement racional i natural de Déu i, per tant, una fonamentació metafísica de l'estudi dels atributs de Déu. Els transcendentals *esse, unum, verum* i *bonum* s'apliquen, en una relació fundacional, tant a Déu, que és u, ver i bo essencialment, com a les criatures, encara que no primàriament. Car només Déu és un ésser per la seva essència subsistent i idèntic a si mateix, la perfecció i la unitat del qual exclouen tota forma de multiplicat. Allò que es predica de Déu es predica essencialment: es diu *ésser* perquè Déu és ésser per la seva pròpia essència; i es diu *bo* perquè Déu és la bondat mateixa. Però *ésser* i *bo* s'afirmen o es diuen de totes les altres coses per participació de l'essència divina: «*omnis autem creatura est ens participative*».¹⁷¹

Hem vist com l'analogia permet vincular un terme amb dos o més conceptes que representen o signifiquen dues coses que mantenen un vincle ontològic. Aquest correlat ontològic que es pressuposa en una predicació per analogia es comprèn, en el discurs sobre l'ésser diví, en termes de participació. Segons aquesta estructura ontològica, íntimament relacionada amb la relació de causalitat, l'ésser creat participa de l'ésser diví i la bondat creada és una participació de la bondat divina. Així, Déu és *ésser* en virtut de la seva essència i la criatura és *ésser* en virtut de la seva participació en aquesta essència. D'aquesta manera, es trenca l'esqueleta ontològica entre creador i criatura i, al seu lloc, s'hi construeix un pont. És més, en la mesura que hom pot arribar a conèixer els atributs divins a partir dels conceptes dels atributs creats, podem afirmar que l'analogia crea la possibilitat del discurs teològic. Tanmateix, aquest coneixement dels atributs divins, que, en últim terme, és el coneixement de Déu, no és un coneixement natural o

in quantum est, bonum est, secundum illud Augustini in I de *Doctrina christiana*, quod 'in quantum sumus, boni sumus'» (THOMAS AQUINAS, *Quodl.* II, q. 2, art. 1).

170. El tomisme analitza els transcendentals des d'una perspectiva eminentment cognoscitiva, és a dir, formen part de l'anàlisi del coneixement humà i de la reducció (*resolutio*) dels conceptes a concepcions primeres i més generals. Per aquest motiu, l'existència d'aquests conceptes es suposa com a *communissima* o *prima*, car constitueixen els fonaments del coneixement racional (cf. THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, q. 1, art. 1). Aquesta articulació tomista dels transcendentals està clarament influenciada pel tractat *De divinis nominibus* de Pseudo-Dionís l'Areopagita i per la *Summa de bono* de Felip el Canceller (cf. FABRO, C. [1959]).

171. «Sicut enim sol est lucans per suam naturam; aer autem fit luminosus participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse» (THOMAS AQUINAS, *SumThe.* I, q. 104, art. 1, p. 660).

accessible a l'home en el seu estat present de caigut o *status viatoris*.¹⁷² En aquest sentit, tot i que ho detallarem a continuació, el sistema tomista solament postula un coneixement *a posteriori* de Déu, el qual no implica el capteniment de la seva quiditat.

c. La unitat de la metafísica: objecte i estatus de la metafísica¹⁷³

Tomas d'Aquino tracta *ex professo* la qüestió de la naturalesa i el subjecte de la metafísica en el pròleg al seu comentari a la *Metafísica* d'Aristòtil, però també en altres obres, com en el comentari al *De Trinitate* de Boeci. En aquestes obres el subjecte de la metafísica es correspon amb l'*ens commune*, l'ésser desproveït de tota particularitat sensible. Aquest ésser comú, per tant, no inclou Déu o ésser diví, encara que en sigui la causa, de manera que la comunitat de l'ésser, tot i ser transcendental, s'estén només a les criatures. Abans de continuar cal indicar que, en el sistema tomista, la primera concepció del nostre intel·lecte constitueix tant el subjecte de la lògica o dialèctica, com el subjecte de la metafísica, car ambdues s'ocupen dels *communia*.¹⁷⁴ D'altra banda, tanmateix, la primacia de l'ésser respecte dels altres transcendentals és una qüestió exclusivament de prioritat conceptual o cognoscitiva que no fa referència a cap base ontològica.

No obstant això, en altres ocasions, Tomàs d'Aquino també afirma que la metafísica és, en la mesura que estudia l'ésser en tant que ésser, una ciència de la substància. En una lectura semàntica, *substància* és el significat primari de la noció d'ésser, en referència al qual es diuen tots els altres sentits secundaris d'ésser. Conseqüentment, només podrem entendre què significa *ésser* en les coses que són éssers en un sentit secundari (sc. accidents) si entenem què significa *ésser* en les coses que són éssers en el sentit primari del terme (sc. substància). En altres paraules, en la mesura que l'ésser dels accidents depèn de la seva relació amb el mode d'ésser *per se* o substància, hom només pot copsar el tipus d'ésser d'un accident quan aprengui el tipus d'ésser de la substància. D'aquesta manera, l'estudi de l'ésser en tant que ésser es redueix a l'estudi de la substància, en l'examen de la qual radica la comprensió de tot allò que *és*.

Amb tot, Tomàs d'Aquino, tal com afirma Avicenna a l'inici de la seva *Metafísica*, reitera la primacia de l'ésser, perquè constitueix la primera concepció del nostre intel·lecte.¹⁷⁵ En virtut

172. Aquest estat present de l'home, del qual tornarem a parlar en ocasió de Duns Escot (vegeu la nota 158 del segon capítol d'aquesta tesi), està determinat per la distinció entre la condició humana després de la caiguda o pecat original i la condició prèvia a aquest moment. El primer estat, el de l'home *viator* o *wayfarer*, fa referència a les limitacions actuals de l'home, mentre que el segon fa referència a un estat epistemològic ideal.

173. Per a un estudi textual i doctrinal del comentari tomista a la *Metafísica*, cf. GALLUZZO, G. (2014) i DOIG, J. C. (1972).

174. «Haec scientia [sc. la metafísica] habet quandam affinitatem cum Logica propter utrisque communitatem» (THOMAS AQUINAS, *InMet.* VII, lect. 3, n. 1308, p. 327).

175. «La investigación de qué es algo debe terminar en las 'primeras concepciones del intelecto', que son primeras porque no son entendidas desde otra cosa, sino conocidas *per se*. Su conocimiento es, por tanto, un *habitus* diferente al del conocimiento basado en la demostración, es un *intellectus*» (AERTSEN, J.

de la prioritat de l'ésser en l'ordre del coneixement, el *Doctor Angelicus* afirma la primacia absoluta de l'ésser: l'ésser és *primer* perquè és el darrer terme de la resolució (*resolutio*) dels nostres conceptes i sobre ell es funda (*fundatur*) el coneixement de tots els primers principis. Sota la *ratio* d'ésser (*sub quo*) s'inclou tot allò que és conegut per l'intel·lecte, tal com sota el color s'inclou tot allò que és visible, car es troba implícita en la resta de nocions. D'aquesta manera, el concepte d'ésser, universal, indefinible i evident en si mateix (*notissimum*), esdevé necessari per conèixer qualsevol cosa.¹⁷⁶

En aquest context cal assenyalar que la filosofia tomista diferencia, seguint la distinció real avicenniana, l'*ens* ('allò que és' o essència) de l'*esse* (existència o ésser).¹⁷⁷ L'*esse*, doncs, es diu *in abstracto*, en la mesura que significa l'acte primari d'ésser com a tal, i la seva actualitat constitueix la condició prèvia de totes les coses, és a dir, és l'acte de tot *allò que és*.¹⁷⁸ En canvi, l'essència o *allò que és* significa l'acte concretat d'ésser (*concretive dicitur*) i correspon a la concreció de subjecte i acte. Aquest *ens* concret o *concretum*, gràcies al qual es determina l'*esse* («sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse»),¹⁷⁹ correspon al primer conegut o primera concepció de l'intel·lecte que hem descrit anteriorment.

L'estudi de les primeres concepcions intel·lectuals o *prima intelligibilia*, que conclou amb la prioritat intel·lectual de l'ésser, és determinant en l'estudi dels principis de la metafísica. En explicar el nom *metafísica*, de fet, Tomàs d'Aquino exposa la intrínseca relació entre la ciència de l'ésser i aquest mètode d'anàlisi conceptual de la reducció dels conceptes del nostre intel·lecte a nocions primeres o transcendents:

Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia.¹⁸⁰

Per tant, la consideració tomista de la metafísica es vincula amb la reducció de la realitat a quelcom últim. Ara bé, aquesta *resolutio* es dona de dues maneres: 1) *secundum rationem*, per

A. [2003: 176]). Aquestes 'primeres concepcions de l'intel·lecte' són, segons Averrois, els instruments de l'intel·lecte agent.

176. «Ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcumque, oportet quod quilibet qui alia est cognoscens, ipsum cognoscat» (THOMAS AQUINAS, *InMet.* IV, lect. 6, n. 598, p. 167a). Cf. THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, q. 11, art. 1.

177. «Ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae *Metaphysica*, ideo, ne ex eorum ignorantia errare continget, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est, quid nomine essentiae et entis significetur» (THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia.*, prol.)

178. «Ad tertium dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum» (THOMAS AQUINAS, *SumThe.* I, q. 4, art 1, p. 26). Tomàs d'Aquino concep l'ésser com a actualitat —quelcom *és* en la mesura que té actualitat— i no com a essència, tal com féu Aristòtil; paral·lelament, i des de la gnoseologia, quelcom és cognoscible en tant que és un acte.

179. THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*, cap. 1.

180. THOMAS AQUINAS, *InMet.*, proem., p. 2b.

allò que és més comú, és a dir, l'ésser i les seves propietats transcendents, i 2) *secundum rem*, per allò que és primer en l'ordre de les coses, és a dir, la causa universal de l'ésser o Déu. Aquesta doble reducció de la realitat correspon a la distinció tomista de dos tipus de primacies o prioritats: 1) *primum in communitate* o primacia per comunitat, que es dona en la noció d'ésser en tant que es predica de tot, i 2) *primum in causalitate* o primacia per causalitat, que s'estableix en el tipus particular d'ésser pel qual tot és causat (sc. Déu o les substàncies separades). L'ésser primer per comunitat s'identifica amb la primera concepció de l'intel·lecte de l'home *viator* o *in statu viae* i és aprehès en el coneixement natural de cada cosa; en canvi, l'ésser primer per causalitat transcendeix el coneixement de totes les coses i no pot ser prou conegut per mitjà d'elles. Per tant, en l'estat present de la nostra vida, coneixem l'ésser en general o *ens commune*, però no coneixem l'ésser diví i increat.¹⁸¹ Així, Tomàs d'Aquino nega que el primer conegut pel nostre intel·lecte sigui Déu, que és el primer *simpliciter* i que es coneix *ex aliis* (a partir d'altres coses).¹⁸²

Conseqüentment, en el sistema tomista, l'ésser diví no és el subjecte de la metafísica. No obstant això, s'afirma que Déu o les substàncies separades de la matèria —les més eminentes i nobles de totes—, són la causa primera i universal de l'ésser en general i dels transcendents («*substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi*»)¹⁸³ i, per tant, la causa i principi del subjecte de la metafísica. De fet, en la mesura que tota ciència ha de considerar els seus principis,¹⁸⁴ la metafísica estudia Déu. Així, encara que el subjecte de la metafísica és l'*ens commune* o ésser en general, el seu darrer objectiu i fi transcendent és el coneixement de les seves causes i dels seus principis, és a dir, l'ésser diví.¹⁸⁵ És més, Tomàs d'Aquino considera que l'estudi de les causes de l'ésser, que correspon a l'estudi de les substàncies separades, és el darrer objectiu de tota cognició humana. En aquest sentit, en els darrers llibres del seu comentari a la *Metafísica*, afirma que l'ésser diví cau fora de l'extensió de l'ésser comú, motiu pel qual el nostre intel·lecte només l'assoleix *a posteriori*, quan ha clarificat la noció d'ésser i, per tant, es pot preocupar per les seves causes. Observem que, amb aquesta idea, el *Doctor Angelicus* descriu la metafísica com una ciència universal de l'ésser i com una teologia de les primeres causes,

181. «*Ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuiuslibet, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens quod primum est causalitate excedit impropotionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu vitae, in quo per species a rebus abstractes intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum*» (THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, q. 10, art. 11, ad. 10).

182. «*Vel dicendum quamvis quod Deus sit in ordine intelligibilium primum simpliciter, non tamen est primum in ordine intelligibilium nobis*» (THOMAS AQUINAS, *De Trinitate*, q. 1, art. 3, n. 10, p. 73).

183. THOMAS AQUINAS, *InMet.*, proem., p. 1b.

184. Cf. ARISTOTELES, *Physica* I, 184a 12-14.

185. «*Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur. [...] Quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune*» (THOMAS AQUINAS, *InMet.*, proem., p. 1b).

quelcom que concilia i integra les propostes d'Avicenna i Averrois en relació amb el subjecte de la metafísica.

Amb tot, la metafísica tomista està oberta a una exterioritat teològica, en la qual busca el seus principis. L'àmbit de la transcendentalitat metafísica està determinat per la divinitat, car es postula una relació de causalitat entre allò transcendental, que és l'àmbit de l'ésser en tant que ésser, i allò diví. D'aquesta vinculació causal es segueix que, en últim terme, la unitat de l'objecte de la metafísica depèn exclusivament de la consideració de l'ésser diví com a causa de l'ésser comú. En virtut de la noció de causalitat, s'estableix una relació de dependència entre la ciència de l'ésser i la teologia, en la qual l'*ens commune* és el primer efecte de la primera causa o Déu («*Ipsum esse commune est ex primo ente, quod est Deus*»).¹⁸⁶ Aquesta articulació de la connexió entre la metafísica i la teologia, entre d'altres coses, permet unificar en una sola concepció les diverses aproximacions aristotèliques a la filosofia primera (sc. ciència universal, ciència dels principis i les causes, i ciència divina). No obstant això, la inclusió de l'ésser diví en l'àmbit de la investigació metafísica privilegia o dona preferència a la determinació teològica de la ciència de l'ésser. De fet, la proposta de Tomàs d'Aquino restringeix la noció de l'ésser comú d'Avicenna i postula que la metafísica només pot assolir les seves causes si excedeix i sobrepassa el límit del seu subjecte.

186. THOMAS AQUINAS, *De divinis nominibus* V, lect. 2, n. 660, p. 245. I, igualment, «et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice et non aequivoce pure neque pure univoce. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae Deum, ut ad principium et causam, in qua praexistunt excellenter omnes rerum perfectionem» (THOMAS AQUINAS, *SumThe.* I, q. 13, art. 5, p. 84).

1.2.4 La teoria de l'analogia d'Enric de Gant¹⁸⁷

Enric de Gant (ca. 1217-1293), també anomenat *Doctor Solemnis*, pertany a la generació immediatament posterior a Tomàs d'Aquino i fou el veritable interlocutor de Duns Escot en el debat entorn la doctrina de l'analogia i la univocitat aplicada al concepte d'ésser.¹⁸⁸ Enric de Gant fou un clergue secular, ardiaca de Bruges i de Tournai, i mestre regent de la Universitat de París durant els anys 1276-1292/3. L'obra d'Enric de Gant que més contribuï a construir la doctrina de la univocitat escotista, i aquella que millor exemplifica la seva influència en la història de la metafísica, és la seva *Summae quaestionum ordinariarum*,¹⁸⁹ una suma teològica que gaudí de notable autoritat en l'escola franciscana. En aquesta obra, el filòsof reformula la teoria de l'analogia tradicional, quelcom que el situa en una posició crítica respecte a la teoria tomista del subjecte de la metafísica.

La proposta d'Enric de Gant, partidari de la doctrina de la il·luminació divina augustiniana, s'articula al voltant de dos principis fonamentals: la universalitat del concepte d'ésser —l'extensió del qual conté totes les coses que *són*— i la manca de comunitat real entre Déu i la criatura, quelcom que salvaguarda la transcendentalitat de l'ésser diví. En l'articulació d'aquests dos principis té lloc la formulació, com a única alternativa possible, d'un concepte anàleg d'ésser. No obstant això, la proposta de l'analogia de l'ésser d'Enric de Gant, tot i interpretar-se com un rebuig a la univocitat del concepte d'ésser, reposa sobre un fons d'unitat conceptual que permet classificar-la com un preludi de la tesi escotista en qüestió.

Primerament, en la proposta d'Enric de Gant, el concepte d'analogia apareix en el marc de l'anàlisi teològica de la possibilitat d'un coneixement natural i racional de Déu. Enric vol preservar la possibilitat d'un coneixement *apriorístic* de Déu en la seva quiditat —i no només en la seva existència, com passa en el tomisme— a partir de l'abstracció dels conceptes més primaris

187. Sobre Enric de Gant i la seva teoria de l'analogia, sovint comparada amb la doctrina de la univocitat de Duns Escot, cf. DUMONT, S. D. (1998b), AERTSEN, J. A. (1996), PEGIS, A. C. (1971), ZIMMERMANN, A., (1965: *esp.* 235-250); BROWN, S. F. (1965) i PAULUS, J. (1938: 52-66). Una gran presentació, tanmateix, de la posició d'Enric de Gant en relació amb l'analogia és la que oferí el mateix Duns Escot en la seva *Ordinatio*. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 20-23 (Vat. III, 11-15), traduïda per WOLTER A. B. (1987: 17-19). Per a una exposició de la doctrina teològica i filosòfica d'Enric de Gant, cf. ROVIRA BELLOSO, J. M. (1960).

188. Sobre la gran influència d'Enric de Gant en la conceptualització de la metafísica de Duns Escot, cf. HOFFMANN, T. (2011) i DUMONT, S. D. (1998b). Tradicionalment, la doctrina de la univocitat de Duns Escot s'ha oposat a la doctrina de l'analogia de Tomàs d'Aquino, idea alimentada per l'oposició històrica entre els dos ordes mendicants —l'orde dels frares menors i l'orde dels frares predicadors—, dels quals els dos mestres són, respectivament, doctors. Tanmateix, veurem com Duns Escot formula la seva tesi de la univocitat del concepte d'ésser en resposta directa als arguments al·ludits per Enric de Gant, per a qui la tesi escotista només és aparença. I, és més, la doctrina de la univocitat de Duns Escot no constitueix una refutació radical ni s'oposa frontalment a la doctrina de l'analogia de Tomàs d'Aquino, sinó que neix com una nova eina teòrica per tractar els mateixos problemes filosòfics.

189. Per a l'exposició de la seva teoria de l'analogia, cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 (Badius, 1240-125S).

i fonamentals del nostre intel·lecte, entre els quals es troba preeminentment el concepte d'ésser. En altres paraules, Enric de Gant postula que el nostre intel·lecte pot conèixer l'essència divina per mitjà del coneixement que tenim del primer objecte conegut, és a dir, de l'ésser en la seva màxima generalitat. Així, al contrari del que pensava Tomàs d'Aquino, l'intel·lecte humà, en el seu estat actual, pot generar un coneixement positiu de la naturalesa divina a partir del coneixement que obté de les criatures i del món, és a dir, del concepte d'ésser comú. Per tant, la proposta del *Doctor Solemnis* parteix de la pregunta següent: ¿l'home *viator* pot conèixer Déu per mitjà del seu concepte d'*ens commune* i, per tant, és convenient introduir Déu en la unitat de l'ésser en tant que concepte conegut? En aquest context, s'estableix una de les aportacions filosòfiques més rellevants d'Enric de Gant: la distinció entre el coneixement natural i *a priori* de Déu, propi de la teologia, i el coneixement racional i natural de l'ésser comú, propi de la filosofia. Encara que Déu i aquest *ens commune* són ontològicament el mateix, diu Enric de Gant, el coneixement que l'intel·lecte humà n'obté no els comprèn com a tals.¹⁹⁰

Així és com la teoria de l'analogia d'Enric de Gant s'origina, principalment, en l'articulació teològica de la relació transcendental Déu-criatura, tot i que podem aplicar la mateixa argumentació en el pla categorial de la relació substància-accident. Malgrat això, mentre que la relació Déu-criatura es comprèn ontològicament en termes de participació, Enric interpreta la relació entre la substància i la resta de categories accidentals en termes de causalitat. En qualsevol cas, la noció d'analogia és molt àmplia en Enric de Gant, car recull tant l'analogia transcendental entre Creador i criatura, com l'analogia categorial entre els diversos modes d'ésser d'allò creat o de les categories. D'aquesta manera, la doctrina de l'analogia esdevé una doctrina teològica i ontològica aplicada a tota *res*.

Seguint alguns principis noètics de Tomàs d'Aquino, Enric de Gant afirma que el concepte d'ésser és el primer objecte de l'intel·lecte tenint en compte la seva generalitat i primacia, gràcies a les quals es troba inclòs en tots els altres conceptes i és la *ratio* formal sota la qual aquests es conceben.¹⁹¹ En aquest sentit, el concepte d'ésser s'entén com un universal comú tant a l'ésser increat o Déu com a l'ésser creat o criatura. Enric, per tant, convé amb la unitat absoluta del concepte d'ésser i amb la naturalesa unívoca i idèntica de la seva *ratio* («quod habet rationem univoci») postulades pel comentarista Avicenna.¹⁹² Per aquesta mateixa naturalesa, la unitat de l'ésser es distribueix de manera simultània i igual en els seus dos referents: el creat i l'increat.

190. Sobre el coneixement natural de Déu en la proposta d'Enric de Gant, cf. PICKAVÉ, M. (2007: 347-358) i BÉRUBÉ, C. (1983). Sobre la teoria del coneixement d'Enric de Gant en oposició, de nou, amb la proposta de Duns Escot, cf. MARRONE, S. P. (1988).

191. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 24, q. 9 (Badius, 146X).

192. Enric de Gant planteja el problema de l'ésser, seguint la metafísica avicenniana, en tant que ésser d'essència (*esse essentiae*), és a dir, des de la seva realitat essencial (cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quod*. V, q. 2 i VII, q. 1-2; i *Summa*. I, art. 34, q. 2). Aquesta aproximació el conduirà, a diferència de Tomàs d'Aquino i d'acord amb Duns Escot, a conceptualitzar el concepte d'analogia de l'ésser en el pla de la

Cum omnem multitudinem oportet reduci ad unitatem, super ens in quo differunt Deus et creatura, esset aliquid in quo convenirent et essent unum, hoc autem est impossibile, quia ratio illius esset prior ratione entis, quae prima est secundum Avicenna.¹⁹³

Així, la *ratio* d'ésser conté parcialment i de manera unívoca Déu i la criatura o, igualment, la substància i l'accident: «Ens partim univoce continet ambo, et cadunt simul sub una distributione [...] Ens est commune univocum omnibus quae sunt in Deo».¹⁹⁴ No obstant això, la universalitat del concepte d'ésser no enclou ni significa cap comunitat real entre Déu i la criatura, o entre la substància i l'accident. És a dir, aquests dos modes d'ésser no comparteixen cap realitat que pugui servir de base objectiva per afirmar un concepte d'ésser real, simple i unívocament comú a Déu i a les criatures: «Nunc autem cum nihil sit commune reale in ente significatum ad creatorem et creaturam».¹⁹⁵ En afirmar la manca de comunitat real entre el concepte de Déu i el de criatura, Enric de Gant segueix l'opinió de tots els escolàstics del moment:

Nulla modo ens potest esse aliquid commune reale Deo et creaturae. Et ideo absolute dicendum quod esse non est aliquid commune reale in quo Deus communicet cum creaturis, et ita si ens aut esse praedicatur de Deo et creaturis, hoc est sola nominis communitate, nulla rei. Et ita non univoce per definitionem univocorum, nec tamen pure aequivoce, secundum definitionem aequivocorum a casu: sed medio modo ut analogice.¹⁹⁶

De fet, continua Enric de Gant, si Déu i les criatures mantinguessin una connexió real que permetés postular una mateixa *ratio* d'ésser per a ambdós, s'hauria d'afirmar un doble concepte d'ésser també en Déu, a saber: un concepte d'ésser pel qual la naturalesa divina estaria d'acord amb la naturalesa de les criatures; i un concepte d'ésser pel qual la naturalesa divina diferiria d'elles. Si això es confirmés, Déu deixaria de ser un acte pur i un ésser totalment simple i, per contra, contindria potencialitat i esdevindria un ésser compost. Davant d'aquesta impossibilitat, per a Enric de Gant, l'ésser només es pot concebre en un d'aquests dos modes: o bé aplicat

intencionalitat i no en el pla de la predicació articulada, això és, en la mesura que *ésser* forma part d'una proposició predicativa. Conseqüentment, l'analogia del concepte comú i universal d'ésser contindrà totes les coses existents o concebibles, o ambdues a la vegada, en la seva extensió anàloga. Sobre la relació entre l'essència i l'existència en Enric de Gant, en comparació directa amb la proposta escotista, cf. HOENEN, M. J. F. M. (1965a).

193. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 (Badius, 124E).

194. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* II, art. 75, q. 6 (Badius, 311AB).

195. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 3 (Badius, 126I).

196. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 (Badius, 124FG). «Sed esse creaturae non appropinquat in aliquo naturae creatoris, quia inter eos est infinita distantia. Creatura ergo in nullo comunicat esse cum creatore per aliquam attributionem ad ipsum [...] Cum multo minus in aliquo uno reali conveniunt creator et creatura quam duae creaturae, substantia scilicet et accidens, immo multo plus distat ratio essendi creatoris a ratione essendi creaturae quam differat ratio essendi unius creaturae a ratione essendi alterius: nullo modo ens potest esse aliquid commune reale Deo et creaturae. [...] Et immo absolute dicendum quod esse non est aliquid commune reale in quo Deus communicet cum creatura» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 [Badius, 124EF]).

únicament a Déu, o bé aplicat exclusivament a les criatures. D'aquesta manera es sostenen dues nocions o *rationes* d'ésser totalment distintes i separades entre si: una noció primària d'ésser pròpia de Déu i una noció secundària d'ésser pròpia de les criatures. Aquesta *ratio* secundària deriva del concepte d'ésser diví primari i es correspon amb l'*esse commune* tomista. Així és com, independentment del tipus de relació que mantinguin ambdós conceptes d'ésser, Enric posa en entredit la possibilitat d'un concepte simple i general d'ésser, predicat de Déu i de les criatures, d'acord amb una única *ratio*.¹⁹⁷ Aquesta és la revelació més original d'Enric de Gant.

Ara bé, el filòsof de Gant també reconeix que el concepte d'ésser, abans de ser conegut en els dos conceptes distintes esmentats, és aprehès en aparença i de manera confusa com un sol concepte unificat, de tal manera que *sembla* o *apareix* que les dues nocions d'ésser apuntades formen una única i unívoca noció: «etiam in univocis abstrahitur natura communis».¹⁹⁸

Però, com podrien dues nocions totalment distintes i diverses, una referent a Déu i una altra a les criatures, *semblar* ser una? O, com podrien *semblar* ser unívocues? Enric de Gant respon i afirma que el nostre intel·lecte pot confondre les dues nocions i no distingir l'ésser propi de Déu de l'ésser propi de les criatures. L'intel·lecte humà abstreu de les criatures un concepte general de l'ésser, indeterminat i universal i, com a tal, li sembla que té un concepte unificat d'ésser comú igualment aplicable a Déu i a les criatures. L'exemple que posa Enric de Gant per il·lustrar aquesta idea és l'abstracció del concepte *animal* a partir de l'ase: hom abstreu la naturalesa de l'animal a partir de l'ase, sense distingir què pertany a l'ase i què pertany al cavall en aquesta naturalesa.¹⁹⁹ En el darrer punt, el nostre intel·lecte s'enganya o està induït a l'error («et ideo est error in illius conceptu»²⁰⁰), car ha *confós* dos conceptes d'animal distintes, un aplicable a l'ase i l'altre aplicable

197. «Numquam enim potest concipi aliquis intellectus entis simpliciter absque eo quod homo concipit aliquem intellectum Dei aut creaturae, ut concipiat aliquem unicum intellectum simplicem communem ad Deum et creaturam, alium praeter intellectum Dei et creaturae, quia nullus potest esse talis. Sed si aliquid concipit homo, illud est aut quod pertinet ad esse Dei tantum aut quod pertinet ad esse creaturae tantum [...] Omnis ergo conceptus realis quo aliquid rei concipitur concipiendo esse simpliciter, aut est conceptus rei quae Deus est, aut quae creatura est, non alicuius communis ad utrumque (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 [Badius, 124O]); «ut ex hoc nihil sit re commune Deo et creaturae positivum, sed negativum solum, et si aliquid sit positivum substratum negationi, illud est alterius et alterius rationis» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 [Badius, 125S]).

198. «Species enim prima intelligibilis ex phantasmate abstrahitur, qua per intellectum concipiuntur primo primi conceptus intelligibiles, entis scilicet et unius, veri et boni, et aliorum generalium intentionum ut generales sunt, non distinguendo in eis id quod est creatoris ab eo quod est creaturae [...] sicut etiam in univocis abstrahitur natura communis» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 24, q. 7 [Badius, 144I]).

199. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 24, q. 7 (Badius, 144I).

200. «*Quod autem nomine entis videatur concipi aliquid commune, est quia sive concipiatur aliquid quod est res divina, sive quod est creatura: tamen cum concipitur esse absque eo quod determinate et distincte concipitur esse Dei vel creaturae, illud non concipitur nisi indeterminate, scilicet non determinando intellectum ad esse Dei vel esse creaturae. [...] Intelligendum tamen quod illa indeterminatio alia est respectu esse Dei et alia respectu esse creaturae, quia duplex est indeterminatio: una negative, altera vero privative dicta. Est enim negativa indeterminatio quando indeterminatum non est natum determinari, ad modum quo Deus dicitur esse infinitus, quia non est natus finiri. Est autem privativa indeterminatio*

al cavall, amb un de sol. Igualment, l'intel·lecte ha confós dos conceptes d'ésser distints, un aplicable a Déu i un aplicable a les criatures, amb un únic concepte o *ratio* d'ésser. Per tant, quan hom afirma que Déu i la criatura *són*, tot i que constitueixin dues nocions diferents, està aplicant erròniament un únic concepte d'ésser a ambdós ens.

Com s'explica aquesta confusió? La resposta d'Enric de Gant és que ambdues nocions són conceptes d'ésser en tant que ésser *indeterminat*. En tots dos casos i originàriament, l'ésser es concep mancat de determinació i de qualificació, ja que la naturalesa de l'intel·lecte humà és incapaç de distingir les coses que són pròximes i les concep com una de sola.²⁰¹ Consegüentment, l'ésser creat i l'ésser increat, a causa de la seva proximitat en tant que éssers, perden la seva diversitat real i es confonen en un únic concepte. Aquesta indeterminació, motivada per la incapacitat inconscient de discerniment de l'intel·lecte humà, permet afirmar una certa similitud entre els dos conceptes d'ésser. Ara bé, Enric de Gant, seguint Tomàs d'Aquino, distingeix dos modes d'indeterminació o no qualificació del concepte d'ésser, els quals corresponen a dues de les seves aplicacions:²⁰²

1) El concepte d'ésser aplicat a les criatures és un concepte indeterminat *privativament*, en potència, ja que s'aplica a un ésser determinat per naturalesa a causa de les limitacions o determinacions a les quals estan subjectes les criatures per naturalesa. Aquest concepte d'ésser s'obté a partir de l'abstracció de totes les determinacions de les criatures, de manera que hi manca tot tipus de determinació en acte; per aquest motiu constitueix un concepte universal i en acte.

2) El concepte d'ésser aplicat a Déu és indeterminat *negativament*, ja que s'aplica a un ésser separat de tota determinació, el qual repugna qualsevol limitació o determinació en si mateix —Déu és un ésser infinit perquè la seva essència exclou l'ésser finit. Aquest ésser indeterminat no és universal ni comú, però és infinit en acte, ja que l'absència de determinació es dona tant en acte com en potència.

quando indeterminatum natum est determinari, ad modum quo punctus dicitur infinitus cum non est determinatus lineis quibus natus est determinari. Secundum istam autem duplicem indeterminationem oportet intelligere quod concipiendo esse simpliciter et indeterminate quod est Dei, tunc est indeterminatio negativa, quia esse Dei nullo est natum determinari [...] Concipiendo autem ipsum esse indeterminate indeterminatione privationis illorum quibus natum est determinari, concipitur esse quod creaturae est, quia esse creaturae per proprias naturas quibus invicem differunt, natum est determinari [...] Per hunc ergo modum esse indeterminatum per abnegationem convenit Deo et per privationem creaturae. Et quia indeterminatio per abnegationem et per privationem propinque sunt, quia ambae tollunt determinationem, una tantum secundum actum, alia secundum actum simul et potentiam, ideo non potentes distinguere inter huiusmodi diversa pro eodem concipiunt esse simpliciter et esse indeterminatum, sive uno modo sive altero, sive sit Dei sive creaturae. Natura enim est intellectus non potentis distinguere ea quae propinqua sunt, concipere ipsa ut unum, quae tamen in rei veritate non faciunt unum conceptum. Et ideo est error in illius conceptu» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 [Badius, 124O-125S]).

201. Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 (Badius 123S).

202. IB., art. 21, q. 2 (Badius, 124-125 P-Q) i art. 24, q. 7 (Badius, 144H).

Posem un exemple per il·lustrar aquesta distinció: el concepte de bondat. La noció de bondat aplicada a les criatures (*bonum creaturae*) és indeterminada per privació, ja que és un concepte determinat i limitat per naturalesa, però hom n'abstreu tota determinació i limitació; en canvi, la noció de bondat divina (*bonum creatoris*) és indeterminada per negació, ja que és contradictori que estigui subjecte a qualsevol determinació o limitació.²⁰³

Segons Enric de Gant, l'intel·lecte humà copsa els dos conceptes d'ésser similars sota la seva indeterminació i manca de referència a un objecte particular; tanmateix, els dos conceptes indeterminats d'ésser es distingeixen a causa dels dos modes en els quals s'estableix la seva indeterminació. Ara bé, l'intel·lecte humà no distingeix aquesta doble indeterminació del concepte d'ésser, de manera que, abans de ser conegut distintament en ser aplicat a Déu o a les criatures, aquest concepte és confús i aparentment unificat. El fonament d'aquesta similitud i confusió gnoseològica dels dos conceptes d'ésser és, per tant, l'eliminació de les particularitzacions, qualificacions i distincions dels éssers propis i abstractes.

A partir d'aquesta confusió, Enric de Gant postula el concepte d'analogia aplicat a l'ésser: la noció d'ésser que hom abstreu de les criatures només és un concepte *aparentment* unificat i unívoc, ja que *en realitat* es tracta de dos conceptes d'ésser anàlogament comuns, és a dir, dos conceptes amb *rationes* diverses, resultat dels dos modes distints d'indeterminació de l'ésser però tanmateix relacionats i concebuts per error com un de sol. Mentre Tomàs d'Aquino, com hem vist, entenia la relació anàloga en termes d'atribució, la unitat anàloga que proposa Enric de Gant és una relació de confusió. En la unitat d'atribució, l'intel·lecte capta distintament dos conceptes d'ésser i els concep units mitjançant una proporció o analogia, a causa de la dependència real entre la criatura i Déu; en la unitat de confusió, en canvi, els dos conceptes d'ésser es conceben de manera confusa (*modo confuso*) com un de sol, que és aparentment unívoc i realment anàleg. El fonament d'aquesta unitat de confusió és subjectiu, a saber: la tendència intel·lectual de copsar nocions similars com si fossin una de sola.

En aquest sentit, observem que la intel·lecció de la noció d'ésser no és anterior a la intel·lecció de Déu o de la criatura, sinó que neix de la confusió entre ambdues nocions, de manera que el coneixement de l'ésser requereix la intel·lecció de Déu o de la criatura. Aquesta confusió només es descobreix o aclareix després d'una llarga argumentació i en virtut d'una il·luminació divina, després de la qual hom pot distingir els dos conceptes d'ésser i concebre'ls units només

203. «Si sub ratione boni non distinguitur secundum intellectum bonum quod est in Deo ab eo quod est bonum in creatura, sed intellectus ambo concipit quasi unum, eo quod prope sunt existentia» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 24, q. 9 [Badius, 146Y]); «Et licet secundum se diversos intellectus distinctos faciunt bonum creatoris et bonum creaturae, sicut et ens de Deo et de creatura, quia tamen proximi sunt, intellectus noster concipit modo confuso utrumque ut unum. Et sic isto modo adhuc intelligit bonitatem dei quae est eius quidditas, modo confuso et indistincto a bono creaturae» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 24, q. 6 [Badius, 142V]).

per atribució.²⁰⁴ Així, Enric de Gant complementa la tradicional i clàssica doctrina de l'analogia amb una explicació gnoseològica del motiu pel qual, en lloc de *saber* que tenim dos conceptes anàlegs d'ésser, *creiem* que tenim un únic concepte que apliquem igualment a Déu i a les criatures.²⁰⁵ Observem que aquesta reelaboració de la noció d'analogia, comunament acceptada, implica una crítica a la solució al mateix problema del subjecte de la metafísica que veurem a continuació.

En la proposta d'Enric de Gant, amb tot, el concepte d'ésser no és un predicat unívoc: tot i que els dos conceptes en relació (sc. Déu i la criatura) s'anomenin *éssers*, no mantenen una comunitat real («hoc est sola nominis communitate, nulla rei») i, per tant, el terme *ésser* no s'atribueix a ells sota el mateix significat o *ratio*. Però el concepte d'ésser tampoc és equívoc, car no significa de la mateixa manera Déu i les criatures. En altres paraules, la inexistència d'una comunitat real i unívoca entre Déu i la criatura nega la possibilitat d'un concepte real i comú que les signifiqui totes dues (univocitat); i, tanmateix, aquesta manca de comunitat real no implica una diferència radical i absoluta entre ambdós éssers en qüestió (equivocitat). Ara bé, el filòsof, a pesar de descriure clarament el concepte d'ésser com un concepte «commune analogum ad Deum et creaturam»,²⁰⁶ també afirma que és un concepte parcialment equívoc i parcialment unívoc:

Et hoc modo ens simpliciter tamquam universale quoddam creatum et increatum. Nihil enim reale commune significat creato et increato, non tamen est pure aequivocum, sed partim univocum et partim aequivocum. Et quoad hoc quod habet rationem univoci potest distribuere simul pro creato et increato.²⁰⁷

Com s'articula això? D'una banda, el filòsof estableix la distinció entre dues nocions o conceptes unívocs d'ésser (sc. un concepte propi de Déu i un concepte propi de la criatura) que són pròximes entre si, i, d'altra banda, el filòsof postula un sol i comú concepte d'ésser anàleg i

204. Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 24, q. 3, 6, 8 i 9 (Badius, 137H-139Z, 141L-143D i 145L-147Z).

205. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 (Badius, 124O-125S).

206. «Vide ergo ex dictis Augustini, quod contingit bonum intelligere tripliciter, ut iste primus modus tres gradus in se habeat, et quolibet illorum intelligere Deum. Uno modo intelligendo *hoc bonum*, et hoc summe indistincte a creatura. Dicendo enim *hoc bonum* duo dico, et quia *bonum*, et quia *hoc*. Quod dicitur *bonum*, hoc est commune creatori et creaturae. A quo si subtraxeris hoc et illud, est secundus modus intelligendi bonum, scilicet minus contractum ad creaturam quam prius, et est commune analogum ad Deum et creaturam, et est de primis intentionibus quae per se et primo concipit intellectus de rebus, ut sunt unum et ens» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 24, q. 6 [Badius, 142V]).

207. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* II, art. 75, q. 6 (Badius, 311Z). Observem que la terminologia emprada per Enric de Gant en aquesta cita i en altres que també presentem aquí —vegeu, per exemple, «sicut etiam in univocis abstrahitur natura communis»— per referir-se a l'analogia és molt semblant al llenguatge emprat per Duns Escot per articular la seva tesi sobre la univocitat del concepte d'ésser, com podem comprovar.

disjuntiu que es distribueix entre les nocions úniques de Déu i de criatura. En altres paraules, Enric de Gant afirma un concepte anàleg d'ésser que es distribueix segons la còpula de dos conceptes únics. De fet, independentment de l'error o confusió d'on provingui la seva aprehensió, l'ésser és un concepte disjuntiu que cospa l'essència de Déu o l'essència de la criatura. Observem que aquesta descripció condueix a una certa ambivalència o contradicció en la conceptualització de l'ésser, car la teoria de l'analogia d'Enric de Gant postula: 1) un concepte universal, únic, comú i anàleg d'ésser, amb una doble referència (sc. Déu i la criatura), però, tanmateix, no real, i 2) dos conceptes d'ésser reals però únics i distints, és a dir, una pluralitat o diversitat d'éssers que s'estableix en funció de l'aplicació de l'ésser a Déu o a la criatura. Però, ¿com pot un únic concepte, primer i més simple, reunir adequadament dos objectes sota dues raons diverses? Com pot haver-hi un saber veritable si coneixem dues coses realment distintes i amb definicions distintes sota un únic concepte? La *solució* d'Enric a aquest problema, que es redueix a un problema d'adequació a l'objecte, és afirmar una confusió del nostre intel·lecte finit en el coneixement de l'ésser, el qual conté dos conceptes que, a causa de la seva proximitat, inevitablement *semblen* ser un sol concepte. Aquesta sortida, més enllà de posar en qüestió tota la teoria del coneixement i tot discurs racional, ¿és suficient per possibilitar un coneixement natural de Déu que pugui fonamentar una teologia natural distinta de la metafísica?²⁰⁸ Tornarem a aquest problema més endavant, però de moment cal observar que la proposta del filòsof de Gant es situa i perpetua l'aporia metafísica entre la unitat i la multiplicitat.

Resta, finalment, una darrera idea per comprendre la teoria de l'analogia d'Enric de Gant en la seva totalitat: l'analogia no requereix una comunitat real entre Déu i la criatura, sinó que la comunitat nominal compartida per ambdós és suficient per afirmar-los com a termes anàlegs. El filòsof admet que aquesta comunitat purament nominal del concepte no permet representar l'ésser en un concepte comú, simple i aplicable a tota la realitat, de manera *indifferenter et aequae*, sinó que només permet significar-lo mitjançant una mateixa paraula o *vox*, la qual es refereix indirectament a dos objectes reals i als seus conceptes correlatius. La paraula, que és so articulat privat de realitat, unifica els seus referents sense desenvolupar cap contingut intel·ligible, quelcom que la distingeix radicalment del concepte, el qual depèn del mode d'intel·lecció en funció de si significa Déu o la criatura. Així, abans de conèixer-lo com un concepte propi de Déu o com un concepte propi de la criatura, l'ésser és un simple nom.

Ara bé, per evitar el risc de reduir la concepció de l'ésser a una entitat purament nominal o *vox*, Enric de Gant afirma que l'analogia permet conèixer la veritat de Déu i de la criatura i, a

208. Aquesta és, a grans trets, l'objecció que proposa Duns Escot a la teoria d'Enric de Gant, que explicarem en exposar l'argument escotista del concepte *certo et dubio* (cf. § 2.3.2, b). De fet, la crítica escotista a la posició d'Enric de Gant sobre el coneixement de l'ésser i de Déu recull un dels arguments més sòlids per defensar la univocitat del concepte d'ésser. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 30 (Vat. III, 20) i *Lect.* I, d. 3, n. 24 (Vat. XVI, 233).

causa de la seva atribució i participació en el concepte d'ésser, també permet postular-ne la unitat. Els dos conceptes propis d'ésser, el de Déu i el de la criatura, tot i ser realment distints, convenen (*convenientia*) o s'atribueixen anàlogament a un terme primer: el concepte d'ésser. D'aquesta manera es postula una comunitat o unitat conceptual i anàloga entre els dos éssers que no implica una comunitat real. Observem que, salvant les diferències, aquesta unitat conceptual que estableix la relació d'analogia d'Enric de Gant anticipa una de les claus de la doctrina de la univocitat de Duns Escot: ambdues nocions (sc. analogia i univocitat) s'exhaureixen en el concepte i no impliquen una forma real, és a dir, no representen la relació entre les coses, quelcom que situa el problema metafísic en el camp de la lògica, com veurem.

En aquest sentit, observem que, en la proposta d'Enric de Gant, el fonament real de la unitat anàloga entre els dos conceptes d'ésser no és una naturalesa compartida, sinó la relació d'exemplaritat (*exemplatum*), anàloga i proporcional, que mantenen el concepte de Déu i el concepte de criatura. Aquesta relació, que Enric entén en termes de *convenientia imitationes*, està determinada per la relació de semblança entre l'efecte (sc. la criatura) i la causa (sc. Déu).²⁰⁹ La criatura participa de l'ésser segons un grau proporcional a la seva perfecció; Déu, en canvi, és una perfecció infinita i no partícip. Aquest vincle també es pot entendre, per tant, en termes de participació de l'ésser de la criatura —o *ens commune* tomista— a la forma o essència divina.²¹⁰ De fet, en la relació transcendental Déu-criatura que descrivim, l'ésser de la criatura subsisteix perquè és essencialment relatiu a l'essència divina.²¹¹

Ens interessa observar que aquesta relació de participació permet explicar la conveniència de diverses coses (sc. Déu i la criatura) a una única forma (o concepte) segons diversos significats o *rationes*. De fet, l'ordre ontològic de naturaleses que estableix la relació d'imitació o participació crea, tal com hem vist a propòsit de Tomàs d'Aquino, un ordre conceptual paral·lel pel qual *ésser* es predica tant de Déu com de la criatura. Ara bé, en la mesura que l'ordre ontològic és d'anterioritat i posterioritat, el concepte d'ésser es predica primerament i principalment de Déu, i només de manera derivada i mediata de la criatura.

209. «Alia vero est convenientia in forma secundum aliam et aliam rationem, quae dicitur convenientia imitationis, et est universaliter in efficientis et factis, causis et causatis» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 [Badius, 124G]).

210. «Et ita quamvis in nulla convenientia realis similitudinis in aliqua forma significata nomine entis [sc. Deus et creatura] communicent, conveniunt tamen in ente convenientia imitationis formae ad formam, quarum unam significat ens in quantum convenit Deo, aliam vero in quantum convenit creaturae. Non ergo esse convenit Deo et creaturis univoce, quia non secundum eandem formam ad quam nomen entis ad significandum imponitur, nec tamen pure aequivoce, cum non aeque primo et principaliter significet formam Dei creaturae [...] sed medio modo, scilicet analogice, quia significat unum suorum significatorum primo et principaliter, alterum vero in ordine et respectu sive proportione ad illud, ut primo et principaliter formam qua habet esse Deus, in ordine autem ad illam formam qua habet esse creatura [...] Et secundum hunc modum ens communissime dictum primo significat Deum, secundario creaturam» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 [Badius, 124H-I]).

211. Cf. BOULNOIS, O. (1999: 276-277).

Amb tot, la teoria de l'analogia de l'ésser permet ampliar l'extensió del concepte d'ésser i incloure-hi, en certa manera, la noció de Déu i la de criatura.²¹² Amb aquesta ampliació, que implica un canvi en el concepte tradicional d'analogia,²¹³ observem que Enric de Gant compleix el primer objectiu, a saber: solucionar l'encontre entre la universalitat de l'ésser i la transcendència de Déu. En primer lloc, l'analogia permet explicar la unitat de la metafísica, el subjecte de la qual és l'ésser entès d'una manera àmplia («largissimo modo accepto»), i, en segon lloc, tot i que de manera general i confusa, possibilita el projecte tradicional d'un coneixement natural de Déu per mitjà del concepte d'ésser.²¹⁴ D'aquesta manera, en paraules d'Oliver Boulnois, l'analogia «devient la clé de voûte de la métaphysique et du même coup le principe qui commande la théologie, puisque l'analogie du créé à Dieu est prise sous l'analogie de l'être», i d'aquesta manera resol «deux problèmes différents pour la même solution».²¹⁵

Per acabar, observem que la proposta d'Enric de Gant posa fi a la concepció tomista de la metafísica i afirma que els principis i causes de la ciència de l'ésser es conceben com a part del seu subjecte i no com alguna cosa exterior a ell —és a dir, la causa primera o Déu forma part, com a tal, del subjecte de la metafísica, que no té principis. D'acord amb Avicenna, la metafísica, que estudia l'ésser en la seva universalitat,²¹⁶ s'ocupa dels seus principis només en la mesura que són els atributs o *consequentia* del seu subjecte,²¹⁷ quelcom que invalida la proposta tomista.

Enric de Gant, en aplicar l'analogia al concepte d'ésser, la sostreu del seu tradicional ancoratge teològic —la història precedent l'aplicava, gairebé exclusivament, als atributs divins. En aquest context, la metafísica és la ciència universal i comuna de l'ésser en tant que ésser (*scientia universalis*) i la teologia és una ciència especial o particular (*scientia particularis*) sobre

212. «Ens simpliciter dictum, ut commune ad ens actu et ens potentia, est ens largissimo modo acceptum, quod secundum Avicenna, est subiectum metaphysice, et est commune analogum ad creatorem et creaturam, continens sub se ens principium et ens principiatum, quia secundum Avicenna, non omne ens est principium, nec cuiuslibet entis est principium» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 3 [Badius, 126D-E]).

213. Cf. BOULNOIS, O. (1999: 270-271). Oliver Boulnois, per explicar la metamorfosi que el concepte de l'analogia de l'ésser va patir al llarg del segle XIII, també esmenta les aportacions del franciscà John Peckham (ca. 1230-1292).

214. «Dicendum est quod cognitio essendi Deum naturaliter nobis inserta est, quia in primis conceptibus cum intelligimus ens unum aut bonum simpliciter in generali intelligimus Deum sub quadam confusione» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 22, q. 2 [Badius, 130Q]).

215. BOULNOIS, O. (1999: 273).

216. «Unde solum scientiarum particularium quae considerant aliquod ens particulare creatum, est considerare principia subiecti [...] non autem scientiae universalis, sive quae considerat de ente simpliciter, quod continet sub se omne ens, sive sit principium sive principiatum, ut metaphysica» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 19, q. 1 [Badius, 115L]).

217. «Unde de prima philosophia, quae est de ente simpliciter ut de subiecto, non considerat principia aliqua subiecti, quia non habet ulla. 'Ens enim simpliciter', ut dicit Avicenna I *Metaphysice*, 'non habet principium' [...] Secundum quod dicit Avicenna de prima philosophia, quod consideratio in ea de principiis non est nisi inquisitium de consequentibus subiectum» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 19, q. 1 [Badius, 115L-116L]). Cf. la nota 91 d'aquest capítol.

l'ésser diví. Amb aquesta classificació, Enric de Gant inaugura el modern, i tanmateix problemàtic, desdoblament de la ciència primera o metafísica en ontologia i teologia. Cal tenir present, però, que Enric de Gant distingeix la teologia revelada, que parteix de Déu, de la teologia natural, que parteix de l'ésser. Igualment, però, la proposta d'Enric pot conduir a conseqüències perilloses per a la teologia, car subsumir el concepte de Déu al concepte d'ésser implica introduir Déu en l'espai metafísic i, consegüentment, que es pensi en el mateix pla que l'ésser creat. Tot i que l'ésser diví, a causa de la seva infinitud transcendental i no genèrica, no comparteix la naturalesa comuna amb la criatura, situar Déu i la criatura en una comunitat dins de la unitat d'ésser («eorum conformitas est illa eorum communitas quam habent in esse creator et creatura»),²¹⁸ pot afeblir la seva transcendència. Aquesta és, de fet, la darrera funció i marc conceptual de la teoria de l'analogia d'Enric de Gant, a saber: salvar les conseqüències teològiques de la inclusió de Déu en el concepte d'ésser.

218. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa I*, art. 21, q. 2 (Badius, 125V).

2. UNA SOLUCIÓ: DUNS ESCOT I LA UNIVOCITAT DEL CONCEPTE D'ÉSSER

2.1 INTRODUCCIÓ¹

En el debat sobre la construcció de la metafísica com a ciència de l'ésser, que parteix de l'exegesi de la *Metafísica* aristotèlica i està condicionat per la introducció de la teologia cristiana en període escolàstic, la proposta de Duns Escot i dels seus deixebles constitueix un nou punt d'inflexió. Encara que el pensament de Duns Escot, un dels filòsofs i teòlegs més influents de la baixa edat mitjana, és un complex conjunt de doctrines filosòfiques i teològiques de gran abast, en allò que ens ocupa ens limitarem a detallar una de les tesis que contribuïren més significativament en aquesta inflexió: la doctrina del concepte unívoc d'ésser.

Joan Duns Escot (Iohannes Duns Scotus, 1265/1266-1308), anomenat *Doctor Subtilis* a causa de la complexitat i matisos del seu pensament, va néixer a la petita ciutat escocesa de Duns. Duns Escot entrà a la vida franciscana, amb només tretze anys, en el convent de Dumfries. Estudià filosofia i teologia a Haddington (1281-1283), París (1283-1287), Northampton (1287-1291) i, després de ser ordenat sacerdot l'any 1291, novament a París (1291-1296). L'any 1297 tornà a Anglaterra i, probablement, en les seves estades a Cambridge (1297-1300) i Oxford (1300-1301) com a *baccalaureatus sententiaris*, comentà els quatre llibres de les *Sentències* de Pere Llombard. Duns Escot completà a París aquest extens comentari, que es troba en diverses versions i que constitueix la seva obra més reeixida. Tanmateix, l'any 1303 fou expulsat de França, car va prendre part a favor del pontífex Bonifaci VIII (1294-1303) en la seva disputa amb el rei francès, Felip IV el Bell (1285-1314). L'any 1305, de nou a París, va rebre el grau de doctor en teologia i l'any 1307, un any abans de la seva prematura mort, fou enviat a l'*studium* que l'Orde dels frares menors tenia a Colònia.

Duns Escot estudià i escrigué sobre diverses qüestions i disciplines, des de la teologia natural i el concepte d'il·luminació divina, fins a l'ètica i la psicologia moral amb l'estudi de la naturalesa de la llibertat humana, passant també per la teoria del coneixement i la semàntica. Entre les seves obres primerenques destaquen diversos comentaris a la *Logica Vetus* —que, segons les darreres edicions, daten del 1295—, com també un comentari al *De Anima* i un altre a la *Metafísica* aristotèlica. D'altra banda, Duns Escot va comentar i revisar les *Sentències* més d'una vegada al llarg de la seva carrera. Encara que és difícil determinar quina relació mantenen les diverses versions, ens ha arribat una *Lectura*, on comentà els dos primers llibres a partir de les seves lectures a Oxford (1298-1299); una *Ordinatio*, que és la versió que Duns Escot preparà per a publicar a partir de les lectures que havia fet a Oxford i a París, i diverses *Reportationes* que féu

1. Sobre la filosofia de Duns Escot en termes generals o en els seus aspectes més fonamentals, cf. VOS, A. (2005), CROSS, R. (1999), BETTONI, E. (1961), BALIČ, C. (1953), GILSON, É. (1952), HARRIS, C. R. S. (1927) o MERINO, J. A. (2007).

de les lectures a París.² D'altra banda, l'obra de Duns Escot també consta de 46 disputes breus anomenades *Collationes* (1300-1305), d'una obra sobre teologia natural (*De Primo Principio*)³ i d'unes *Quaestiones quodlibetales* o *Quodlibet* de la seva època com a mestre regent a París (1306-1307).⁴

A pesar de l'extensió del corpus escotista, en aquesta tesi ens ocuparem especialment del comentari a les *Sentències*, car és on es planteja més manifestament la tesi de la univocitat del concepte d'ésser. Tanmateix, per la seva rellevància històrica —i, sobretot, en el marc de l'estudi de l'obra dels seus deixebles—, estudiarem com es formula aquesta tesi al llarg de tota l'obra de Duns Escot. El Doctor Subtil va parlar del concepte unívoc d'ésser des de l'inici de la seva carrera o aquest tema hi apareix més endavant? I, si és així, en quin moment i en quin marc conceptual hi apareix? Intentarem respondre aquestes preguntes en el primer apartat d'aquest capítol (cf. § 2.1), on analitzarem la presència de la noció d'univocitat en les principals obres de Duns Escot.

El pensament de Duns Escot recull, d'una banda, l'herència del realisme idealista de Plató i, d'una altra, la lògica rigorosa d'Aristòtil, a la qual agrega el llenguatge tècnic propi de l'escolàstica. En aquest context, la univocitat és un dels tres modes conceptuals a partir dels qual els autors de l'antiguitat i els predecessors directes de Duns Escot estructuraven la realitat. Tanmateix, la noció d'univocitat escotista es revesteix d'un nou significat, a saber: davant la diversificació que enclou l'analogia, la univocitat escotista passa per l'acceptació estricta de la simple unitat del concepte, i assumeix així totes les conseqüències del principi avicennià de l'existència d'un únic concepte d'ésser cert, distint i universal. De fet, l'aplicació de la univocitat al concepte d'ésser es fonamenta en la prioritat gnoseològica radical d'aquest concepte, tal com estudiarem en el segon punt del capítol (cf. § 2.2.1): l'ésser és el primer concepte conegut i és l'últim terme de la *resolutio* dels conceptes de l'intel·lecte humà, sense el qual res no es pot conèixer. Amb tot, la particular conceptualització escotista de l'ésser condueix a afirmar un únic concepte d'ésser que es predica unívocament de tot allò que és, en la unitat del qual rau la possibilitat de la unitat de la ciència primera o metafísica (cf. § 2.2.2). A diferència de Tomàs d'Aquino, Duns Escot proposa la primacia conceptual de l'ésser perquè el concep com una simple possibilitat lògica i no com una essència a partir de la seva actualitat; igualment, i a diferència d'Enric de Gant, el mestre Duns Escot afirma que aquesta prioritat del concepte d'ésser rau més enllà de la distribució dels seus significats (cf. § 2.2.3).

2. Per a un estudi del comentari de Duns Escot a les *Sentències* i de les seves diverses versions, cf. BALIČ, C. (1927).

3. Tot i que excedeix l'objectiu i extensió d'aquesta tesi, per a un estudi de la teoria de la univocitat en el tractat sobre el primer principi de Duns Escot, cf. DEZZA, E. (2008). Vegeu, també, la seva traducció al català: JOAN DUNS ESCOT (2000).

4. Per a un ampli estudi de les obres de Duns Escot en general, incloses les espúries, i una discussió de la seva autenticitat, cf. BALIČ, C. (1965); i per a algunes reflexions i reconsideracions al respecte, cf. WOLTER, A. B. (1993).

Amb tot, i en relació amb la tradició precedent, la univocitat escotista aplicada al concepte d'ésser parteix i es fonamenta en dues grans idees: 1) la manca o insuficiència de respostes sòlides a les exigències teòriques per construir una *scientia* de l'ésser o metafísica, i 2) la necessitat de dissociar dos problemes que solien tractar-se conjuntament, a saber: la instauració d'un concepte comú d'ésser i el problema de la dependència real entre Déu i la criatura. En aquest sentit, l'escotisme, amb la subtilitat i el rigor argumental que el caracteritzen, reclama una clara distinció entre el discurs lògic i dialèctic que fa referència a la paraula i al signe, i el discurs que s'ocupa del significat (o concepte) i del referent, i de les seves relacions mútues. Aquest és un dels trets característics de la proposta escotista i una de les claus del seu èxit posterior.

Pel que fa al primer punt, la construcció d'una ciència de l'ésser en el sentit aristotèlic s'havia plantejat a partir de la noció d'analogia, la qual permetia, simultàniament, salvar la transcendència divina. De fet, la tesi de l'analogia de l'ésser de Tomàs d'Aquino i la proposta particular d'Enric de Gant foren determinants en la formulació de la doctrina de la univocitat de Duns Escot. En aquest influx, convé tenir present que, tot i prendre elements de la teoria tomista de l'analogia, el Doctor Subtil plantejà la seva tesi com una resposta directa a la proposta d'Enric de Gant. Tanmateix, Duns Escot detectà tres grans carències en la teoria de l'analogia dels seus coetanis i en la unitat conceptual que garanteix: 1) posa en entredit la possibilitat d'un coneixement natural, positiu i humà de Déu («ita non poterit haberi naturaliter aliquis conceptus de Deo»),⁵ 2) no proveeix l'intel·lecte d'un únic objecte forma, sinó que aquest objecte es troba separat o dividit,⁶ i, per tant, 3) no permet afirmar la unitat de la metafísica entesa com a ciència universal de tota la realitat, ja que no té un únic objecte.⁷ Tot i que la principal preocupació de Duns Escot serà la primera —és a dir, garantir un coneixement natural de Déu—, la seva proposta està pensada per resoldre totes les dificultats i fragilitats de la tesi de l'analogia que ja hem indicat.⁸ Convé assenyalar que la viabilitat i validesa de la teoria de l'analogia ja fou discutida i posada en dubte abans de Duns Escot per autors com Godofred de Fontaines, Siger de Brabant,

5. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 35 (Vat. III, 21-24).

6. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 31-40 (OPh III, 301-304).

7. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 7-16 (OPh III, 296-298).

8. Aquestes carències de la teoria de l'analogia de l'ésser que Duns Escot identifica i vol solucionar seran contraargumentades per autors com Richard de Conington o Thomas Sutton, els quals afirmen: 1) que l'analogia no posa en perill el coneixement natural de Déu, 2) que l'objecte de l'intel·lecte és un *secundum quid*, i 3) que la metafísica és una ciència única gràcies a la dependència causal de les criatures respecte de Déu. Per a la proposta de Richard de Conington, cf. BROWN, S. F. (1966) i DOUCET, V. (1936), i per a la de Thomas Sutton, cf. SCHMAUS, M. (1957) i PRZEZDZIECKI, J. (1959).

En aquest sentit, observem que l'aparició de la tesi de la univocitat obligà els defensors de l'analogia del concepte d'ésser, com Enric de Gant, a repensar la seva posició. O, encara més, veiem que Duns Escot «pushed other to seek an even diferent presentation of the unity of the conept of being» (BROWN, S. F. [1968: 40]). En aquest darrer grup d'autors, empesos a superar les incomplecions de les doctrines prèvies, hi trobem Pere Auriol (cf. BROWN, S. F. [1965, 1968: 40-41, i, sobretot, 1996] i ZIMMERMAN, A. [1965: 324-330]) i Guiu Terrena (cf. BROWN, S. F. [1992] i XIBERTA, B. [1930]), entre d'altres.

Hervaeus Natalis o Giacomo da Viterbo. No obstant això, veurem que la proposta escotista no representa una negació radical o un rebuig frontal de l'analogia com a explicació vàlida de la realitat, car permet descriure les relacions reals que es donen entre les entitats extramentals (cf. § 2.3.5). En aquest sentit, la doctrina de la univocitat del concepte d'ésser de Duns Escot és un nou intent de respondre a algunes exigències teorètiques de veritat i als interrogants que la tradició precedent havia deixat oberts.

2.2 LA UNIVOCITAT DEL CONCEPTE D'ÉSSER EN L'OBRA DE DUNS ESCOT

2.2.1 Obres lògiques⁹

Seguint el criteri de datació de les darreres edicions,¹⁰ les primeres obres del corpus escotista són aquelles que tracten qüestions exclusivament de lògica i particularment de lògica filosòfica, també anomenades *Parva Logicalia*. Aquestes obres són els comentaris a la *Isagogé* de Porfiri, i a les *Categories*, al *De Interpretatione* i a les *Refutacions Sofístiques* d'Aristòtil. De totes elles, amb la finalitat d'exposar la formulació de la doctrina de la univocitat de Duns Escot, emprarem, per ordre de rellevància, les *Quaestiones in libro Praedicamentorum Aristotelis (QqPraed.)*,¹¹ les *Quaestiones super librum Elenchorum (QqElench.)*¹² i les *Quaestiones in librum Porphyrii (QqPorph.)*.¹³

En aquestes obres, Duns Escot estudia com l'intel·lecte humà reflexiona, pensa i concep les coses que hi ha en el món, és a dir, estudia la lògica. Segons el mestre escocès, la lògica tracta de les propietats intencionals de les coses, és a dir, del mode com aquestes s'entenen i se signifiquen. Així, aquesta investigació es basa en les anomenades segones intencions, això és, conceptes o constructes purament mentals en el seu contingut intencional. Una segona intenció, que correspon a un *ens diminutum* o *ens cognitum*,¹⁴ és fruit d'una reducció representativa, és a dir, és un mer objecte de pensament representatiu sense cap fonament en la realitat. En les obres

9. Per a estudis sobre la univocitat en les obres lògiques de Duns Escot i, per tant, en termes lògics, cf. PINI, G. (2002a), BOULNOIS, O. (1999: 243-291), MARRONE, S. P. (1983), PRENTICE, R. (1968) i DE COURCERAULT, R. (1910), i, per a una interpretació de la ciència lògica segons el Doctor Subtil, cf. SALINAS, H. H. (2016).

10. Sobre la cronologia de les obres lògiques de Duns Escot, cf. DUNS SCOTUS, *QqPorph.*, Introduction (OPh I, xxxix-xxxiv i xli-xlii) i WOLTER, A. B. (1996). Veurem com, pel que fa al debat sobre la consideració del concepte d'ésser, les obres lògiques de Duns Escot segueixen la tradició anglesa, la qual cosa permet inferir que les va compondre durant la seva estada a Oxford, durant la darrera dècada del segle XIII.

11. Cf. DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 3 i 7 (OPh I, 267-271 i 307-311).

12. Cf. DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15 (OPh II, 331-339).

13. Cf. DUNS SCOTUS, *QqPorph.*, q. 8 (OPh I, 34-42).

14. «Est ens diminutum et ens logicum proprie. Unde omnes intentiones secundae de tali ente praedicantur» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* VI, q. 3, n. 71 [OPh IV, 83]). Sobre el concepte escotista d'*intentio* i la diferència entre les primeres intencions i les segones, cf. SWIEZAWSKI, S. (1934).

que ens ocupen, Duns Escot pensa la univocitat, i també l'equivocitat, en aquest sentit, és a dir, en tant que propietats intencionals o lògiques que pertanyen a la cosa en la mesura que és cosa pensada, i no d'acord amb la seva essència. Conseqüentment, en la mesura que l'ésser constitueix una primera intenció, la noció lògica d'univocitat que s'exposa en aquestes obres no es podrà aplicar al concepte d'ésser com a tal. No obstant això, en aquestes obres primerenques, Duns Escot exposa certes intuïcions que, d'una manera o altra, preparen el terreny per a la formulació definitiva de la tesi de la univocitat del concepte d'ésser tal com la coneixem avui dia.

Seguint l'esquema aristotèlic del primer capítol de les *Categorías* i les indicacions posteriors de Porfiri i Boeci, Duns Escot anomena *equivocs* els termes homònims, *unívocs* els sinònims, i *denominatius* els parònims,¹⁵ i proposa un tracte molt conservador i canònic de la univocitat. Duns Escot assumeix que la univocitat d'una cosa es correspon amb la identitat o unitat entre el nom i el concepte (*ratio* o definició), de tal manera que dues o més coses són unívocues si tenen tant el nom com la definició en comú. En aquest sentit, un terme unívoc significa una *ratio* comuna entre totes les coses a les quals es refereix. Per exemple, el terme unívoc *animal* significa el concepte que tenen en comú l'home i el cavall —que són les dues *coses* unívocues unides en aquest concepte—, en lloc de significar l'home i el cavall.

D'altra banda, Duns Escot exposa que les coses equívocues són aquelles que comparteixen el mateix nom però no tenen cap definició o *ratio* en comú. L'equivocitat, entesa d'aquesta manera, no enclou cap definició o *ratio* comuna entre les coses equívocues.¹⁶ No obstant això, Duns Escot admet que una cosa equívoca es considera d'acord amb dues relacions: la primera relació vincula la cosa equívocament amb altres coses significades pel mateix nom, i la segona relació vincula la cosa amb el nom que la significa.¹⁷

Fins aquí, observem que Duns Escot segueix les concepcions tradicionals entorn les nocions d'univocitat i d'equivocitat. Ara bé, el Doctor Subtil estableix una distinció fonamental per al desenvolupament futur de la doctrina del concepte unívoc de l'ésser, a saber: la concepció lògica de la univocitat i de l'equivocitat difereix de la concepció metafísica i física de la univocitat i l'equivocitat.¹⁸ Duns Escot sintetitza aquesta idea i part de les seves conseqüències en la *quaestio* 15 del seu comentari a les *Refutacions Sofístiques*:

15. Cal recordar que Aristòtil no esmenta l'analogia com a tal en les *Categorías*: «Hoc patet per signum, quia Aristoteles libro *Praedicamentorum*, ubi determinat de vocibus significativis, nullam mentionem facit de his quae in re sunt analogata, sed solum ibi de univocis et aequivocis» (DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15, n. 18 [OPh II, 336]).

16. Cf. DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 6, n. 6-7 (OPh I, 302-303).

17. «Et ita aequivocum includit duplicem relationem et active sumptum et passive: scilicet habitudinem ad aequivocans, quae relatio est suppositionis; et habitudinem ad aliud aequivocatum, quae relatio est aequiparantie» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 5, n. 10 [OPh I, 295-296]).

18. Sobre la diferència entre la lògica i la metafísica, en el seu comentari a la *Metafísica*, Duns Escot afirmarà: «Ubi sciendum est quod intelligendum est hic primo de scientia especulativa reali, quae scilicet

Ad aliam rationem dicendum est quod naturalis, et etiam metaphysicus, ipsas res considerant; logicus considerat res rationis.¹⁹ Et ideo multa sunt univoca apud logicum, quae dicuntur aequivoca apud naturalem. Naturalis enim diceret quod *corpus* aequivoce dicitur de corpore inferiori et superiori. Sed logicus diceret quod de utroque diceretur univoce. Unde a quocumque potest logicus abstrahere unam rationem communem, dicit illa in illa ratione communi uniri vel univocari. [...] dicendum quod, quia primus philosophus res considerat secundum suas quiditates, et in re est ita quod quaedam res ad invicem habent habitudinem, ideo dicit Philosophus quod ens analogice dicitur de substantia et accidente.²⁰

a. Perspectiva de la lògica: univocitat i equivocitat

Boeci establí una distinció entre els modes de concebre l'equivocitat o homonímia: l'*aequivocatio a casu* o simple i l'*aequivocatio a concilio* o anàloga.²¹ La primera implica que, per causalitat, un terme s'utilitza en referència a diverses coses, tal com el terme *Joan* es refereix a dues persones per simple coincidència; en canvi, l'equivocitat *a consilio* es dona quan, per alguna intenció o raó humana, les persones escullen referir-se a diverses coses amb la mateixa paraula. Aquestes raons poden ser la semblança, la relació de causa-efecte o la proporció, entre d'altres. En el cas de la proporció, l'exemple és el terme *sa* —emprat ja per Aristòtil—, que fa referència a diverses coses en relació amb una única idea: la salut. D'aquesta manera, l'*aequivocatio a concilio* revela una certa unitat entre les diverses coses a les quals fa referència el terme equívoc en qüestió, les quals no són essencialment una.

Doncs bé, aquestes dues formes d'equivocitat —que equivalen a l'homonímia en sentit estricte i a l'homonímia en sentit ampli anteriors— no difereixen en la perspectiva d'un lògic,²² el qual no concep un terme mitjà entre la simple i pura equivocitat (homonímia en sentit estricte) i la univocitat o sinonímia. Per tant, qualsevol terme, fins i tot el terme *sa* i el terme *ésser*, és purament equívoc o purament unívoc segons la perspectiva de la lògica. Per aquest motiu, Duns Escot afirma que un terme o bé 1) significa objectes que no són essencialment la mateixa cosa o realitat, i aleshores parlem d'equivocitat, o bé 2) significa subjectes que són essencialment la mateixa realitat i, per tant, és unívoc.²³

considerat intentiones primas abstractas a singularibus realibus et dictas de illis in quid. Per quod excluditur logica, quae est de secundis intentionibus quae de nulla re primae intentionis praedicantur in quid» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* VI, q. 1, n. 43 [OPh IV, 18]), i «Sed in dividendo quod realitatis est, metaphysici est; quod processus rationis, logici est» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* VI, q. 1, n. 89 [OPh IV, 34]).

19. Steven P. Marrone tradueix *res rationis* pel sintagma nominal 'objectes racionals', encara que Duns Escot afirmi que *res ipsas, sub ratione cadunt* (cf. MARRONE, S. P. [1983: 383, nota 92]).

20. DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15, n. 20-21 (OPh II, 337-338).

21. Vegeu la nota 52 del primer capítol d'aquesta tesi.

22. «Sed quomodo debeat vox poni analogia apud logicum? Tertius modus videtur probabilissimus, quia aliter non videretur differentia inter primum modum aequivocationis et secundum» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 34 [OPh I, 283]).

23. Cf. DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15, n. 19-21 (OPh II, 337-338).

Aquesta argumentació té una conseqüència manifesta: l'exclusió de l'analogia de l'àmbit de la lògica. És a dir, l'analogia, que es troba a mig camí entre l'equivocitat i la univocitat, no és concebible per a un lògic. Vegem-ho.

Prenem, en primer lloc, la divisió tripartida de la noció d'analogia de Duns Escot —que prové de la divisió del concepte d'analogia de Tomàs d'Aquino— i ens fixem, més que no pas en l'analogia forta que fa referència a l'ús metafòric (*translatiu*) dels termes propis de la retòrica, en el tipus d'analogia feble. Aquest tipus d'analogia es dona quan un terme significa una sola definició o *ratio* que existeix en diverses coses (*in existendo diversimode*) i en diferents graus.²⁴ Aquestes 'diverses coses' en les quals es troba diversament una *ratio* comuna són les coses anàlogues. Doncs bé, aquest tipus d'analogia, que implica una forta unitat conceptual, per a un lògic equival a la simple univocitat —Duns Escot parla d'univocitat lògica—, car el mode com una *ratio* es realitza i és compartida per diverses coses o referents forma part del món extramental.

Els termes genèrics i la relació que mantenen amb les espècies que contenen són un exemple d'aquest tipus d'univocitat lògica, de la qual tornarem a parlar a propòsit del terme *ésser*. Duns Escot, doncs, comprèn la univocitat en el model de la unitat del gènere que ja definí el comentarista Simplicí:²⁵ «Quia genus, secundum logicum, est simpliciter univocum; licet ratio, quam primo significat, diversis speciebus secundum ordinem conveniat».²⁶ Així, per a un lògic, un terme genèric és simplement unívoc, encara que la noció o *ratio* que significa s'apliqui a diverses espècies d'acord amb un ordre essencial. Un gènere com *animal*, per exemple, significa immediatament diverses espècies —home, gat, papallona, etc.— per mitjà de diversos conceptes però, tanmateix, manté una identitat lògica que es conserva sense contradiccions en aquesta diversitat, per gran que sigui.²⁷

No obstant això, Duns Escot estableix un tercer tipus d'analogia, que té lloc quan un terme significa diverses definicions o *rationes* que es connecten entre si en una relació d'atribució. Aquesta atribució, que es manifesta en el mode de designar dels termes anàlegs, expressa l'ordre de dependència real i gradual que tenen les coses. Un terme anàleg designa una cosa primàriament

24. «Ponitur autem analogia in vocibus tripliciter: vel quia significat unam rationem primo, quae in existendo diversimode convenit duobus vel pluribus, quae dicuntur analogata» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 27 [OPh I, 280-281]).

25. «Adhuc tamen aequivocum quidem contradictiones suscipit [...] univocum autem non suscipit contradictionem. Non enim contingit hominem qui est animal dicere non animal» (SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 45, lín. 51-52 i 55-57).

26. «Voces analogicae primo modo videntur esse apud logicum simpliciter univocae. Quia genus, secundum logicum, est simpliciter univocum; licet ratio, quam primo significat, diversis speciebus secundum ordinem conveniat. 'In omni enim genere est unum primum, quod est mensura omnium posteriorum', per Aristotelem X *Metaphysicae*» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 30 [OPh I, 282]). Cf. ARISTOTELES, *Met.* X, 1052b 18.

27. «Vel si utrobique vox significaret plura primo, vel si in secundo modo significaret illud cui convenit improprie, tunc ille modus non videretur esse aequivocationis, quia illa vox esset simpliciter univoca, quia tantum unum significans» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 34 [OPh I, 283]).

o *per prius* i, la resta de coses, secundàriament o *per posterius*; així, representen l'ordre i les relacions d'anterioritat i posterioritat de les essències.²⁸

De nou, és impossible que un lògic concebi una analogia d'aquesta manera, car, en primer lloc, implica que el mode de significar d'un terme sigui paral·lel al mode d'ésser de la cosa extramental designada; aquesta analogia implicaria, de fet, la confusió entre el pla de la lògica i el pla de la metafísica, els quals no tenen cap relació necessària.²⁹ La idea latent a aquesta afirmació és que, per a Duns Escot, hom no pot inferir res sobre el mode d'ésser d'una cosa real ni de les seves propietats a partir del mode de significar del terme que la designa; és a dir, no es pot saber com estan les coses en el món a partir de la manera que tenim de designar-les. Amb aquesta idea, l'escotisme rebutja la possibilitat d'un estudi logicosemàntic de la realitat i, així, s'allunya de la tradició parisenca del modisme —que establí un cert paral·lelisme entre els modes de significar, els modes de comprendre i els modes d'ésser (*modi significandi, modi intelligendi* i *modi essendi*).³⁰

En segon lloc, a més, la lògica no pot recollir l'ordre d'anterioritat i posterioritat sobre el qual s'estructura aquest tercer tipus d'analogia: en termes lògics, no existeix ni prioritat ni posterioritat, car no hi ha cap propietat que pertanyi més a una aplicació de l'expressió lingüística donada que a una altra.

Unde in re potest esse analogia, sed in voce significante nulla cadit prioritas et posterioritas. Quia aliqua est proprietates quae magis convenit uni rei quam alteri. Sed non est aliqua proprietates quae magis conveniat substantiae vocis quam alia.³¹

28. «Propter haec dicitur aliter quod nomen analogum significat primo unam rationem communem. Ista tamen ratio per prius et posterius in diversis reperitur. Et sicut ista diversa ratio in diversis reperitur, sic nomen illud per prius et posterius de eis dicitur. Verbi gratia, *ens* primo significat entitatem et *unum* primo significat indivisionem. Sed ratio essendi primo competit substantiae, et deinde quantitati, et sic de ceteris praedicamentis. Et sic non nomen *ens* per prius dicitur de substantia et per posterius de quantitate et de aliis» (DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15, n. 5 [OPh II, 332-333]).

29. «Secundus modus analogiae supra dictus videtur impossibilis. Quia contingit ignorare simpliciter prius, quando nomen imponitur posteriori, quia posterius simpliciter potest esse nobis prius, et ita prius intelligi et prius significari. Si ergo secundo vox ista imponatur priori simpliciter, manifestum est quod significabit per posterius illud cui primo imponitur, quia illud semel significavit primo, igitur semper. Vox enim postquam imposita est, non mutatur in significando illud cui imponitur, igitur ordo rerum non concludit ordinem in significatione vocum» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 32-33 [OPh I, 282-283]). En aquest sentit, Cyril L. Shircel observa el següent: «clearly, then, the order of the being of things, the order of knowing them, and the order of designating them do not agree» (SHIRCEL, C. L. [1942, 19]).

30. A partir de la gramàtica especulativa de la tradició aristotèlica, aquesta corrent de la lògica i la semàntica medieval fonamentava el seu anàlisi en els *modi significandi*, que són els primers elements semàntics. Sobre la semiòtica dels modistes escolàstics, cf. MARMO, C. (1994).

31. DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15, n. 18 (OPh II, 336). En la mateixa *quaestio* 15 de les *QqElench.*, Duns Escot es pregunta si un nom pot designar una cosa primàriament i una altra cosa secundàriament: «Utrum possibile sit aliquod nomen significare unum per prius et reliquum per posterius» (DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15 [OPh II, 331-339]).

Això és, la veu significant no pot significar una cosa per anterioritat i les altres per posterioritat, ja que el signe, en paraules d'Oliver Boulnois, «n'implique rien en lui-même [...] n'institue aucun ordre, n'implique aucune priorité».³² El terme o signe, desvinculat de la naturalesa de la cosa, representa igualment tots els seus significats, amb neutralitat i indiferència.

Aquesta darrera idea amaga una concepció escotista fonamental, la qual permet comprendre la proposta inicial de Duns Escot, a saber: «significare est aliquid intellectui repraesentare», és a dir, allò que un terme significa, en la mesura que representa un substitut de la cosa mateixa en l'intel·lecte, es comprèn primerament.³³ En altres paraules, designar implica representar quelcom en l'intel·lecte, és a dir, comprendre. I, en la mesura que comprendre és l'operació intel·lectual per la qual l'intel·lecte distingeix un objecte d'un altre, l'intel·lecte sempre comprèn els seus objectes per mitjà de conceptes o nocions distintes i determinades. Per tant, només es pot significar o designar alguna cosa per mitjà de conceptes o definicions distintes i determinades.³⁴ Així, de nou, es distingeix clarament l'ordre real de les coses i l'ordre dels termes o dels signes, que es vincula amb el coneixement.³⁵

Amb tot, davant la impossibilitat lògica de concebre'l en termes d'analogia, el tercer tipus d'analogia que Duns Escot va distingir i que fa referència a la designació d'una *ratio* comuna que es troba en diverses coses d'acord amb un ordre de prioritats i posterioritats, s'identifica amb l'equivocitat.³⁶ Aquesta equivocitat es comprèn en termes estrictes, és a dir, un terme equívoc

32. BOULNOIS, O. (1999: 244).

33. «Alio modo ponitur analogia in vocibus, quia unum significatur per prius per vocem, et reliquum per posterius. Cuius causa ponitur: quia significare sequitur intelligere. Quod igitur per prius intelligitur alio, si significetur per eandem vocem per quam et illud aliud, per prius significabitur» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 28 [OPh I, 281]).

34. «Ad quaestionem dicendum quod quantum est ex parte vocis significantis, non est possibile vocem significare unum per prius et reliquum per posterius, nam significare est aliquid intellectui repraesentare. Quod ergo significatur, prius ab intellectu concipitur. Sed omne quod ab intellectu concipitur, sub distincta et determinata ratione concipitur, quia intellectus est quidam actus, et ideo quod intelligit ab alio distinguit. Omne ergo quod significatur, sub distincta ratione et determinata significatur» (DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15, n. 17 [OPh II, 336]).

35. «Sed contra istam solutionem arguo dupliciter: Primo sic: significare est quidam actus intellectus attributus ipsis rebus. Sed illud quod posterius est in re, potest esse magis notum apud intellectum quam illud quod simpliciter prius est; et sicut intelligit intellectus, sic imponit nomen ad significandum. Ergo ei quod posterius est in re, prius potest nomen imponere. Prioritas ergo et posterioritas in intellectu non concludit prioritatem et posterioritatem in rebus prout sunt significabiles» (DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15, n. 3 [OPh II, 332]).

36. «Si enim vox quae dicitur analogia, quantum est ex parte vocis significantis, non significaret unum per prius et reliquum per posterius, sequeretur quod primus modus aequivocationis et secundus non differrent. Nam primus modus est quando aliqua dictio aequaliter plura significat. Ideo dicendum est quod analogia non causat secundum modum aequivocationis, quia analogia reducitur ad primum modum aequivocationis» (DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15, n. 23 [OPh II, 338]).

representa igualment cada un dels seus significats, els quals no mantenen cap relació o *convenientia* entre ells, sinó que són incomparables.³⁷

La conclusió més significativa de la nostra argumentació és que, en termes logicosemàntics, no hi ha lloc per a l'analogia; al contrari, en la mesura que el mode que les coses tenen de relacionar-se i vincular-se entre si no reflecteix el mode de designar i significar dels seus termes, perquè en el camp de la lògica només poden haver-hi signes o termes unívocs o equívocs.³⁸ En altres paraules, un terme significa diverses coses, o bé 1) sota una única *ratio* o concepte, de manera que s'admet una unitat conceptual, ergo una univocitat lògica, o bé 2) sota diverses *rationes*, i aleshores es redueix a equivocitat. Així doncs, des del punt de vista lògic, la univocitat i l'equivocitat són nocions mútuament excloents. Mentre la univocitat es dona quan un signe fa referència a un únic concepte o significat, que s'aplica indiferentment a tots els seus referents, l'equivocitat només presenta la unitat del signe, el qual ens remet a diversos conceptes o significats.³⁹

Aquesta exposició permet explicar per què en les *Categories*, una obra essencialment lògica, Aristòtil només parla d'equivocitat i d'univocitat, a saber: parlar d'analogia implica assumir una noció metafísica, car fa referència a la relació real que s'estableix entre les coses i no a l'estricta relació semàntica entre un terme i la seva definició.

b. Perspectiva de la metafísica: analogia

El punt de vista d'un metafísic o d'un filòsof de la naturalesa difereix respecte al d'un lògic perquè l'interès de la metafísica i de la física és l'ordre natural de les coses i la relació que mantenen amb la realitat. La metafísica considera els termes en funció d'allò que signifiquen —és a dir, les coses significades— i no en funció de la manera com ho signifiquen.⁴⁰ Aquestes coses significades, en la mesura que existeixen, mantenen un ordre o jerarquia real al qual convé parar atenció. De fet, en la mesura que una propietat pot trobar-se —o estar més d'acord— en una cosa que en una altra, es crea una relació de dependència entre les coses que permet parlar d'anterioritat i posterioritat en referència a aquesta propietat. En aquest context teòric, Duns Escot sintetitza la seva opinió amb les paraules següents:

37. «Unde inter significata termini aequivoci nulla cadit habitudo. Unde *canis* [...] tria representat sine habitudine, quorum quodlibet potest esse sufficient subiectum respectu praedicati; et ideo non est incongrua» (DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 11, n. 16 [OPh II, 316-318]).

38. «Omne nomen vel erit simpliciter aequivocum vel univocum» (DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15, n. 6 [OPh II, 333]).

39. «Sed in termino aequivoco non est aliquis conceptus communis omnibus significatis, quia nihil est eis commune nisi sola vox. Et ideo non est simile utrobique» (DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 11, n. 21 [OPh II, 317]).

40. Cf. DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15, n. 21 (OPh II, 338) i *QqMet.* IV, q. 1, n. 70 (OPh III, 315).

Intelligendum tamen est quod vox, quae apud logicum simpliciter aequivoca est, quia scilicet aequae primo importat multa, apud metaphysicum vel naturalem, qui non considerant vocem in significando sed ea quae significantur secundum illud quod sunt, est analogae, propter illud quod ea quae significantur, licet non in quantum significantur; tamen in quantum existunt habent ordinem inter se. Ideo *ens* a metaphysico in IV et VII *Metaphysicae*⁴¹ ponitur analogum ad substantiam et accidens, quia scilicet haec quae significantur, in essendo habent ordinem; sed apud logicum est simpliciter aequivocum, quia in quantum significantur per vocem, aequae primo significantur.⁴²

D'aquesta manera, Duns Escot admet que la metafísica i la filosofia natural contemplan un espai per a l'analogia, la qual recull conceptualment la dependència real que mantenen les coses significades, és a dir, la relació real que mantenen les essències entre si. Aquesta analogia *real* es comprèn, de bell nou, com un punt intermedi entre l'equivocitat —o designació d'una diversitat d'essències independents les unes de les altres— i la univocitat —o designació d'una i de la mateixa essència.

c. Aplicació de l'argumentació al terme *ésser* respecte de les categories

Tot seguit analitzem com s'apliquen les anteriors concepcions de Duns Escot al terme *ésser*, entès com a paraula significant (*vox significans*) que designa o significa diverses coses. Aquesta anàlisi es limita, seguint l'obra del Doctor Subtil, a la relació i aplicació del terme *ésser* a les deu categories o predicats categorials en els quals es divideix el concepte d'ésser. De fet, el nucli teòric de les obres lògiques que ens ocupen és la recerca d'una unitat entre les deu categories aristotèliques, lògicament diverses, que permeti parlar d'una ciència unificada de l'ésser sense reduir-les a una de sola.

En aquest marc teòric, Duns Escot apunta que *ésser* difereix del terme de qualsevol categoria i té una *ratio* o concepte propi distint i més simple que la *ratio* de les deu categories a les quals s'aplica. No obstant això, en primer lloc, el *magister* nega explícitament que *ésser* es pugui atribuir o predicar unívocament de la pluralitat de categories. Per tant, *ésser* no és un terme lògicament unívoc: «*Ens non est univocum praedicamentis*».⁴³ I per què?

En les obres lògiques, Duns Escot limita la noció unívoca aplicada a molts referents exclusivament als cinc predicables de Porfiri, de tal manera que només els gèneres, les espècies, les diferències, les propietats i els accidents poden ser considerats conceptes unívocs, ergo universals. En altres paraules, i seguint l'opinió tradicional respecte dels universals, tot terme

41. Cf. ARISTOTELES, *Met.* IV, 1003a 33-1003b 5 i *Met.* VII, 1030a 21.

42. DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 38 (OPh I, 285). «Ad aliam rationem dicendum quod naturalis, et etiam metaphysicus, ipsas res considerant; logicus considerat res rationis. Et ideo multa sunt univoca apud logicum, quae dicuntur aequivoca apud naturalem» (DUNS SCOTUS, *QqElench.*, q. 15, n. 20 [OPh II, 337]). Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 70 (OPh III, 315-316).

43. DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 26 (OPh I, 280).

unívoc ha de ser universal en un dels cinc modes de Porfiri.⁴⁴ Així, la univocitat i la unitat conceptual que enclou només corresponen a la universalitat d'un gènere, d'una espècie, d'una diferència, etc., que és, doncs, un atribut exclusiu de les segones intencions (*aliquid intentionale*).

Ara bé, l'ésser no és una espècie, perquè com a tal no seria prou general; tampoc no és una diferència, car no és res per què quelcom es distingeixi, i tampoc no és un accident o una propietat, ja que aleshores no es diria de res de manera essencial.⁴⁵ Aleshores, si *ésser* fos una noció lògicament unívoca, l'hauríem de concebre com un gènere («si sit univocum, erit genus respectu illorum»), és a dir, seria un terme genèric anterior i primer respecte a les deu categories amb les quals es divideix i, per tant, un terme universal i comú dit de molts. Ara bé, la reducció del concepte d'ésser a un gènere no permet explicar la diferenciació real, tal com ja apuntà Aristòtil.⁴⁶ Tot i ser suficient per garantir la unitat de la lògica, aquesta noció d'univocitat no es pot aplicar al concepte d'ésser en la seva diversitat radical de referències o coses significades, car l'ésser es troba en l'àmbit de les primeres intencions.⁴⁷ Per aquest motiu, Duns Escot conclou el següent:

Ens non convenit univoce omni enti extra animam; ergo multo magis non est univocum enti extra animam et enti causato a consideratione intellectus, quia illa plus differunt.⁴⁸

Amb aquesta idea, Duns Escot —com ja féu Tomàs d'Aquino— redueix l'aplicació de la noció d'univocitat a l'anàlisi categorial. Aquesta intuïció prové de l'afirmació aristotèlica segons la qual els universals es prediquen d'acord amb el mateix nom i d'acord amb el mateix concepte (*ratio*); per tant, unívocament.⁴⁹ En qualsevol cas, en les seves obres lògiques, Duns Escot limita l'extensió de la univocitat als predicables i en redueix el domini a la finitud.

Consegüentment, sense abandonar la perspectiva de la lògica i prenent en consideració l'exposició anterior de l'equivocitat-univocitat excloent, resulta que el terme *ésser* és absolutament equívoc en la seva relació amb les deu categories. Perquè, en la simple significació

44. «Item, si ens sit univocum istis, tunc erit genus istorum, et ita haec non erunt decem genera prima, sed erit unum generalissimum. Probatio consequentiae primae: omne univocum dictum de multis, dicitur de illis sub ratione alicuius universalis; aliter illa quinque universalialia non sufficienter dividerent 'praedicabile de multis'» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 16-19 [OPh I, 277-278]).

45. «Sed ens, si esset univocum, non posset dici sub ratione speciei specialissimae, quia haec non sunt singularia; nec sub ratione differentiae, quia nullum istorum distinguit ('differentia est qua differunt a se singula'); nec proprii nec accidentis, quia ens praedicatur in quid, per Aristotelem IV *Metaphysicae*; haec duo non» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 16-19 [OPh I, 277-278]). Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 50 (OPh III, 30); *Lect.* I, d. 3, n. 106 (Vat. XVI, 264); *Ord.* I, d. 3, n. 152 (Vat. III, 94).

46. Cf. ARISTOTELES, *Met.* II, 998b 22-27.

47. Estudiarem l'argumentació escotista de la naturalesa no genèrica de l'ésser més endavant (vegeu § 2.3.2, e-f).

48. DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 2, n. 11 (OPh I, 260).

49. «Univoca vero dicuntur quorum et nomen commune est et secundum nomen eadem substantiae ratio, ut animal homo atque bos. Communi enim nomine utriusque animalia nuncupantur, et est *ratio substantiae* eadem; si quis autem assignet utriusque rationem, quid utriusque sit quo sint animalia, eandem assignabit rationem» (ARISTOTELES, *Cat.* I, 1a 6-12).

lògica, el terme *ésser* s'aplica i significa igualment tot tipus d'objecte —incloent-hi les deu categories—, sense copsar les relacions reals i transversals que es donen entre ells —entre les categories accidentals i la substància, per exemple.

Propter hoc dicendum quod hoc nomen *ens* simpliciter est aequivocum primo modo aequivocationis, ad haec decem genera, praecipue propter hoc ultimum. Quia certum est substantiam significari sub propria ratione, et accidens alio modo. Quia si sub ratione propria significetur accidens per hoc nomen *ens*, hoc erit sibi proprium sub ratione qua attribuitur substantiae vel aliqua alia consimili, illa est propria accidentis; adhuc sequitur utrumque significari sub propria ratione.⁵⁰

Això és, considerant les coses en tant que apreheses per la raó, *ésser* és un terme equívoc respecte de les nocions de la categoria de substància i de la resta de categories accidentals en la mesura que cada una d'elles és un objecte designat *sub propria ratione*, és a dir, d'acord amb una noció o *ratio* pròpia i distintiva de si mateixa. Així, aplicar l'equivocitat lògica al terme *ésser* significa que designa pròpiament cada una de les deu categories d'acord amb la seva pròpia definició i amb indiferència dels conceptes comuns que aquestes categories puguin compartir (*ratio communis*). D'aquesta manera, al terme *ésser* li corresponen diverses definicions, una per a cada categoria (substància, qualitat, quantitat, etc.). Aquesta absència d'una única *ratio* o definició que correspongui al terme *ésser* és suficient, en lògica, per afirmar-ne l'equivocitat.

Ara, pel que fa a la *ratio* o idea d'ésser, presa en el seu nivell més general, cal veure com difereix de la *ratio* de qualsevol categoria —inclosa la de substància—⁵¹ i, així, esdevé equívoca en si mateixa. Cal fer notar que Duns Escot adverteix en aquestes obres —com també ho farà en el seu comentari a la *Metafísica* (IV, q. 1)— que la simplicitat de la *ratio* d'ésser i la seva distinció respecte de la *ratio* de qualsevol categoria poden conduir a la confusió de pensar que és un concepte unívoc. De fet, la simplicitat distingeix la noció d'ésser dels altres conceptes i en fa un concepte primari, quelcom que preludeix la doctrina de la univocitat escotista. En aquest context, observem que la terminologia i l'argumentació en les obres primerenques de Duns Escot, a vegades pot resultar confusa. És difícil concebre, per exemple, que una única *ratio* pugui ser equívoca si, com a tal, té només una significació; més aviat es tracta de concebre, de moment, que diverses idees o *rationes* poden referir-se equívocament a una única paraula o terme. Aquesta imprecisió argumental i conceptual, que Duns Escot corregirà posteriorment, és un obstacle per entendre l'estructuració lògica inicial de l'equivocitat i la univocitat.

50. DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 37 (OPh I, 285). Cf. DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 18 (OPh I, 278).

51. Per tal de comprendre tota la proposta de Duns Escot, convé pensar sempre l'ésser com una unitat independent de les categories i, per tant, també de la substància, de la qual podem prescindir per pensar-lo. Tornarem sobre aquesta qüestió en parlar del subjecte de la metafísica tal com s'exposa en el seu comentari a la *Metafísica* (vegeu § 2.1.2).

No obstant això, i de nou, l'argumentació canvia si prenem el punt de vista metafísic o propi de la filosofia natural, des dels quals es consideren les coses d'acord amb la seva naturalesa o quidditat. Si tenim en compte l'estructura de la realitat, afirma Duns Escot, el terme *ésser* és anàleg, car les coses que designa —és a dir, les deu categories en les quals es divideix—, en la mesura que existeixen, mantenen un ordre real que pot expressar-se en el llenguatge proposicional.

Encara que Duns Escot nega que les categories s'ordenin respecte de la manera *com* estan significades, entre elles s'estableixen relacions i interrelacions reals que es comprenen en termes d'atribució *in re*. Aquest ordre real, del qual parteix la predicació anàloga en qüestió, permet que una certa propietat, com per exemple la propietat d'ésser, s'atribueixi a diversos subjectes. Encara que no existeixi una unitat essencial o una unitat de semblança entre les coses significades, s'estableix una relació *in re* entre elles que permet postular una unitat anàloga real a la qual podem atribuir el terme *ésser*. Observem que l'afirmació d'aquesta unitat anàloga de l'ésser reposa, en últim terme, sobre la identificació de l'estructura de la realitat amb les condicions referencials del llenguatge, quelcom que caracteritza el llenguatge predicatiu escolàstic.⁵²

En aquest context, el terme *ésser* significa o s'atribueix anàlogament, d'acord amb les seves respectives essències, a totes les categories, és a dir, tant a la substància com als accidents. Així, *ésser* es pot dir de totes les categories i de totes les substàncies, materials o immaterials. Tanmateix, Duns Escot assenyala una diferència, a saber: el tipus d'ésser dels accidents depèn *realment* del tipus d'ésser de la substància, de tal manera que el concepte d'ésser s'atribueix *per prius* o primàriament a la substància i *per posterius* o secundàriament a la resta de les categories accidentals, de tal manera que s'hi estableix un ordre d'anterioritat i posterioritat.

Similiter, *ens* significat *ens quod est substantia et ens quod est accidens*. Et licet *ens quod est accidens in re habeat attributionem ad substantiam, in voce tamen significante nullam habet habitudinem*. Et ideo omnia talia analogia habent reduci ad primum modum aequivocationis.⁵³

Per tant, l'atribució del terme *ésser* es vincula i està directament determinada per la referència i la dependència de les categories a una categoria primera o substància.⁵⁴ Aquesta

52. Sobre els orígens de la teoria de la predicació en la semàntica antiga i medieval, cf. DE RIJK, L. M. (1977 i 1982).

53. DUNS SCOTUS, *QqElench.* q. 16, n. 12 (Oph II, 344). Aquest ordre d'anterioritat i de posterioritat en la predicació no es reproduceix necessàriament en l'ordre del coneixement, és a dir, no hem de conèixer primàriament l'ésser en relació amb la substància i, secundàriament, en relació amb els accidents. Aquesta distinció entre l'ordre de la realitat i l'ordre del coneixement determinarà, com veurem, l'evolució de la filosofia escotista posterior a Duns Escot.

54. «Ad octavum dico quod non omnis multitudo [sc. de les categories] reducitur ad unum quod nihil sit illius multitudinis, sicut multitudo primae causae et causatorum non reducitur ad aliquod unum extra illam multitudinem, quia sic sequeretur aliquid esse prius primo. Sed tota illa multitudo reducitur ad unum quod est aliquid illius multitudinis, cui alia attribuuntur ut ad primam causam. Ita in proposito, multitudo

categoria primera a la qual es refereixen totes les altres categories també n'és la causa, ja que *són* en la mesura que hi fan referència i s'hi fonamenten. Així, la referència de totes les categories a una única categoria primera, sobre la qual reposa la seva unitat real, es comprèn també en termes de causa-efecte. Com en les teories anteriors sobre l'analogia, aquesta relació causal en el pla categorial permet garantir, en termes metafísics i no lògics, la unitat del concepte d'èsser. És més, el concepte d'atribució anàloga de l'èsser es planteja com l'única via per garantir la unitat del subjecte de la metafísica i, amb ell, la unitat d'una ciència sobre l'èsser.⁵⁵ Tanmateix, en les obres lògiques que ens ocupen, aquesta unitat no constitueix una preocupació per al mestre Duns Escot, més ocupat a mostrar les dificultats lògiques d'afirmar l'analogia en el pla lògic i semàntic.

Per acabar, cal veure la correspondència entre la noció d'analogia escotista aplicada al terme *èsser* i l'equivocitat *a concilio* identificada per Boeci, car la referència de les categories a una categoria primera o terme primari no és resultat d'una simple aleatorietat o contingència, sinó que s'explica per la unificació de les categories en referència a la substància. Tot i que per a un lògic l'equivocitat *a consilio* correspon a una mera relació unívoca —un concepte dit de molts—, per a un metafísic enclou una unitat real assegurada per la cosa significada.⁵⁶

d. Conclusions: la noció d'univocitat

En aplicar l'esquema equivocitat-univocitat al terme *èsser*, Duns Escot obté un noció lògicament equívoca però metafísicament anàloga. Aquesta conclusió, pròpia de la majoria dels seus comentaris a les obres aristotèliques, no es repeteix igualment en les seves obres teològiques de maduresa. De fet, en elles, encara que les premisses siguin gairebé les mateixes, Duns Escot n'inferirà conclusions oposades. Tanmateix, com veurem, en aquestes obres teològiques es reiterarà la distinció determinant entre un punt de vista lògic —des del qual només podem parlar d'equivocitat i univocitat— i un punt de vista metafísic —que permet descriure la relació real entre les essències.

Hem vist sumàriament que aquesta distinció d'aproximacions a un mateix problema determina, també, la mateixa noció d'univocitat, la qual no es concep de la mateixa manera en la lògica que en la metafísica o la filosofia natural.

substantiae et accidentis reducitur ad unitatem substantiae, non alicuius quod sit extra hanc multitudinem» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 46 [OPh I, 287-288]).

55. Veurem com Duns Escot reprèn la idea d'una unitat anàloga del concepte d'èsser en les *QqMet* (IV, 2) i, en obres posteriors, com la considera insuficient per tal de garantir la unitat de la metafísica (cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 153 i 162 [Vat. III, 94 i 100]).

56. «Ad aliud dico quod illa ratio, a qua imponitur *ens*, non est una, sed aequivoca in diversis sicut et ens [...] Dici potest quod ratio essendi est simplicior ratione substandi, et aequivoce sumpta est simplicior ratione accidendi. Et ita aequivoce sumptum convenit uni et alteri. Et ita potest esse aequivocum illis, licet neutri sit omnino idem sed simplicius utroque, quia non est univoce sumptum simplicius utroque» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 56 i 58 [OPh I, 291]).

Univocum apud logicum dicitur omne illud quod per unam rationem devenit ad intellectum secundum quam dicitur de multis; apud naturalem non est omne tale, sed tantum quod est unum secundum ultimam formam completivam. Unde dicitur VII^o *Physicorum*: «In genere multae latent equivocaciones».⁵⁷

a) Per a un lògic, interessat només en les paraules i en la seva manera de significar —objectes racionals o *rei rationis*—, un terme unívoc és aquell que expressa una sola definició o *ratio*, d'acord amb la qual el terme es refereix a moltes coses. De fet, la virtut del lògic és la seva capacitat d'abstreure una *ratio* comuna de diverses nocions sota la qual aquestes nocions s'unifiquin i que s'expressi per mitjà del terme unívoc. En aquest context, i encara que no sigui objecte del seu estudi, dues coses seran unívoques si es comprenen sota el mateix concepte o *ratio*, independentment de si comparteixen la mateixa essència o no i de les seves relacions reals.⁵⁸ Conseqüentment, i a causa d'aquesta dèbil exigència d'unitat conceptual, un lògic pot afirmar legítimament que tant els gèneres com les espècies es poden predicar unívocament.

b) Un metafísic o un filòsof de la naturalesa, en canvi, ocupat en els objectes reals o *res ipsae*, situa la univocitat en tot allò que és u i idèntic respecte a una última forma completiva. Així, dues coses són unívoques només si comparteixen la mateixa última forma real, és a dir, si tenen la mateixa essència. En aquest sentit, la unitat real d'un gènere, base de la unitat conceptual del gènere, esdevé insuficient o excessivament feble per afirmar-ne la univocitat.⁵⁹ De fet, en termes metafísics i en la concepció escotista exposada, la univocitat no pot estendre's més enllà de les espècies.

Així és com Duns Escot proposa, d'acord amb la teoria dels universals tradicional, una noció d'univocitat lògica o categorial (*univocatio praedicamentalis*), la qual s'empra exclusivament en l'anàlisi categorial dels predicables i es correspon amb la unitat conceptual de les ciències lògiques. D'altra banda, el mestre escocès també reitera el concepte d'analogia, operatiu només en el camp de la metafísica i única garantia de la unitat del seu subjecte. De fet, la doctrina escotista exposada es limita a afirmar que, des d'una aproximació lògica, *ésser* és un

57. DUNS SCOTUS, *QqPred.*, q. 7, n. 11 (OPh I, 310).

58. «Item, quorum substantia essentialis est eadem, ipsa sunt eadem essentialiter. Sed univoca univocata havent eandem rationem substantiae univocantis. Ergo omnia univocata essent eadem essentialiter, quod falsum est, quia sic homo et asinus essent idem essentialiter» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 6, n. 7 [OPh I, 302]); «Ad tertium dico quod quorum est ratio substantiae propria et completa eadem, ipsa sunt eadem; sed univocatorum non est ratio eadem propria, licet ratio univocantis sit eadem eis, quia illa nulli univocatio est propria» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 6, n. 15 [OPh I, 305]). Per acalarir aquesta terminologia, Giorgio Pini, en la seva interpretació dels conceptes lògics aristotèlics emprats per Duns Escot, afirma que «Scotus calls the name designating univocal things 'univocating' (*univocans*), whereas things are said to be 'univocated' (*univocata*)» (PINI, G. [2002b: 173]). En el primer cas, la univocitat s'aplica als termes respecte dels quals dues o més coses són unívoques (*univocans*); en el segon cas, la univocitat fa referència a les coses que són unívoques (*univocata*).

59. Sobre el concepte i la relació de la unitat real i la unitat conceptual en les obres primerenques de Duns Escot, cf. MARRONE, S. P. (1983: 390-391).

terme equívoc i que, des del punt de vista de la metafísica, *èsser* fa referència a un concepte anàleg, ja que els diferents objectes reals als quals s'aplica poden atribuir-se a un de sol (sc. la substància). Res de nou. El Doctor Subtil, en les seves obres lògiques, no formula la tesi de la univocitat aplicable al concepte d'èsser. No obstant això, convé reconèixer que aquestes obres suggereixen alguns problemes relatius a l'èsser i a la seva relació amb les deu categories que seran fonamentals per tractar la tensió aristotèlica entre la unitat i la multiplicitat de significats de l'èsser.

2.1.2 *Quaestiones in Metaphysicam (QqMet)*⁶⁰

A continuació, ens proposem analitzar la doctrina de la univocitat del concepte d'èsser tal com Duns Escot l'exposa en el seu comentari a la *Metafísica* d'Aristòtil. Les *Quaestiones in Metaphysicam*, com indica el seu títol, constitueixen una obra estructurada *per modum quaestionum*, la qual sembla respondre a un llarg procés de composició i revisió.⁶¹ De fet, alguns estudis assenyalen que Duns Escot començà a escriure les *QqMet* quan era a Oxford, abans de cursar els seus estudis teològics a París —això és, durant la darrera dècada del segle XIII—, i les acabà en un moment molt avançat de la seva carrera. Per aquest motiu, la historiografia ha considerat tradicionalment i de manera unànime que les *QqMet* de Duns Escot són una obra de joventut.⁶² El text de les *QqMet* no va circular oficialment durant la vida de Duns Escot; no fou

60. Per a estudis sobre la conceptualització de l'èsser i de la metafísica en les *QqMet*, en els quals basem la nostra exposició, cf. PINI, G. (2014), WOOD, R. (2013), NOONE, T. B. (2003) i LONGPRÉ, E. (1924); i, concretament, per a una interpretació del concepte anàleg d'èsser que s'hi afirma, cf. CAPPELLETTI, L. (2005).

61. «Therefore, based on all the evidence presently at our disposal, it is our view that Scotus's *Questions on the Metaphysics* does not stem from a single period of his academic career» (DUNS SCOTUS, *QqMet.*, Introduction [OPh III, xlvi]).

Cal indicar que Duns Escot també comentà o tractà la *Metafísica* d'Aristòtil en unes *Notabilia super Metaphysicam*, desconegudes pels seus deixebles (cf. PINI, G. [1996 i 2014]). Aquesta obra ha sigut editada recentment en el *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM 287) per Giorgio Pini (Turnhout: Brepols, 2017). Les *Notabilia*, una obra formada per notes del mateix Duns Escot, «disappeared from circulation at Duns Scotus's death and was consequently thought to have been lost. Several cross-references to and from other writings by Duns Scotus demonstrate both that the *Notabilia* [...] is a genuine work by Duns Scotus and that it is his allegedly lost commentary on the *Metaphysics*». Tanmateix, a causa de la seva recent publicació, el contingut d'aquesta obra no serà considerat en la present reconstrucció de la univocitat escotista.

62. «Sed antequam ad litteram Doctoris accedam, quaedam generalia documenta probabiliter proponam, quorum primum est tale, videlicet quod *Quaestiones Metaphysicae*, et expositionem in ipsam prius quam in sententias scriptum Doctor Subtilis edidit, quamvis oppositum censuerint plurimi Scotistae [...] et si alicuibi in quaestionibus *Metaphysicae* inveniantur remissiones ad Sententias, in locis suis tangam, imo ut credo, in saeculo adhuc doctor artium, aut junior hoc scripsit» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* Prol., n. 15 [Vivès VII, 9a]). L'editor Maurice O'Fihely (*Mauritius de Portu Hibernicus*, ca. 1460-1513) ja considerà que les *QqMet* de Duns Escot foren escrites abans que el seu comentari a les *Sentències* i aquesta opinió fou recollida per tots els editors de les *Opera omnia* de l'escocès —a saber, Lucas Wadding (1639), L. Vivès

fins després de la seva mort, l'any 1308, que es va preparar i copiar per ser publicat. Amb tot, el text va tenir una certa circulació dins de l'Orde franciscà durant la primera meitat del segle XIV, tal com mostren les citacions que en fan els autors Pere Tomàs, Guillem d'Occam, John of Reading o Adam of Wodeham.⁶³

En les *QqMet*, Duns Escot analitza els problemes filosòfics plantejats per Aristòtil en la seva *Metafísica* i, així, s'interroga pròpiament sobre la naturalesa i l'objecte de la metafísica. En aquest context, el mestre escocès es pregunta explícitament si *ésser* es diu de totes les coses de manera unívoca, de manera anàloga o de manera equívoca. Els passatges més rellevants entorn aquesta qüestió es troben en la primera *quaestio* del llibre IV de l'obra, la qual serà, consegüentment, el punt de partida de la nostra anàlisi. D'altra banda, en la mesura que la conceptualització de l'ésser condiona i determina les reflexions entorn la naturalesa i l'estatut del subjecte de la metafísica, també esdevenen rellevants els passatges del pròleg i de la primera *quaestio* del llibre I.⁶⁴ No obstant això, en la controvèrsia entre Avicenna i Averrois, avancem que és difícil descobrir quina és la proposta de Duns Escot pel que fa a la qüestió del subjecte de la metafísica. De fet, en contra del que podíem esperar tractant-se d'una obra exclusivament metafísica, el Doctor Subtil no hi ofereix una resposta clara i definitiva a algunes qüestions filosòfiques fonamentals.

En aquest context, observem que la resolució del problema aristotèlic de l'*ens multipliciter dicitur* i la consegüent constitució d'una ciència única de l'ésser es presenta, en aquesta obra, amb gran ambigüïtat i complexitat textual,⁶⁵ la qual cosa també repercuteix en la mateixa conceptualització de l'ésser. Aquest *chaos metaphysicum* que presenten les *QqMet*,⁶⁶ naturalment,

(1891-1892) i els responsables de l'edició vaticana. Per a aquests últims, cf. DUNS SCOTUS (1993). ProL., *Lectura in librum secundum Sententiarum* (dd. 7-44), dins «Opera Omnia» XIX. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 45*-46*. Tanmateix, estudis recents posen en dubte que les *QqMet* siguin una obra de joventut en la seva totalitat o qüestionen algunes consideracions sobre aquesta apreciació. En aquest sentit, els darrers editors de l'obra consideren que alguns llibres de les *QqMet*, com el VIII i el IX, probablement foren escrits després del comentari a les *Sentències* (cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.*, Introduction [OPh III, xlii-xlvi]). Sobre la datació de les *QqMet*, cf. MARRONE, S. P. (2001: 400, 503-504), NOONE, T. B. (1995, que es fonamenta en l'estudi de la *quaestio* 13 del llibre VII), PINI, G. (1998) i DUMONT, S. D. (1995, també a partir de l'estudi de la *quaestio* 13 del llibre VII). D'altra banda, per a algunes consideracions biogràfiques de Duns Escot que poden determinar la cronologia de la seva obra, cf. COURTENAY, W. J. (2012).

63. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.*, Introduction (OPh III, xxiv-xxviii).

64. Per a una anàlisi de la primera *quaestio* del llibre I de les *QqMet* de Duns Escot i del subjecte de la metafísica, cf. HONNEFELDER, L. (1979: 101-112) i ZIMMERMANN, A. (1965: 242-266)

65. «The *Questions on the Metaphysics* as we now have them, do not present a consistent view on the matter one way or another» (MARRONE, S. P. [1983: 389]). Aquesta complexitat textual es vincula, fonamentalment, amb les nombroses dificultats d'edició que presenta la confrontació dels manuscrits que transmeten l'obra (transposicions, addicions, variants i anotacions).

66. Així descriuen el caos de la tradició manuscrita de les *QqMet* els últims editors del text, els quals han considerat 11 dels 18 manuscrits que contenen l'obra (cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.*, Introduction [OPh

dificulta molt la tasca de síntesi que ens proposem en aquestes línies. Aquesta dificultat també la van experimentar, sens dubte, els seus comentadors, com és el cas del mateix Antoni Andreu. La complexitat en l'exposició a què al·ludim es tradueix, més concretament, en una estructura interna poc sistemàtica i poc consistent del text; un manca d'unitat argumental i d'ordre lògic entre les *quaestiones*, els paràgrafs i les conclusions que contenen —sobretot entre els diversos manuscrits—; una argumentació confusa i embrollada amb sentències a favor i en contra d'una posició determinada, la qual no es formula homogèniament al llarg del text; l'absència d'una *solutio* clara en les *quaestiones* doctrinalment més rellevants, i l'afirmació i la refutació simultània dels mateixos arguments. En altres paraules, a partir de diversos passatges es poden obtenir interpretacions oposades i arribar a conclusions contradictòries entre si.

Observem que aquest *chaos metaphysicum* se suma a la complexitat doctrinal intrínseca de qualsevol comentari a la *Metafísica* aristotèlica i, inclús, l'accentua. Aquestes deficiències formals s'expliquen si considerem que les *QqMet* són el resultat d'un llarg procés de composició i de successives estratificacions, amb addicions, omissions i correccions, tal com mostra l'estudi dels testimonis manuscrits de l'obra. De fet, la manca de consistència argumental sembla indicar que l'obra fou escrita en sincronia amb la investigació filosòfica que es duia a terme. Amb tot, i encara que les particularitats textuais de les *QqMet* no siguin l'objecte d'aquest estudi, aquests apunts ens permeten afirmar que l'obra no constitueix un comentari escotista definitiu o complet a la *Metafísica*. De fet, tal com advertiren els primers editors de l'obra, és un error acostar-se a aquesta obra amb la intenció de descobrir-hi la doctrina filosòfica 'definitiva' de Duns Escot.⁶⁷ No obstant això, i tal com succeeix en les obres lògiques, Duns Escot hi problematitza, de manera molt incipient, algunes qüestions importants per construir la metafísica escotista i, concretament, la doctrina de la univocitat del concepte d'ésser.

Ara, en primer lloc, i amb l'objectiu de presentar el pensament escotista entorn el concepte d'ésser i a la noció d'univocitat exposats en aquesta obra, considerem necessari descriure l'estructura interna de la primera *quaestio* del llibre IV, car permet il·lustrar el mode d'argumentar que seguí Duns Escot al llarg de les *QqMet*:

III, xxxii-xxxvii). En aquesta descripció s'afirma que el text s'ha conservat en un «disorderly state», ple de «displacements and considerable omissions».

67. Maurice O'Fihely, responsable de l'*editio princeps* de les *QqMet* l'any 1497, la qual determinà les edicions successives de l'obra (sc. Hugh MacCaughwell, Lucas Wadding i Ludovicus Vivès), en una carta dedicada a Antonio Trombetta, digué el següent al respecte: «Quia autem multa in huiusmodi quaestionibus pertractantur adeo ardua, difficiliaque et fere supra vires humanae facultatis inventa, textusque ipse varie correctus erat, nunc additione, nunc detractone ut moris est antiquis scriptoribus id in margine annotantibus, non modica perplexitate anxius eram» (*Opera Omnia*, vol. VII, L. Vivès [ed.], 7-8). Cf., també, DUNS SCOTUS, *QqMet.*, Introduction (OPh III, xxxii-xxxvii).

1. *Contra i pro*. Catorze arguments en contra de l'equivocitat del concepte d'ésser, amb objeccions i respostes a aquestes objeccions (n. 1-16);⁶⁸ text de Porfiri a favor de l'equivocitat (n. 17), i interpretació alternativa a Porfiri, objecció a aquesta interpretació i una resposta a l'objecció (n. 18-19).
2. Tres textos d'Aristòtil en contra de la univocitat de l'ésser (n. 20-22) i diverses interpretacions dels textos aristotèlics que els fan compatibles amb la univocitat (n. 23-26).
3. *Opinio*. La qüestió de la univocitat no es pot resoldre amb arguments racionals, en la mesura que la significació del terme *ésser* és matèria de convenció (n. 27); arguments en contra de l'opinió anterior (n. 28-30).
4. Presentació de la posició d'Avicenna a favor de la univocitat de l'ésser (n. 31); arguments a favor de la posició d'Avicenna (n. 32-39); observació relativa a un dels arguments a favor de la posició d'Avicenna (n. 40); observació i diversos arguments relatius a la relació entre l'ésser i les seves diferències (n. 41-45), i altres arguments de suport a la posició d'Avicenna (n. 46-49).
5. Set objeccions als arguments d'Avicenna a favor de la univocitat, cada una d'elles seguides per una o més respostes (n. 50-69).
6. Solució de la *quaestio*. L'ésser es diu equívocament pel lògic i anàlogament pel metafísic (n. 70).
7. Respostes als arguments anteriors en *contra* de l'equivocitat de l'ésser (n. 71-85).
8. Respostes a tres arguments a favor de la posició d'Avicenna a favor de la univocitat (n. 86-88; sc. n. 32, 35 i 46); una objecció a la tercera resposta en contra d'Avicenna, seguida per una reformulació de la resposta i una objecció a aquesta reformulació (n. 89-91).

Llegint aquesta descripció, quina és la posició de Duns Escot respecte del concepte d'ésser en el seu comentari a la *Metafísica*? Sembla que al llarg de la *quaestio* Duns Escot afirma que l'ésser no és una noció equívoca (punt 1), però tampoc és unívoca (punts 2 i 5), encara que quan pren la proposta d'Avicenna sembla que sí (punt 4). En la solució a la *quaestio* (punt 6), després de respondre als arguments en contra de la posició d'Avicenna, Duns Escot reprèn la conclusió de les seves obres lògiques, a saber: el concepte d'ésser és un concepte lògicament equívoc, però anàleg en termes metafísics:⁶⁹

68. Giorgio Pini individualitzà catorze arguments en contra de l'equivocitat, deu dels quals es troben en les *QqPraed.* (cf. PINI, G. [2005b]).

69. José Riesco va considerar que aquesta lectura és la interpretació definitiva de la proposta de Duns Escot en les *QqMet* respecte a la conceptualització de l'ésser. L'autor ofereix diversos arguments per justificar-ho: 1) Duns Escot comença la qüestió exposant els arguments a favor de la univocitat i deixa pel final els arguments a favor de l'analogia, la qual cosa, seguint el mode d'argumentació escolàstic, implica que la darrera sentència (sc. analogia del concepte d'ésser) constitueix la solució definitiva de l'autor; 2) Duns Escot fa servir la fórmula *Ad quaestionem* en els passatges que fan referència a l'analogia, cosa que

Ad quaestionem, concedo quod ens non dicatur aequivoce, quia aequivoce dicitur aliquid de multis quando illa de quibus dicitur non habent attributionem ad invicem; sed quando attribuuntur, tunc analogice.⁷⁰ Quia ergo non habet conceptum unum, ideo significat omnia essentialiter secundum propriam rationem, et simpliciter aequivoce secundum logicum. Quia autem illa quae significantur, inter se essentialiter attribuuntur, ideo analogice secundum metaphysicum realem.⁷¹

A continuació, analitzem les conclusions que podem extreure de la lectura d'aquest passatge, tal com apareix en la darrera edició crítica de les *QqMet* i, també, estudiem la posició de Duns Escot respecte de la conceptualització de l'ésser, tant en la primera *quaestio* del llibre IV, com en la primera del llibre I; seguidament, exposem una teoria que podria explicar les contradiccions internes i, d'alguna manera, la complexitat doctrinal d'aquesta obra.

a. El concepte d'ésser és lògicament equívoc i metafísicament anàleg

La primera conclusió que inferim de la *solutio* escotista de la primera *quaestio* del llibre IV és molt similar a la solució que Duns Escot proposa en la quarta *quaestio* de les *QqPraed.*, això és: el terme *ésser* no disposa d'un sol concepte o *ratio*, sinó que significa o designa totes les coses essencialment d'acord amb el seu propi significat, és a dir, de manera equívoca per un lògic; tanmateix, des de la metafísica, en la mesura que les coses que significa el terme *ésser* s'atribueixen essencialment entre elles, el concepte d'ésser s'atribueix anàlogament a totes elles.

Amb aquesta idea, Duns Escot no s'allunya de la teoria tradicional de l'analogia ni, igualment, de la descripció de l'equivocitat *in concilio*. Sota el punt de vista de la metafísica, el *magister* admet que el concepte d'ésser ha de ser concebut com un terme anàleg. Aquesta

indica la seva intenció de contestar la qüestió i exposar la seva opinió; 3) Duns Escot dona per acabada la qüestió de la univocitat del concepte d'ésser quan contesta i *resol* els arguments a favor d'aquesta tesi, quelcom que permet deduir que tot allò que ve a continuació és la seva pròpia opinió, i 4) si afirmem que Duns Escot proposa la univocitat del concepte d'ésser, és difícil conciliar doctrinalment el llibre I i el llibre IV de les *QqMet* respecte del subjecte de la metafísica (cf. RIESCO TERRERO, J. [1956: 314]). Seguint aquest autor, Duns Escot tampoc no hauria exposat la univocitat del concepte d'ésser en les *QqMet*. Tanmateix, a continuació veurem que aquesta qüestió és molt més complexa.

70. En aquesta *solutio*, Duns Escot segueix els seus predecessors, com Albert el Gran o Enric de Gant. Per exemple, «Est idem quoddam genu metaphysicum, quoddam logicum. Genus metaphysicum accipitur penes communitatem pure analogicam quae continet aliquid cui principaliter nomen convenit quod est mensura [...] Cum enim propriissime dicitur mensura aliquid in aliquo genere, oportet quod genus illud secundum communitatem analogicam, non aequivocam dicatur» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.* XI, q. 11 [Badius, 465N]).

71. DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 70 (OPh III, 315-316). Duns Escot repeteix literalment aquesta *solutio* en altres passatges de l'obra: cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* II, q. 3, n. 86-99 (OPh III, 226-228). Ara bé, si en lloc d'emprar la darrera edició crítica de les *QqMet* prenem l'edició anterior, a càrrec de Ludovicus Vivès, observem que el mateix passatge comença amb una negació explícita de la univocitat del concepte d'ésser: «Ad quaestionem, concedo quod ens non dicatur univoce de omnibus entibus: non tamen aequivoce: quia aequivoce dicitur de multis, quando illa de quibus dicitur non habent attributionem ad invicem, sed quando attribuuntur tunc analogice» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 12, dins «Opera Omnia» 4 [L. Vivès: 153a]).

afirmació reposa sobre la identificació d'una relació d'atribució entre les coses significades pel terme *ésser*. Així, seguint les teories angleses del segle XIII entorn la noció d'equivocitat, el Doctor Subtil afirma que, encara que el terme *ésser* significa o representa una sola definició o *ratio*, no es predica immediatament d'igual manera de tots els seus objectes, sinó que s'aplica primàriament a la substància o *ens in se* i, secundàriament, a la resta de categories accidentals o *ens in aliquo*.

Aquesta conclusió, que també es troba en les *QqElench.*, es vincula directament amb la concepció de substància i amb la teoria entorn el subjecte de la metafísica que el *magister* exposa en la primera *quaestio* del llibre I. En ella, el mestre de Duns suggereix que la substància, que és en si mateixa o *per se*, és *primera* respecte de totes les altres categories perquè tracta d'*omnibus entibus* i perquè tot allò *que és* o tots els ens s'atribueixen a ella:

Omnes autem auctoritates, quae adductae sunt prius, quod haec scientia est de ente in quantum ens, concedendae sunt hoc modo: quia scientia quae est de primo aliquo tanquam de proprio subiecto, considerat etiam de attributis ad primum, non tanquam de principali subiecto sicut exemplificat Philosophus, IV^o De sano [...] Unde omnes rationes utramque partem adductae concludunt unam veritatem. Primae quod haec est de omnibus entibus. Aliae quod non de omnibus istis tanquam de uno, nec de aliquo communi omnibus istis, sed de aliquo primo ad quod alia attribuuntur.⁷²

Segons aquest passatge, en el qual s'empra la terminologia pròpia de la tradició escolàstica precedent, la relació del concepte d'ésser amb les coses a les quals es refereix es determina per l'ordre d'atribució que aquestes coses mantenen entre si, ordre que prové de la dependència real dels accidents respecte de la substància («licet accidentia attribuantur ad substantiam»)⁷³. Però, a més, el passatge permet concloure que el subjecte de la metafísica és quelcom *primer* respecte de la resta de subjectes específics i quelcom a què els altres s'atribueixen («de aliquo primo ad quod alia attribuuntur»), és a dir, la substància.⁷⁴ Consegüentment, per a Duns Escot, en aquesta obra, el subjecte de la metafísica no és un concepte comú a totes les coses considerades per la metafísica (sc. ésser en tant que ésser), sinó que és el primer objecte respecte del qual totes les altres coses s'atribueixen i són considerades. Si tenim en compte aquestes afirmacions, Duns Escot es mostra en sintonia amb la filosofia tomista i no sembla allunyar-se de la tradició que el precedeix.⁷⁵

Aquesta absoluta primacia de la substància respecte de les categories accidentals es correspon, també, amb la intuïció escotista per la qual una mateixa essència pot ser concebuda sota diversos aspectes o *rationes*. En aquest context, *ésser*, tot i significar o representar una mateixa essència, es pot considerar o bé sota la definició o *ratio* d'ésser («a quo imponitur nomen

72. DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, n. 96-97 (OPh III, 48-49).

73. DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, n. 91 (OPh III, 46-47).

74. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, n. 103 (OPh III, 50-51).

75. Cf. AERTSEN, J.A. (2012: 375-377).

ens»), anterior i més universal, o bé sota la *ratio* de substancialitat («a qua imponitur nomen substantiae»).

Aliter dicitur quod eadem essentia potest concipi sub diversis rationibus concipiendi, et uno modo potest conceptus esse certis, alio modo non. Ens enim significat idem quod substantia, tamen contingit concipere eandem essentiam sub ratione essendi a quo imponitur hoc nomen *ens*, non concipiendo illam sub ratione substantialitatis, a qua imponitur hoc nomen *substantia*.⁷⁶

Per tant, podem afirmar que el terme *èsser* implica dos conceptes: el concepte d'èsser i el concepte de substància. El primer el podem concebre sense el segon, car podem saber que una cosa és un ésser però, simultàniament, ignorar si és una substància o un accident.⁷⁷

b. El concepte d'èsser és unívoc?

La segona conclusió que inferim de la lectura de la *solutio* de la primera *quaestio* del llibre IV és que, d'acord amb el punt anterior, *èsser* no es diu unívocament de totes les coses per mitjà d'un únic concepte; és a dir, la negació de la univocitat del concepte d'èsser.⁷⁸ Conseqüentment, i en absoluta concordança amb la conclusió obtinguda en les seves obres lògiques, l'èsser és simplement equívoc per a la lògica i anàleg per a la metafísica.

Tanmateix, observem que aquesta conclusió no es presenta amb tanta claredat en altres passatges de la mateixa *quaestio* o en altres punts de la mateixa obra, passatges en els quals el Doctor Subtil exposa nous arguments respecte de les obres anteriors. És més, podem individualitzar alguns passatges de les *QqMet* en els quals Duns Escot, sorprenentment, mostra una certa tendència a afirmar la univocitat del concepte d'èsser. Aquests passatges, alguns dels quals recollirem a continuació, entren en contradicció i són inconsistents pel que fa a la *solutio* esmentada en el passatge anterior.

En primer lloc, el passatge que exemplifica millor aquesta inclinació a aplicar la univocitat al concepte d'èsser el llegim, de nou, en la primera *quaestio* del llibre IV. A propòsit de la presentació de la posició d'Avicenna sobre la conceptualització de l'èsser, Duns Escot es pregunta si *èsser* es predica unívocament de totes les coses i sembla deduir que, en la mesura que s'aplica a tots els objectes *possibles*, *èsser* es diu segons un únic concepte o *ratio* de totes les coses a les quals fa referència. Per tant, el concepte d'èsser *pot ser* un concepte unívoc:

76. DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 90 (OPh III, 320).

77. «Quod ens est unius rationis, ut tangitur in illa quaestione; alioquin non esse certum quod aliquid est ens et dubium si substantia vel accidens» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. II, q. 3, n. 106 [OPh III, 230]).

78. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 70-85 (OPh III, 315-319).

In ista quaestione, opinio Avicennae videtur esse, I *Metaphysicae* cap. 2 et 5, quod ens dicitur secundum unam rationem de omnibus de quibus dicitur, licet non aequè primo, quia quaedam sunt quasi genera sive species entis, quaedam vero passiones, etc.⁷⁹

Notem que, en aquest passatge, Duns Escot caracteritza el concepte d'èsser com a *unius rationis*, car *èsser* es predica d'acord amb una única idea o *ratio* de totes les coses. Tanmateix, el caràcter d'unitat o de comunitat que es troba latent rere aquesta afirmació no és gens clara: es tracta d'una unitat unívoca o s'està referint, novament, a una unitat d'analogia? En qualsevol cas, aquesta afirmació qüestiona directament la conclusió de les *QqPraed*.

En segon lloc, si continuem la lectura de la mateixa *quaestio* del llibre IV, observem que Duns Escot afirma l'existència de nocions universals transcendents que es troben més enllà de les categories («quod ad nullum praedicamentum pertinet»), com és el cas del concepte d'èsser, el qual es predica quidditativament (*in quid*) dels seus objectes (punt 5).⁸⁰ Aquesta idea, com veurem, serà fonamental per formular la tesi de la univocitat de l'èsser i defensar-la de la crítica segons la qual tal tesi redueix l'èsser a una naturalesa genèrica. En aquesta línia, el Doctor Subtil també analitza lògicament l'estatut ontològic de les addicions formals —com les diferències específiques—, per mitjà de les quals el concepte d'èsser es divideix o descendeix als seus inferiors (punt 5). Quina relació mantenen aquestes addicions amb la mateixa *ratio* d'èsser?⁸¹ Tornarem sobre aquesta qüestió més endavant, en ocasió de l'exposició de la tesi de la univocitat del concepte d'èsser.

En tercer lloc, notem que el *Doctor Subtilis* mostra una certa predisposició a exposar la univocitat del concepte d'èsser en altres fragments o *quaestiones* de les *QqMet*.⁸² Per exemple, al final del llibre VI, Duns Escot manifesta, de nou, que està d'acord amb la tesi d'Avicenna que afirma que l'objecte general de la metafísica és l'èsser comú a tots els objectes.⁸³

79. DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 31 (OPh III, 301-302).

80. «Praeter autem illud potest poni universale transcendens quod ad nullum praedicamentum pertinet, et duo universalia transcendentia: unum quod dicitur *in quid*, ens scilicet; aliud *in quale*, ut unum, etc.» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 51 [OPh III, 308]).

81. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 57-61 (OPh III, 310-313).

82. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet*. I, q. 9, n. 31-37 (OPh III, 173-174) i n. 42-48 (OPh III, 178-179); VI, q. 4, n. 10-12 (OPh IV, 87-88); i VII, q. 14, n. 18-25 (OPh IV, 286-288).

83. «Tenetur igitur Avicenna. Prima ratio eius sic declaratur, si est praesupponitur de subiecto, non de actuali existentia, sed quod habet esse quidditativum, scilicet quod ratio eius non est falsa in se, tale si est ostenditur demonstratione quia a metaphysico de primo ente. Ostenditur enim, quod primum convenit enti alicui, et ita quia ille conceptus, ens primum, qui est perfectissimus subiecti, si esset hic subiectum, non includit contradictionem; ergo si aliqua scientia supponeret istum conceptum pro subiecto, alia esset prior de ente, quae probaret praecedentem, de primo ente, quia conclusio demonstrationis illius esset prior tota scientia de primo ente. Secunda ratio confirmatur de adaequatione, quam importat primitas, quare lib. 9. 5 q., quando igitur omnibus consideratis, in scientia est aliquod commune per praedicationem, et illud adaequat, non quaeritur aliquod primum virtualiter adaequans, nisi quia deficit commune formaliter adaequans, ens autem unius rationis, quare alibi; ergo adaequat. Confirmatur, prima scientia scibilis primi» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. VI, q. 3, n. 10-12 [OPh IV, 87-89]).

Tanmateix, cap d'aquests fragments favorables a afirmar la tesi de la univocitat del concepte d'ésser es presenta prou conclusiu o és prou explícit per incloure'l en la reconstrucció de la teoria escotista en la seva totalitat. De fet, tot i que alguns són fonamentals per formular-la i justificar-la, cap dels arguments rep una resposta ulterior ni s'exposa en les seves darreres conseqüències.⁸⁴ D'altra banda, els passatges aparentment propicis a afirmar la tesi de la univocitat s'oposen frontalment a altres passatges de la mateixa obra i, inclús, de la mateixa *quaestio*. Per exemple, en la primera *quaestio* del llibre IV, llegim un argument contrari a l'opinió avicenniana sobre el subjecte de la metafísica en el qual Duns Escot es manifesta explícitament en contra de la univocitat. En ella, contradient la posició del comentarista àrab, el *magister* nega que hi hagi un concepte o *ratio* comuna a les deu categories en les quals es divideix l'ésser:

Ad primum pro opinione Avicennae dico quod communissima sunt primo intellecta, et decem sunt communissima. Non tamen ista omnia sunt primo intellecta, sed substantia, ad quam omnia reducuntur. Et substantia est prius non praedicatione ad novem genera, sed prius perfectione et causa; nec est dare aliquod commune decem quod primo intelligatur.⁸⁵

Aquesta negació també es troba en la primera *quaestio* del llibre I de l'obra, en la qual Duns Escot investiga el subjecte de la metafísica i analitza els arguments que l'atribueixen a l'ésser *inquantum* ésser d'Avicenna. En aquest cas, el mestre escocès conclou, explícitament, que aquest concepte d'ésser no es pot considerar el primer *subiectum* de la metafísica,⁸⁶ perquè no té una unitat major respecte de la unitat de les deu categories, precisament perquè no representa un concepte comú i unívoc a totes elles:

Propter istas rationes videtur concedendum quod ens, secundum totum ambitum suum prout dicitur de decem generibus, non sit hic subiectum. Tum quia nullam unitatem habet [sc. ens] maiorem quam habeant decem praedicamenta, cum non habeat conceptum communem ad illa, licet accidentia attribuantur ad substantiam.⁸⁷

84. Els estudis sobre la presència de la doctrina de la univocitat de l'ésser en les *QqMet.* es contradueixen en alguns punts. En el seu gran estudi sobre els transcendentals, Allan B. Wolter (WOLTER, A. B. [1946: 45-48]), per exemple, afirma que Duns Escot no nega la univocitat de l'ésser en el seu comentari a la *Metafísica*; Steven P. Marrone (MARRONE, S. P. [1983: 378-391]) en canvi, afirma que, si comparem les *QqMet.* amb les obres lògiques del mestre Duns Escot, el text de les primeres no resol els interrogants entorn la multiplicitat de significats de l'ésser i la recerca de la unitat d'una ciència sobre l'ésser.

85. DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 86 (OPh III, 319).

86. Duns Escot, en les *QqMet.*, empra el terme *subiectum* per fer referència a allò de la qual cosa tracta una ciència (*materia circa quam*). Ara bé, en obres posteriors, com en l'*Ordinatio*, el Doctor Subtil empra el mot *obiectum* per fer referència a l'objecte d'estudi de la ciència i el mot *subiectum* per designar el subjecte de les propietats i predicats que considera una ciència (cf. FORLIVESI, M. [2009]).

87. DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, n. 91 (OPh III, 46-47). I, també, «tum quia ens est aequivocum, sicut dicit Porphyrius cap. De specie: 'Si quis omnia entia vocet, aequivoce nuncupabit' [...]; tum quia si sit univocum, est communissimum, nec habens genus, nec differentiam, et per consequens nec definitionem (definitio enim indicat quid)» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, n. 5 [OPh III, 17]).

No obstant això, en la mateixa *quaestio* del primer llibre, i fruit potser d'una concessió a l'argument, sembla que Duns Escot afirmi de nou que la noció d'ésser és unívoca a totes les realitats a les quals fa referència, car es pregunta: «Si ens est unius rationis Deo et aliis, quare non potest ens poni primum subiectum, sub quo continentur omnia cognita, tam primum quam alia?». Ara bé, el Doctor Subtil respon el següent:

Responsio: dato quod ens sit univocum,⁸⁸ adhuc principale subiectum erit hic Deus, quia non traditur scientia propter cognitionem de ente in se habendam; tunc enim aequaliter intenderet cognitionem omnium sub ipso, quia propter cognitionem totam eius primo.⁸⁹

Amb aquesta resposta, Duns Escot considera que el subjecte principal de la metafísica no és ni l'ésser —com afirmà Avicenna— ni la substància, sinó que és Déu, seguint l'opinió tradicionalment atribuïda a Averrois, car l'essència divina constitueix la causa primera i ésser incausat al qual s'atribueixen tots els éssers causats.⁹⁰ Tanmateix, i precisament a causa de l'absència d'un concepte unívocament comú entre Déu i les criatures, en els *dubia* d'aquesta mateixa primera *quaestio*, Duns Escot nega que el primer subjecte de la metafísica puguin ser les substàncies separades:

Item contra Commentatorem: Deo et Intelligentiis non videtur esse aliquid comune univocum, quia tunc illud in eis distingueretur differentiis, et ita Deus posset definiri. Igitur non potest una scientia esse de Deo et Intelligentiis, ut de subiecto, quia 'una scientia est unius generis', I *Posteriorum* cap. Illo 'Certior' etc.⁹¹

88. «Dato quod sit univocum» és una fórmula que, si considerem tots els arguments sobre la univocitat presents en les *QqMet*, sembla implicar que el concepte d'ésser no és unívoc per Duns Escot en aquesta obra.

89. DUNS SCOTUS, *QqMet*. I, q. 1, n. 153 (OPh III, 68).

90. Identifiquem diversos passatges en els quals el mestre Subtil, després de presentar diferents opinions al respecte —fonamentalment les d'Avicenna i Averrois—, 'respon' la *quaestio* i afirma que l'objecte primer de la metafísica és Déu, com «His sic pertractatis, videndum est de principali propositio, quomodo scilicet Deus potest esse subiectum metaphysicae [...] Deus potest esse subiectum huius scientiae primo modo propter quid, tam secundum responsionem ad secundam rationem principalem secundum opinionem Commentatoris, quam secundum illam additionem quae superius posita est ad impediendum rationem primam factam contra opinionem Commentatoris» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. I, q. 1, n. 131 [OPh III, 60]). Cf. també, DUNS SCOTUS, *QqMet*. I, q. 1, n. 110-112 i 130-135 (OPh III, 53-54 i 59-62). Per a un estudi d'aquesta afirmació, certament problemàtica, cf. ZIMMERMANN, A. (1965: 274-284).

91. DUNS SCOTUS, *QqMet*. I, q. 1, n. 34 (OPh III, 29). Més endavant, en la mateixa *quaestio*, el *magister* torna a negar que el subjecte de la metafísica sigui el *genus entium separatorum*, ja que «contra quintam superius argutum est de univocatione, quoniam Deo et Intelligentiis non videtur esse aliquid commune univocum secundum communem opinionem; ergo non potest esse aliqua una scientia de aliquo communi Deo et Intelligentiis. Confirmatur: quia in nullo speciali magis uniuntur Deus et substantiae separatae quam Deus et substantiae corporae. Ergo si propter aliquam unionem sit totum illud genus entium ponendum unum subiectum, pari ratione et genus substantiarum corporearum» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. I, q. 1, n. 125-126 [OPh III, 58]).

El subjecte de la metafísica no pot ser Déu perquè la metafísica, segons Duns Escot, ha de ser una ciència certíssima i *propter quid*, i de Déu no en podem demostrar res *propter quid*. Ara bé, el subjecte de la metafísica tampoc pot ser l'ésser en tant que ésser, car no és cap concepte unívoc i comú a tot allò que és. De nou, la posició del Doctor Subtil en les seves *QqMet*, ara en relació amb el subjecte de la metafísica, és altament ambigua.

Ara bé, per sobre d'aquesta ambivalència, observem que tots aquests darrers passatges comparteixen i parteixen d'una idea fonamental, a saber: el concepte o *ratio* d'ésser no enclou cap unitat o comunitat en relació amb les categories que significa i amb les quals es divideix, és a dir, no és un concepte comú a totes les coses a les quals s'aplica —substància i accidents. Aquesta idea permet afirmar, de nou, que no existeix cap raó ferma per interpretar les *QqMet* com un tractat a favor de la tesi de la univocitat de l'ésser. Aleshores, com expliquem la presència de passatges aparentment favorables a tal tesi? L'objectiu de Duns Escot en presentar la posició d'Avicenna a favor de la univocitat de l'ésser (punt 4), i les idees favorables a aquesta tesi, podria ser exclusivament el de refutar-la?

A continuació exposarem una teoria que intenta respondre a aquestes preguntes però, de moment, podem concloure que Duns Escot, en les seves *QqMet*, planteja dubtes i noves possibilitats sobre la consideració de la univocitat del concepte d'ésser respecte dels tradicionals debats entorn la consideració del subjecte de la metafísica. Aquestes 'noves possibilitats', que indiquen una subtil unitat de significació del concepte d'ésser, entren en contradicció directa amb la principal *solutio* que proposa l'obra —és a dir, el concepte d'ésser és lògicament equívoc i metafísicament anàleg.⁹² En aquest sentit, una nota marginal manuscrita («sequuntur adnotationes interpolate») que fa referència a la conclusió de la primera *quaestio* del llibre IV exposada (punt 6) i que recull l'edició de les *QqMet*, dona compte de la manca de coherència escotista en la conceptualització de l'ésser:

Haec non est opinio istius Doctoris sicut patet diligenter consideranti. Opinio propria quam tamen non tenet modo. Item nota quomodo tenet analogiam. Alias tamen tenuit univocationem quod in aliis magis manifestat. Item nota solutiones rationum probantes univocationem ulterius per totam columnam. Reponsio ad quaestionem quam non tenuit in *Sententiis*.⁹³

92. Maurice O'Fihely, de nou, ja advertí de l'ambivalència, ambigüetat i manca de consistència amb la qual el *magister* tractava la univocitat o no univocitat del concepte d'ésser en les *QqMet*: «Circa primam quaestionem quarti libri, de univocatione entis, quae magnae difficultatis et ambiguitatis apud antiquos et modernos est, adverte qualiter probabiliter ostendit modum sustinendi, et univocationem secundum Avicennam, et analogiam secundum Commentatorem et alios, seu aequivocationem logice loquendo, et non determinavit se expresse hic propter causas, quas assignavi a principio, in primo vero Sentent. d. 3 et 8. se determinavit» (DUNS SCOTUS, *QqMet.*, Annotaciones, IV, q. 1, n. 15 [Vivès VII, 155]).

93. DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 70 (OPh III, 315).

Amb tot, resulta impossible fixar una única opinió escotista respecte del concepte d'ésser a partir del seu comentari a la *Metafísica* aristotèlica i, consegüentment, respecte de la determinació del subjecte de la metafísica. Aquesta conclusió és desconcertant si considerem que, més enllà de ser l'únic comentari a la *Metafísica* aristotèlica de Duns Escot, les *QqMet* constitueixen una obra exclusivament filosòfica i, així, una gran oportunitat per definir una opinió sobre la ciència de l'ésser.

c. La teoria de la doble redacció de les *QqMet*: una reconsideració⁹⁴

La inconclusivitat, les contradiccions internes i l'ambigüitat argumental de les *QqMet* pel que fa a la consideració del concepte d'ésser es vincula directament amb la complexitat textual que presenten els manuscrits que transmeten l'obra. Ara bé, considerant la similitud doctrinal entre les *QqMet* i les obres lògiques, alguns experts han plantejat una teoria que explicaria i respondria a alguns interrogants plantejats en el punt anterior —tot i que manca un estudi detallat i complet que permeti validar-la. Es tracta de la teoria de la doble redacció de les *QqMet*, segons la qual el mestre Duns Escot hauria treballat dues vegades (o més) sobre la *Metafísica* d'Aristòtil. D'aquesta manera, s'haurien generat almenys dues redaccions del comentari escotista. La segona redacció, mai completada, podria ser fruit d'una simple revisió de la primera, i el Doctor Subtil l'hauria escrit amb l'objectiu de preparar el text per a la seva edició definitiva. En la mesura que aquesta edició final no es va dur mai a terme en vida del *magister*, el text del qual disposem actualment es constituïria 1) pel text de la primera redacció del comentari; i 2) per les diverses addicions que formarien la segona redacció. Mentre la primera versió del text, tal com hem apuntat, fou escrita probablement durant la última dècada del segle XIII a Oxford, la segona redacció del text seria posterior a les diverses versions del comentari a les *Sentències* de Duns Escot i, per tant, l'hauria compost a París o a Colònia. Així, si es confirmés aquesta hipòtesi, les *QqMet* no s'hauria de considerar un obra primerenca —com les obres lògiques—, sinó que constituïria una obra de transició.⁹⁵

94. Diversos autors han exposat la possibilitat d'una doble redacció de les *QqMet*. de Duns Escot, sobretot a partir d'una anàlisi textual de la primera *quaestio* del llibre IV: PINI, G. (2005a); WOOD, R. (2005: 617-620), MARRONE, S. P. (1983: 390-391); i BARTH, T. (1942: 314-315) i (1944: 24-25, n. 21).

95. A partir de la hipòtesi de la doble redacció, alguns autors, com hem vist, han posat en dubte que les *QqMet* siguin prèvies al comentari a les *Sentències* de Duns Escot, com NOONE, T. B. (1995) i DUMONT, S. D. (1987). A partir d'una anàlisi de la *quaestio* 13 del llibre VII, aquests dos autors dubten que les *QqMet* siguin anteriors al comentari a les *Sentències* i, per tant, a la *Lectura*. De fet, en la mesura que les addicions de Duns Escot al text de les *QqMet* donen suport a teories només exposades en el seu comentari a les *Sentències*, hom té motius per pensar que aquestes addicions foren escrites després del comentari a les *Sentències*,

Sobre la relació entre les *QqMet*. i, concretament, la *Lectura* de Duns Escot, cf. MODRIC, L. (1987) i DUNS SCOTUS, *Lect.* II, Prolegomena (Vat. XIX, 41*-46*).

La hipòtesi de la doble redacció s'ha plantejat tenint en compte, principalment, a les addicions i notes marginals que presenten els manuscrits que contenen les *QqMet* o que assenyalen com a tals els editors renaixentistes de l'obra —que, probablement, tingueren accés a un nombre més elevat de manuscrits que no editors actuals—, totes elles assenyalades en la darrera edició crítica de l'obra.⁹⁶ Aquestes addicions i notes marginals, que testimonien una segona versió del comentari escotista a la *Metafísica* i que expliquen la complexitat del text, són passatges, paràgrafs i, en ocasions, *quaestiones* senceres. Tot i desconèixer la seva procedència exacta, sabem que aquestes notes foren inserides en el text de les *QqMet* després de la seva primera redacció a càrrec dels copistes i editors de l'obra, els quals probablement desconeixien la seva posició original.⁹⁷

Amb tot, i seguint la hipòtesi de la doble redacció, el text de les *QqMet*, que ens ha arribat és un text compost i el producte d'una operació de fusió de diverses redaccions dels copistes o editors. Conseqüentment, si individualitzem les addicions i desarticulem el text editat, n'obtidrem dues redaccions o fases de composició diverses. Sorprenentment, la primera d'aquestes dues versions del text, obtinguda per l'eliminació dels passatges afegits, constitueix una versió del comentari a la *Metafísica* de Duns Escot ordenada, coherent i depurada de contradiccions.

Ara, si retornem a l'àmbit doctrinal que ens ocupa i analitzem la primera *quaestio* del llibre IV, observem que el contingut d'aquest primer text depurat s'identifica amb l'exposició escotista de la conceptualització de l'ésser i del subjecte de la metafísica present en la *quaestio* 4 de les *QqPraed*. De fet, els arguments i les solucions d'ambdues *quaestiones* —és a dir, la primera *quaestio* del llibre IV de la primera versió del comentari a la *Metafísica* i la quarta *quaestio* del comentari a les *Categorías*— coincideixen. En altres paraules, si suprimim les addicions i notes marginals del text (sc. *QqMet* IV, q. 1), en resulta, seguint el contingut de les obres lògiques de Duns Escot, un tractat a favor de la doctrina de l'equivocitat lògica i de l'analogia metafísica del concepte d'ésser, en el qual els arguments a favor de la univocitat de l'ésser han desaparegut.

Aquests passatges, a saber, els que mostren una tendència a postular la unitat de significació del concepte d'ésser, serien addicions posteriors a la primera redacció de l'obra i formarien part, doncs, de la segona redacció de les *QqMet*.⁹⁸ Deduïm, per tant, que, si hagués tingut temps de

96. Els apèndixs II i III de l'edició de les *QqMet* ofereixen una llista de les addicions i notes marginals presents en cada manuscrit (OPh III, 699-705). Tot i que és difícil conèixer el seu origen, els editors de l'obra consideren que aquestes *additiones* o *extra* són pròpies de Duns Escot (cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.*, Introduction [OPh III, xxviii-xxxii]).

97. Per a la història de les addicions al text de les *QqMet*, cf. PINI, G. (1998: 365-367)

98. Tot i que cal estudiar-lo detalladament i amb rigor, considerem que l'absència de la doctrina de la univocitat del concepte d'ésser en la primera redacció de les *QqMet*, està justificada per un altre argument, a saber: els tractats que discuteixen la univocitat o no univocitat del concepte d'ésser d'autors coetanis al Doctor Subtil no solen citar ni fer referència a les *QqMet*, de Duns Escot. És possible que aquests autors

completar-ne l'edició definitiva, el comentari a la *Metafísica* de Duns Escot hauria estat un tractat a favor la univocitat del concepte d'ésser.

Aquest fenomen, que implica una aportació historiogràfica molt important, inscriuria la segona redacció de les *QqMet* —i, amb ella, la versió definitiva de l'obra— en una tradició conceptual aliena a la tradició anglesa del segle XIII pròpia de les obres lògiques. De fet, l'estudi de la segona redacció de l'obra mostra que Duns Escot disposa d'eines conceptuais noves respecte de les seves obres lògiques, les quals li permeten tractar el vell problema des d'una nova perspectiva. És probable que aquesta nova perspectiva, a partir de la qual el Doctor Subtil pot parlar d'univocitat de l'ésser, s'originés a partir de la lectura i del posterior comentari de les *Sentències* de Pere Llombard. En aquest context, convé assenyalar que les addicions i notes marginals que formen la segona redacció de les *QqMet* són altament tècniques i sofisticades, trets inaudits en el text.

Els passatges de la primera *quaestio* del llibre IV que formen part de la segona redacció de l'obra, és a dir, que constitueixen addicions o notes marginals posteriors, són els paràgrafs n. 18-19, n. 23-30, n. 36, n. 40-45, n. 51-53, n. 55-56, n. 58-61, n. 69 i n. 91.⁹⁹ Encara que tindrem ocasió d'analitzar en detall el contingut d'aquests passatges, cal avançar que totes aquestes addicions constitueixen arguments a favor de la univocitat del concepte d'ésser. Entre ells, destaquem dos passatges molt significatius per a la futura conceptualització escotista de l'ésser, que ara ens ocupa:

1) En el tercer punt de l'estructura de la *quaestio* (n. 23-30), en el qual s'interpreten alguns textos aristotèlics, Duns Escot admet que la consideració del concepte d'ésser depèn de la significació del terme *ésser* i, per tant, és matèria de convenció.¹⁰⁰ A continuació, però, el *magister* s'oposa a aquesta opinió: tot i que la significació del terme *ésser* sigui matèria de convenció, l'existència d'un terme tal no ho és. Conseqüentment, l'existència d'un concepte d'ésser comú a les deu categories no depèn ni està determinat pel mode *com* anomenem aquest concepte.¹⁰¹ Aquests paràgrafs demostren així que no totes les afirmacions aristotèliques són incompatibles amb la univocitat del concepte d'ésser.

només disposessin d'una de les dues versions del comentari escotista en aquell moment? (cf. DUMONT, S. [1987: 15, nota 44]).

99. Cf. PINI, G. (2005a: 21-22).

100. «Ad quaestionem istam de univocatione entis dicitur quod quaestio est de significato nominis, quod est ad placitum. Ideo non potest terminari per rationem, sed tantum per auctoritatem vel per usum, quai 'loquendum est ut plures', II *Topicorum*» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 27 [OPh III, 301]). Aquesta idea parteix de la teoria de la significació aristotèlica, la qual distingeix els termes amb els quals es signifiquen les coses dels conceptes significats per aquests termes, que són iguals per a tots els éssers humans: «Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce» (ARISTOTELES, *De Interpretatione*, 16a 2-5).

101. «Sed contra: quaestio est utrum possit esse aliquis conceptus communis decem generibus, quocumque nomine illud significetur, sive per *ens* sive per aliud nomen» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 28 [OPh III, 301]). Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 29-30 (OPh III, 301).

2) Un altre bloc d'*additiones* a favor de la univocitat del concepte d'ésser són els paràgrafs n. 58-61, que contenen la resposta a la tercera objecció a la posició d'Avicenna a favor de la univocitat.¹⁰² El nucli d'aquesta objecció és el complex problema de les diferències de l'ésser, a saber: afirmar que el concepte d'ésser és unívoc implica afirmar que és realment comú a les deu categories en les quals es divideix. La divisió categorial de l'ésser s'efectua mitjançant l'addició de diferències externes al mateix concepte d'ésser. Per exemple, el concepte del gènere animal, que és unívoc i comú a tots els membres de les seves espècies, es divideix en elles per mitjà de l'addició de diferències no incloses sota la *ratio* d'animal, com per exemple racional-irracional. Les diferències per les quals el concepte o *ratio* d'ésser es divideix i és comú a les deu categories es poden considerar, sota el punt de vista metafísic, éssers o no-éssers. En el primer cas, estariem afirmant que el mateix concepte d'ésser està inclòs tant en les nocions de les categories com en les nocions de les diferències; és a dir, el concepte d'ésser estaria inclòs tant en la *ratio* de substància com en la *ratio* de la diferència substancial per la qual es divideix en aquesta categoria. Aquesta idea implica caure en una redundància o *nugatio* en parlar de la substància o *ens in se*.¹⁰³ En el segon cas, tanmateix, estariem afirmant que el concepte d'ésser no està inclòs en les diferències per les quals es divideix. En la mesura que el concepte o *ratio* de diferència està inclòs en el concepte o *ratio* de cada categoria, cada categoria inclouria formalment el no-ésser, quelcom absurd en la mesura que les categories encara són el gènere més alt d'ésser:

Item, arguitur sic: omne unum in se, si distinguitur in diversis, distinguitur per aliqua addita sibi. Conceptus entis est unus de se in omnibus generibus. Quaero igitur de addito *a*: aut est ens, et sic ens erit de intellectu eius, scilicet *a*, quia ens praedicat substantiam cuiuslibet entis, IV huius;¹⁰⁴ ergo substantia est ens, et sic nugatio. Si sit non-ens, tunc omne genus generalissimum est formaliter non-ens, quia illud formale est non-ens, et omnis species formaliter non-ens.¹⁰⁵

102. Els paràgrafs afegits n. 51-53, n. 55-56 i n. 69 es troben en la mateixa situació, és a dir, contenen la resposta escotista a les set objeccions que s'han establert en contra de la posició d'Avicenna a favor de la univocitat (punt 5).

103. En lògica, *nugatio* és l'expressió tècnica que designa la repetició ineficaç del mateix contingut semàntic dins un mateix terme. En altres paraules, la *nugatio* designa la redundància o la repetició d'informació en una frase que pretén ser un terme d'una proposició. Pere Hispà la defineix amb els termes següents: «Nugatio est eiusdem et ex eadem parte inutilis repetitio, ut 'homo homo currit' vel 'homo rationalis'» (PETRUS HISPANUS, *Summule logicales* VII, 18 [De Rijk, L. M.: 94]). Cf. ARISTOTELES, *Refutacions Sofístiques*, 165b 15-16 i 173a 31-173b 16.

104. «Similiter autem et in uno, quare palam quia additum in his hoc ostendit, et nihil aliud unum praeter ens, amplius autem cuiusque substantia unum est non secundum accidens, similiter et quod ens aliquod» (ARISTOTELES, *Met.*, IV, 1003b 32-34).

105. DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 57 (OPh III, 310). Aquest passatge apareix en l'*Ordinatio* amb les paraules següents: «Item, per rationem: si ens esset univocum ad decem genera, ergo descenderet in illa per aliquas differentias. Sint ergo duae tales differentiae, *a* et *b*: aut ergo istae includunt ens, et tunc in conceptu cuiuslibet generis generalissimi includitur nugatio, aut ista non sunt entia, et tunc non-ens erit de intellectu entis» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 157 [Vat. III, 95]).

Aquest argument, que es fonamenta en el problema de la diferenciació de l'èsser, és, en últim terme, la principal objecció a l'afirmació d'un concepte unívoc de l'èsser respecte de les categories. Tanmateix, en el seu comentari a la *Metafísica*, Duns Escot ofereix quatre respostes i una solució a l'objecció de les diferències de l'èsser, la qual tindrem ocasió d'analitzar més endavant.¹⁰⁶ De moment, observem que el mateix argument conté algunes intuïcions fonamentals per a la construcció d'una metafísica escotista, les quals Duns Escot reprendrà en el seu comentari a les *Sentències*, tal com ho faran els seus deixebles. Cal assenyalar, per acabar, que el *magister* ja havia formulat un argument semblant en les *QqPraed.*, encara que en aquesta ocasió l'exposà sense cap resposta.¹⁰⁷

Igualment, i sense entrar-hi en detall, observem que l'ambigüïtat del text de les *QqMet* en relació amb el subjecte de la metafísica i amb la unitat que en garanteix el seu estatut científic també es pot explicar mitjançant la teoria de la doble redacció.¹⁰⁸ En la primera redacció del text, a partir de l'atribució de les categories accidentals a una categoria primera i partint d'una unitat d'analogia, s'afirma que la substància és el primer subjecte de la metafísica. Tanmateix, alguns passatges també apunten que el subjecte propi de la metafísica són els primers principis i les causes de l'èsser, i promouen, d'aquesta manera, una aproximació teològica a la ciència primera. Ara bé, en la segona redacció Duns Escot hauria apuntat una entitat ontològicament independent i primera respecte de totes les altres com a subjecte de la metafísica, és a dir, un ésser primer.¹⁰⁹ Aquesta segona redacció, per tant, harmonitzaria la doctrina escotista amb la tradició avicenniana.

Amb tot, finalitzem l'estudi de les *QqMet* amb dues tesis:

1) Prenent com a vàlida la hipòtesi de la doble redacció, podem afirmar que Duns Escot no hauria exposat la tesi de la univocitat del concepte d'èsser —i, amb ella, les seves conseqüències en el camp de la metafísica— en la primera redacció del comentari a la *Metafísica*. L'originalitat d'aquesta primera redacció seria molt limitada, car s'hi llegeix una exposició molt tomista de la

106. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 58-61 (OPh III, 310-313). Analitzarem més endavant la resposta que Duns Escot ofereix, en les *QqMet*, a l'objecció de les diferències de l'èsser quan estudiem la predicació del concepte d'èsser, però podem avançar que aquesta objecció es fonamenta en la distinció entre una predicació formal i una predicació idèntica.

107. «Item, si sit commune istis, cum haec differant, et non per ens, quaero de addito in hoc et illo: aut est ens aut non-ens. Si ens, igitur ens est de eius intellectu; ergo addendo illud enti, erit nugatio. Et ens et illud est de intellectu cuiuslibet praedicamenti, ergo in intellectu simplici cuiuslibet praedicamenti est nugatio. Ergo in intellectu cuiuslibet est nugatio, quia in intellectu cuiuslibet includitur aliquod praedicamentorum. [...] Si illud additum in quolibet praedicamento sit non-ens, sequuntur duo inconvenientia. Primum quod quodlibet praedicamentum sit non-ens formaliter, et ita omnia inferiora erunt per se non-entia, quia de omni inferiori praedicatur aliquod istorum. Aliud est quod de intellectu cuiuslibet praedicamenti sit repugantia, et ita de intellectu cuiuslibet, et prius deductum est» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 20-22 [OPh I, 279]). Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 57 (OPh III, 310), *QqAnima*, q. 21, n. 30 (OPh V, 220-221), *Lect.* I, d. 3, n. 109 (Vat. XVI, 265) i *Ord.* I, d. 3, n. 157 (Vat. III, 95).

108. Sobre la qüestió del subjecte de la metafísica en les *QqMet*, cf. MARRONE, S. P. (1983: 356-357).

109. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet*. I, q. 1, n. 141 (OPh III, 64-65).

metafísica. La presència de passatges favorables a la tesi de la univocitat en les *QqMet* és producte d'una operació editorial posterior, probablement iniciada pel mateix Duns Escot. Tanmateix, tot indica que, en el cas que Duns Escot hagués revisat i completat el text, l'edició definitiva de les *QqMet* probablement hauria donat suport a la univocitat del concepte d'ésser, encara que aquesta no hagués estat la seva posició inicial.¹¹⁰

2) Les característiques formals de l'obra i la dificultat teòrica per comprendre les tesis que s'hi defensen permeten concloure que les *QqMet* no constitueixen, en cap cas, una obra de referència i d'autoritat en els centres d'estudi de l'Orde franciscà. Tot i tractar-se de l'únic comentari a la *Metafísica* d'un dels grans doctors d'aquest Orde, no té les característiques didàctiques que requereix un manual de filosofia. A aquesta característica cal sumar-hi el fet que el *Doctor Subtilis* no hi exposa una *determinatio* clara de les qüestions filosòficament més rellevants en aquell moment.

2.1.3 El comentari a les *Sentències* de Pere Llombard¹¹¹

Duns Escot comentà les *Sentències* de Pere Llombard en diverses ocasions al llarg de la seva carrera acadèmica, de manera que ens han arribat diverses versions del mateix comentari: una *Ordinatio* (*Ord.*), una *Lectura* (*Lect.*), una *Reportatio parisiensa* (*RepPar.*) i, fruit d'un altre gènere, diverses *Collationes* (*Coll.*). Totes aquestes obres, considerades obres de maduresa, són el producte de diverses reelaboracions a un mateix comentari i, plegades, constitueixen la gran obra filosòfica i teològica de Duns Escot. Per al tema que ens ocupa, la formulació de la tesi de la univocitat del concepte d'ésser en el corpus escotista, estudiarem especialment el primer llibre de l'*Ordinatio* i el primer llibre de la *Lectura* (concretament les distincions 3 i 8 de cada llibre), com també la *collatio* 4, en la qual el mestre escocès es pregunta explícitament si «conceptus entis sit simpliciter univocus Deo et creature».¹¹² La resposta que ofereix Duns Escot en aquesta obra és negativa, ja que si el concepte d'ésser fos unívoc seria un gènere,¹¹³ encara que més endavant

110. Chris Shircel, sobre les *QqMet*, afirma: «It seems, then, that this text, as it has come down to us is mutilated, for it certainly is not the genuine doctrine of the Subtle Doctor» (SHIRCEL, C. L. [1942: 108]). Observem que, amb aquesta primera conclusió, ratifiquem les observacions de l'estudi AERTSEN, J. A. (2012: 379), que també fa referència a la contribució d'Antoni Andreu a la metafísica escotista.

111. Sobre les dades i les particularitats de l'edició d'aquest comentari, cf. WOLTER, A. B. (1993), i, concretament de l'*Ordinatio*, cf. MODRIC, L. (1983) i BALIČ, C. (1945b).

112. Cf. DUNS SCOTUS, *Coll.* q. 4, p. 35-48. Per a estudis sobre la tesi de la univocitat en les *Collationes*, cf. BALIČ, C. (1929) i HARRIS, C. R. S. (1927, I: 317-375); i sobre el contingut de l'obra en termes més generals, cf. PELSTER, F. (1931).

113. «Quod non, quia, si sic, aut esset conceptus generis aut speciei, aut proprii aut accidentis, que sunt predicata in quid sufficienter de omnibus, I *Topicorum*. Non generis, quia tunc Deus esset in genere et ens esset genus, quod negat Philosophus, III *Metaphysice*» (DUNS SCOTUS, *Coll.* q. 4, n. 2, p. 35).

l'autor sembla oferir arguments que s'oposen a aquesta negativa.¹¹⁴ Per acabar, convé assenyalar que el tractament de la univocitat del concepte d'ésser que Duns Escot planteja en les *RepPar.* difereix molt —en qualitat i en extensió— de les exposicions que en fa en l'*Ordinatio* i en la *Lectura*,¹¹⁵ motiu pel qual aquesta obra no serà presa en consideració en l'estudi que segueix.

Tot i que el pensament de Duns Escot requereix una lectura fragmentària, aquestes obres comparteixen una nova concepció i horitzó des del qual pensar la conceptualització de l'ésser i, amb ell, la mateixa noció d'univocitat. Hem vist que en les seves obres lògiques, Duns Escot restringeix l'ús de la univocitat a l'anàlisi lògica de la significació del terme *ésser* en la seva relació amb les deu categories, és a dir, a la recerca d'una unitat categorial entre la substància i les categories accidentals (*univocatio praedicamentalis*). En el comentari a les *Sentències*, en canvi, les preocupacions de Duns Escot són eminentment teològiques, la qual cosa el porta a preguntar-se per la possibilitat de conèixer naturalment Déu i de parlar sobre Déu. En aquest context, el Doctor Subtil es pregunta per la possibilitat d'una única significació d'ésser que s'apliqui tant a Déu com a les criatures, és a dir, recerca una unitat transcendental en la qual esdevé fonamental plantejar un concepte unívoc d'ésser. En aquestes obres la noció d'univocitat es comprèn, per tant, en termes de transcendentalitat (*univocatio transcendens*), la qual cosa tindrà conseqüències molt rellevants per a la història de la metafísica. Així és com, en el marc de l'estudi de la naturalesa del concepte d'ésser, Duns Escot passà d'interessar-se, a grans trets, pel coneixement del món a preocupar-se pel coneixement de l'ésser diví. En aquest canvi de perspectiva, l'extensió de la noció d'univocitat excedeix els límits de l'anàlisi categorial i s'estén fins a la *ratio* d'ésser i a les altres nocions transcendentals.

En aquest sentit, els passatges en els quals Duns Escot discuteix la doctrina de la univocitat del concepte d'ésser en el comentari a les *Sentències* s'emmarquen sota preguntes de caràcter exclusivament teològic, a saber: 1) Déu és el primer objecte conegut naturalment per l'intel·lecte humà en el seu estat present? (d. 3),¹¹⁶ o 2) afirmar que Déu —o qualsevol cosa dita formalment de Déu— està en un gènere és compatible amb la simplicitat divina? (d. 8).¹¹⁷ La

114. Com, per exemple, l'argument *de conceptu certo et dubio*, que serà un dels arguments principals per afirmar la univocitat del concepte d'ésser (cf. DUNS SCOTUS, *Coll.* q. 4, n. 4, p. 36-37). Per a l'exposició d'aquest argument, vegeu § 2.3.2, b.

115. Cf. DUNS SCOTUS, *RepPar.* I, d. 3, q. 1-7 (Vivès XXII, 92-120) i d. 8, q. 1-5 (Vivès XXII, 153-172).

116. «Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris» (cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 131-166 [Vat. III, 81-103] i *Lect.*, d. 3, n. 21-34 [Vat. XVI, 232-237]).

117. «Utrum cum simplicitate divina stet quod Deus, vel aliquid formaliter dictum de Deo, sit in genere» (cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 44-89 [Vat. VI, 171-195]; *Lect.*, d. 8, n. 48-129 [Vat. XVII, 16-76]). Entre tots aquests passatges i els de la nota anterior, Duns Escot esmenta explícitament la tesi de la univocitat en els que citem a continuació: DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 44, *Adnotatio* (Vat. III, 29); *Ord.* I, d. 8, n. 56-58 (Vat. IV, 178-184); *Lect.* I, d. 3, n. 22-24 (Vat. XVI, 232-233) i *Lect.* I, d. 8, n. 69-78 (Vat. XVII, 23-26).

resposta positiva a aquestes preguntes depèn, en últim terme, de l'afirmació d'un concepte unívoc d'ésser que instauri una unitat transcendental. Conseqüentment i de retruc, la univocitat del concepte d'ésser permetrà establir 1) la possibilitat d'una prova de l'existència de Déu i 2) la possibilitat de construir una teologia natural i racional, que demostrés la veritat de la Revelació amb independència de la pura inspiració i de les Escriptures. I és que reflexionar sobre la possibilitat d'un discurs racional sobre Déu requereix pensar l'ésser en la mesura que s'aplica tant al Creador com a la criatura.¹¹⁸

Observem que totes les qüestions esmentades fins aquí, fonamentals en termes teològics, corresponen a noves exigències teòriques que sorgeixen a Duns Escot quan abandona l'especulació purament lògica i ontològica i s'ocupa de la teologia.¹¹⁹ El caràcter eminentment teològic de les obres en les quals presenta la tesi de la univocitat de l'ésser ens empeny, per tant, a intentar comprendre el lloc que ocupa la teologia en l'esquema i classificació escotista de les ciències teòriques i, sobretot, el rol que desenvolupa en relació amb la metafísica. En aquest esquema, serà fonamental també conèixer quin paper juga la noció d'univocitat. Ara bé, a pesar del caràcter teològic de l'exposició de la tesi de la univocitat en el comentari a les *Sentències*, observem que la discussió està conceptualment i terminològicament en deute amb el tractament filosòfic de l'ésser i amb l'articulació lògica que Duns Escot en féu en les seves obres anteriors.

D'altra banda, veurem que postular la possibilitat d'un concepte unívoc d'ésser constitueix una crítica frontal a la tesi de l'analogia de l'ésser, acceptada i compartida pels coetanis de Duns Escot. De fet, la tesi de la univocitat s'ha estudiat, tradicionalment, com una superació de la teoria de l'analogia del concepte d'ésser i d'algunes de les seves insuficiències. Probablement per això, en alguns passatges del seu comentari, el *magister* sembla no atrevir-se a formular la tesi de la univocitat i arribar a les seves últimes conseqüències: «Non asserendo, quia non consonat opinioni communi, dicit potest».¹²⁰ Malgrat aquestes paraules, la lectura d'alguns passatges de l'*Ordinatio* i de la *Lectura* permeten reconstruir la doctrina de la univocitat del concepte d'ésser, un element fonamental de la filosofia de Duns Escot i de l'escotisme tal com el coneixem avui en dia; és més,

118. En aquest sentit, Oliver Boulnois afirma que la diferència entre les obres de Duns Escot —sobretot entre les obres filosòfiques (lògiques i metafísiques) i les obres teològiques— pel que fa al tractament de la univocitat s'explica per l'exigència del seu objecte d'estudi. En les primeres obres escotistes, l'ésser s'estudia en la mesura que fa referència a més d'una categoria, de tal manera que inevitablement «demeure équivoque». Tanmateix, l'exigència teològica de les obres de maduresa condueixen a tractar l'ésser des de la distinció entre l'ésser i els seus *modus essendi* intrínsecs, perspectiva que ofereix altres alternatives (cf. BOULNOIS, O. [1999: 265]).

119. Tanmateix, convé parlar de contradicció doctrinal entre les obres lògiques de Duns Escot i la seva *Ordinatio* o *Lectura*? Intentarem respondre aquesta qüestió, causa de debat entre els estudis sobre el corpus escotista, en les conclusions d'aquest apartat (cf. § 2.1.4).

120. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 5 (Wat. III, 3). Carolus Balič, tanmateix, afirma que aquestes línies són espúries (cf. BALIČ, C. [1953: 278-279]).

la univocitat és un dels motius pels quals el Doctor Subtil i l'escola escotista apareixen a qualsevol manual o història de la filosofia més o menys rigorós.

Per acabar l'estudi de la univocitat de l'ésser en el corpus de Duns Escot, i més enllà del comentari a les *Sentències*, convé esmentar l'obra *Quaestiones de Anima*, en la mesura que conté una *quaestio* (q. 21) que tracta explícitament de la tesi de la univocitat.¹²¹ El marc teòric d'aquesta exposició, que és cronològicament anterior al comentari a les *Sentències* però posterior a les obres lògiques,¹²² també és fonamentalment teològic: el Doctor Subtil estableix un concepte unívoc d'ésser per tal de salvar la distància entre Déu i la criatura i possibilitar així el coneixement natural de Déu. Tanmateix, 1) els arguments que Duns Escot presenta en aquesta obra a favor del concepte unívoc d'ésser són els mateixos arguments que presenta en l'*Ordinatio* i en la *Lectura*; però, a més a més i sorprenentment, 2) Duns Escot reitera la conclusió a la qual arribà en les seves obres lògiques pel que fa a la conceptualització de l'ésser:

Omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus, vel entia creata ad substantiam; tamen, hoc non obstant, potest ab omnibus istis entibus abstrahi unus communis conceptus significatus nomine entis, qui est univocus logice loquendo, licet non naturaliter vel metaphysice loquendo.¹²³

Ara, per tal d'exposar la naturalesa i la formulació de la doctrina de la univocitat del concepte d'ésser en el comentari de les *Sentències* de Duns Escot, en la seva complexitat i amplitud, proposem analitzar-la a partir de dues perspectives i aproximacions, les quals són complementàries en l'anàlisi filosòfica del *Doctor Subtilis*: 1) la noètica i 2) la metafísica-teològica. Aquesta doble presentació de la mateixa teoria, que es durà a terme en el següent apartat, coincideix amb l'estudi de dues assercions escotistes fonamentals i fortament vinculades

121. Per a l'estudi de la teoria de la univocitat de l'ésser en les *QqAnima*, cf. HOFFMANN, T. (2013) i NOONE, T. B. (2004). Aquests estudis mostren que en les *QqAnima*, que és una síntesi de les tesis noètiques escotistes —com el coneixement del singular i de l'universal—, Duns Escot no exposa la seva visió definitiva respecte de qüestions fonamentals per la teoria de la univocitat de l'ésser, com és el tractament de la naturalesa no genèrica de l'ésser.

D'altra banda, l'atribució d'aquesta obra ha estat objecte de molts dubtes entre els experts (cf. DUNS SCOTUS, *QqAnima*, Introduction [OPh V, 121*-137*]). Encara que no sigui l'objecte d'aquesta dissertació, és molt significatiu que alguns estudis atribueixin les *QqAnima* a Antoni Andreu: «Despite the lack of any decisive evidence, modern scholars have persistently implicated Antonius Andreae in the divulgation of the *Quaestiones De anima*, some even claiming that he was their author» (DUNS SCOTUS, *QqAnima*, Introduction [OPh V, 100*, nota 94]). Cf. MARTÍ DE BARCELONA (1928: 344) o BALIČ, C. (1945: 286, nota 2). I, de fet, l'estudi historiogràfic d'aquesta obra es fonamenta, en gran part, en l'ús que en fa Antoni Andreu en les seves *Quaestiones super Metaphysicam* (cf. BÉRUBÉ, C. [1964: 224]).

122. La cronologia de les *QqAnima* l'establiren els seus darrers editors, cf. DUNS SCOTUS, *QqAnima*, Introduction (OPh V, 139*-143*).

123. DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 37 (OPh V, 224). Per aquests dos motius al·ludits, aquesta obra no es prendrà en tanta consideració en aquesta tesi com l'*Ordinatio* i la *Lectura*. Tanmateix, Duns Escot, en les *QqAnima* i a diferència de les obres lògiques, també s'intenta defensar de la principal objecció a la tesi de la univocitat: la reducció de l'ésser a una naturalesa genèrica (vegeu § 2.3.2, f).

amb la tesi de la univocitat: 1) el concepte d'ésser és el primer objecte conegut pel nostre intel·lecte¹²⁴ i 2) el concepte d'ésser unívoc i comú és el subjecte de la metafísica. Tot i que la segona tesi constitueix la condició de possibilitat d'una ciència transcendental de l'ésser (*scientia transcendens*), avantsala de la filosofia moderna, la segona tesi no s'explica sense la primera. A aquestes dues assercions convé afegir-hi una tercera perspectiva, la teològica, car Duns Escot vol esbrinar, en últim terme, la possibilitat d'un coneixement natural de Déu.¹²⁵

2.1.4 Conclusions

Probablement per la seva transcendència i abast teòric, l'afirmació d'un concepte unívoc de l'ésser fou motiu de debat entre els primers deixebles del mestre escocès. Aquest debat, tanmateix, anà més enllà de la recerca d'una articulació filosòficament coherent de la tesi de la univocitat del concepte d'ésser, car s'originà en l'ambigüitat i la complexitat textual amb les quals es presenta la tesi al llarg del corpus de Duns Escot. En aquest context, la teoria de la univocitat generà un llarg i frondós debat acadèmic que es focalitzà en la interpretació correcta de les paraules de Duns Escot. Aquestes paraules, de fet, constitueixen un conjunt fragmentari de posicions originals que mostra una direcció vers un sistema filosòfic que, tanmateix, no s'arribà a assolir mai. En aquest marc, la reconstrucció de qualsevol tesi escotista requereix la identificació i individualització dels passatges o textos que la tracten i la reunió artificial en una nova exposició.¹²⁶ D'altra banda, la tesi de la univocitat constitueix una qüestió implícita i subjacent en altres tesis escotistes, la qual cosa requereix eixamplar l'anàlisi filosòfica en qüestió.

Ara, després d'estudiar la presència de la noció de la univocitat en l'obra escotista, podem explicar i sintetitzar la complexitat de la seva exposició en dues assercions: 1) la tesi de la univocitat del concepte d'ésser no s'exposa en totes les obres de Duns Escot, sinó que solament es formula en les darreres obres, de caràcter exclusivament teològic, i 2) la tesi de la univocitat del concepte d'ésser no s'exposa, com a tal, en el comentari de Duns Escot a la *Metafísica*, context teòric en el qual cobraria molt de sentit. Conseqüentment, sembla totalment vàlida la conclusió que proposen alguns estudis al respecte,¹²⁷ a saber: Duns Escot hauria defensat la univocitat com a teòleg i l'analogia com a comentador d'Aristòtil.

124. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 129-166 (Vat. III, 80-103). Duns Escot, de fet, en la *distinctio* 3 de l'*Ordinatio* I —intitulada *De Cognoscibilitate Dei*— sentència que Déu és cognoscible sense ser el primer conegut (q. 1), però que l'ésser és conegut abans que Déu (q. 2) i, finalment, que l'ésser és el primer objecte adequat del nostre intel·lecte (q. 3).

125. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 26-55 (Vat. III, 18-38).

126. Aquesta és la tasca que dugué a terme, entre d'altres, Oliver Boulnois, en la traducció i edició dels textos de l'*Ordinatio* i de les *Collationes* que tracten la tesi de la univocitat de l'ésser i el coneixement de Déu (cf. BOULNOIS, O. [2011]).

127. Cf. SHIRCEL, C. L. (1942: 4) o HARRIS, C. R. S. (1927, I: 57-58).

1) La tesi de la univocitat no constitueix una concepció originària i pròpia de l'inici de la carrera de Duns Escot. En primer lloc, en les primeres obres del mestre, en les quals s'ocupa de qüestions pròpies de la lògica, la noció d'univocitat s'empra exclusivament en l'àmbit de l'anàlisi categorial i no s'aplica al concepte d'ésser. De fet, la conclusió de Duns Escot en aquestes obres, d'acord amb la tradició que el precedeix, és que l'ésser és un concepte anàleg en termes metafísics i equívoc en termes lògics. En segon lloc, en el seu comentari a la *Metafísica*, tot i contenir passatges que la justifiquen, el Doctor Subtil tampoc hi exposa la tesi de la univocitat en la seva totalitat ni en les seves darreres conseqüències. De fet, Duns Escot no presenta la formulació 'definitiva',¹²⁸ o més completa, de la doctrina de la univocitat de l'ésser i dels transcendents fins a l'*Ordinatio* i la *Lectura*, obres considerades de maduresa.

2) L'anàlisi del corpus escotista també mostra que la teoria de la univocitat no es formula explícitament en l'únic comentari que Duns Escot va escriure a la *Metafísica* d'Aristòtil. La presència de passatges en els quals s'exposa la tesi de la univocitat o qüestions que s'hi relacionen, com és el subjecte-gènere de la metafísica, s'explica a partir de la teoria de la doble redacció de l'obra. Aquesta teoria permet sentenciar que Duns Escot, en una segona redacció o revisió del comentari, hauria afegit els passatges que es refereixen de manera explícita a la teoria de la univocitat del concepte d'ésser. Tanmateix, aquesta teoria no constitueix una concepció originària i pròpia del primer comentari escotista a la *Metafísica*.¹²⁹

La constatació de la disparitat entre algunes obres escotistes —sobretot entre les obres considerades primerenques i les obres de maduresa i, també, entre la primera redacció de les *QqMet* i la segona— pel que fa a l'exposició de la tesi de la univocitat de l'ésser, indica que és fruit d'un procés intel·lectual de Duns Escot que es dilatà en el temps i que es materialitzà en la seva obra escrita. Sembla pertinent entendre aquest procés en termes d'evolució del pensament de Duns Escot, el qual, partint de l'analogia metafísica del concepte d'ésser, hauria formulat i perfeccionat la tesi de la univocitat aplicada a l'ésser amb el pas del temps. Aquest procés de 'millora' de la tesi va continuar després de la mort de l'autor, de fet, gràcies als seus deixebles i seguidors, els quals, mitjançant diverses modificacions i rectificacions milloraren el seu arrelament en la realitat de la qual vol parlar.

128. Posem entre cometes *definitiva* perquè alguns autors han suggerit que Duns Escot no proposà, en cap de les seves obres, la tesi de la univocitat d'acord amb l'exposició que n'han fet els manuals sobre la filosofia de Duns Escot i l'escotisme. Aquesta idea parteix, principalment, de la complexitat argumentativa i l'obscuritat terminològica present en totes les obres de Duns Escot. En aquest sentit, l'*Ordinatio* tampoc constituiria una obra 'definitiva' de la filosofia del Doctor Subtil i, per tant, la reinterpretació i els comentaris dels seus deixebles hi jugarien un paper molt important (cf. WOLTER, A. B. [1996]).

129. La teoria de la doble redacció explica una de les intuïcions d'Steven P. Marrone, qui, a partir de les ambivalències doctrinals que s'hi exposen, considera que el pensament de Duns Escot fou objecte d'una transformació a partir de o durant la redacció de les *QqMet* (cf. MARRONE, S.P. [1983: 384]). Sobre la relació entre les obres de joventut i les de maduresa de Duns Escot pel que fa a la discussió de la univocitat, veure també BELMOND, S. (1951).

Tanmateix, alguns estudis del corpus escotista, en lloc de parlar d'evolució, han interpretat la divergència exposada sobre una qüestió tan fonamental per a la filosofia escotista com una simple contradicció o trencament intern de l'obra del Doctor Subtil, el qual hauria incorregut en diversos contrasentits. D'aquesta manera, a partir de l'estudi de l'obra del *magister*, sorgeix un debat entorn la continuïtat o la ruptura de la doctrina escotista, el qual es resumeix amb la pregunta següent: la formulació de la doctrina de la univocitat de l'ésser és producte de la síntesi i sistematització de certes idees que Duns Escot tenia prèviament (continuïtat) o bé és fruit d'un canvi en el pensament i en els interessos del mestre escocès (ruptura)?¹³⁰ Aquest debat, tot i ser fonamental per reconstruir la història de l'escotisme, incrementa la complexitat del tema que ens ocupa, ja prou complex en si mateix. Més enllà de constatar-lo, intentar comprendre per què es produeix un salt en el tractament de la conceptualització de l'ésser per part de Duns Escot ens allunyaria de l'objectiu d'aquesta tesi.

130. La majoria d'estudis del segle XX suggereixen una evolució en el pensament de Duns Escot (cf. HARRIS, C. R. S. [1927, I: 57-58], WATSON, S. Y. [1958: 191-192] i RIESCO TERRERO, J. [1956: 343-347]). En aquest sentit, s'ha suggerit que Duns Escot va rebutjar o corregir les posicions de joventut en les seves obres posteriors, entre les quals destaca la tesi de la univocitat de l'ésser (pel que fa a les *QqElench.*, cf. PRENTICE, R. [1968: 63-64]). Per a una reflexió entorn aquesta perspectiva d'estudi, vegeu BOULNOIS, O. (1996), encara que no coincidim amb totes les seves consideracions. Tanmateix, alguns autors han negat aquesta teoria. El filòleg Parthenius Minges, per exemple, afirmà a principis del segle XX que el pensament escotista no fou subjecte de cap canvi amb el pas dels anys i que, és més, la posició del Doctor Subtil en el debat analogia-univocitat entorn el concepte d'ésser no s'allunya de la concepció tomista (MINGES, P. [1907]). Segons aquesta interpretació, que nega l'existència de la tesi de la univocitat del concepte d'ésser tal com ens ha arribat, Duns Escot i l'escotisme no constituïrien cap canvi en la història de la filosofia. En aquesta línia, també s'inscriu l'estudi de BELMOND, S. (1929). D'altra banda, altres estudis han intentat conciliar les dues posicions o concepcions, tomista i escotista, del mateix problema, com BARTH, T. (1944) i WOLTER, A. B. (1946).

2.3 QUÈ ÉS LA UNIVOCITAT?¹³¹

2.3.1. Naturalesa i extensió de la univocitat

Ita etiam posset argui de numero vel de distinctione,
quia omnia distincta vel numerata habent aliquid commune.¹³²

La univocitat és la traducció escolàstica de la sinonímia i, per tant, fa referència a la relació que un únic signe estableix amb una pluralitat de referents per mitjà d'un únic concepte o significat (*ratio*).¹³³ Tot i que fos en un nivell exclusivament lingüístic o semàntic, Aristòtil ja parlà d'univocitat, que identificà amb la unitat entre el nom i el concepte, —malgrat que també l'estengué a l'espècie o al gènere.¹³⁴ Posteriorment, Boeci amplia l'extensió de la univocitat als cinc predicables de Porfiri, és a dir, el gènere, la diferència, l'espècie, l'accident i la propietat. No obstant això, fou en els cercles escolàstics dels segle XIII en els quals nasqué i es consolidà, juntament amb la noció d'analogia, la univocitat aplicada als termes emprats sota un mateix concepte d'intel·lecte. Alguns exponents del pensament medieval, com els ja citats Tomàs d'Aquino i Enric de Gant, conceberen la univocitat com una relació de semblança tripartida entre el nom, el concepte i la cosa, de tal manera que es postulà la unitat entre la paraula, la noció que aquesta paraula expressava i la realitat que les fonamentava totes dues. I, de fet, en l'edat mitjana, la representació de l'ésser es constituí sempre en la dimensió de la semàntica, de l'eidètica i de la noètica. Ara bé, tot i que la noció d'univocitat tomista es troba en algunes obres lògiques de Duns Escot, aquest autor proposà un concepte d'univocitat molt més ampli i amb unes connotacions substancialment diferents respecte de les dels seus antecedents i coetanis.

131. Per a alguns estudis sobre la tesi de la univocitat en Duns Escot, sobre els quals hem basat la nostra reconstrucció, cf. DUMONT, S. D. (1998a i 1999); PINI, G. (2010a, on s'analitza l'aplicació categorial de la univocitat); BOULNOIS, O. (1996 i 2011: 11-81), COUNET, J. M. (1994); DE BONI, L. A. (2007); MCINERY, R. M. (1968), i SHIRCEL, C. L. (1942, on es proposa una triple aproximació a la univocitat escotista: des de la lògica, la predicació i la metafísica). Cf. també els estudis de Timotheus Barth (cf. BARTH, T. [1939, 1953 i 1965]), CROSS, R. (2007), NOVÁK, L. (2006) i WATSON, S. Y. (1958). Sobre la radicalitat de la innovació que aporta la tesi de la univocitat escotista a la història de la filosofia, cf. BARTH, T. (1942).

132. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 84 (Vat. IV, 192).

133. La noció de *ratio*, que fa referència al concepte que l'intel·lecte humà es forma sobre l'essència d'alguna cosa, genera problemes d'interpretació en l'obra de Duns Escot. I és que en les primeres obres, les obres lògiques, el Doctor Subtil parla d'una «*ratio substantiae*, id est essentialis intellectus» (DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 5, n. 11 [OPh, I, 296]), és a dir, interpreta la *ratio substantiae* en termes d'intel·lecció essencial i l'entén com el concepte que l'intel·lecte humà es forma sobre l'essència d'alguna cosa. D'alguna manera, per tant, s'interpreta la *ratio substantiae* com el concepte amb el qual es comprèn una essència i no amb l'essència o la definició que es correspon amb aquesta essència. De fet, si s'indeitificués aquesta *ratio* amb l'essència implicaria que totes les coses unívokes tindrien la mateixa essència i, per tant, formarien part de la mateixa categoria. Tanmateix, en obres posteriors, la *ratio* es manté en el nivell lògic i noètic de l'exposició, independent de les essències. Cf. PINI, G. (2002b: 173) i ASHWORTH, J. E. (1992: 105).

134. Cf. BARTH, T. (1942: 310) i (1944: 17-20).

Però, què entengué Duns Escot per *univocitat*? Hem vist que el Doctor Subtil, en les seves obres lògiques i d'acord amb l'estàndard que Aristòtil exposa en les primeres línies de les *Categories*,¹³⁵ descriu la univocitat com la identitat unificada del terme sobre el concepte o *ratio*: un terme o signe pot dir-se comunament i de forma idèntica dels seus diferents significats si el seu concepte és únic. En aquesta definició semàntica i funcional de la univocitat, per tant, una cosa és unívoca si el seu nom i la seva definició o *ratio* són u; i així, dues o més coses són unívocues si comparteixen nom i concepte. En aquest context logicosemàntic, es considera que el concepte d'un únic terme o *vox* és unívoc (*uni-voce*), de tal manera que la predicació unívoca només requereix la unitat entre el terme i el concepte que expressa.

Ara bé, en obres cronològicament posteriors, el Doctor Subtil amplia l'extensió de la noció d'univocitat i afegeix que aquesta es dona quan 1) la unitat d'un concepte és suficient per causar una contradicció quan s'afirma i es nega de la mateixa cosa o, també, quan 2) un concepte és suficient per ser el terme mitjà en un sil·logisme sense caure en la fal·làcia de l'equivocació.¹³⁶ Així, per una banda, la unitat d'un concepte unívoc és tal que si l'afirmem i el neguem d'una cosa i la mateixa caiem en una contradicció. De fet, l'absència de contradicció és la condició lògica de possibilitat de la univocitat i, amb ella, de la unitat unívoca del concepte en qüestió. Per altra

135. Cf. ARISTOTELES, *Cat.* I, la 1-15.

136. «Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradiccionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 26 [Vat. III, 18]).

La fal·làcia d'equivocació o equívoc, que depèn exclusivament del llenguatge, explota l'ambigüitat d'un terme o d'una frase que s'ha donat almenys dues vegades en un argument, de tal manera que en el primer moment té un significat, i en el segon, té un altre significat. Seguint l'exposició aristotèlica, Tomàs d'Aquino, en el cinquè capítol del *De fallaciis*, la defineix així: «Est autem aequivocatio unius et eiusdem nominis diversa significatio; fallacia autem aequivocationis est deceptio proveniens ex eo quod unum nomen plura significat. Principium autem motivum huius fallaciae, sive causa apparentiae in aequivocatione est unitas dictionis eiusdem simpliciter; quod dicitur ad differentiam accentus, in quo non est dictio una simpliciter, sed solum in potentia. Principium autem motivum non existentiae, sive defectus, est diversitas rerum significatarum». El *Doctor Angelicus*, a continuació, distingeix tres modes d'equívocs. El primer mode s'estableix «quando una [sc. un terme] dictio principaliter plura significat», tal com mostra el terme *aprendre* (*intelligere*) o *can*, que es diu de l'animal terrestre, de l'animal marí i de la constel·lació amb el mateix significat. El segon «est quando unum nomen principaliter unum significat, et aliud metaphorice sive transumptive», és a dir, quan un terme significa principalment una cosa i metafòricament una altra, de tal manera que el següent sil·logisme és fal·laç: «quidquid ridet, habet os; pratum ridet, ergo pratum habet os», és a dir, tot aquell que riu, té boca; el prat riu i, per tant, té boca. Aquí, el terme equívoc o anàleg *riure* fa referència principalment al riure humà i metafòricament al floriment del prat. El tercer mode, que fa referència als accidents gramaticals de les parts d'una oració, «est quae provenit ex diversa consignificatione, quae quidem attenditur circa accidentia partium orationis sicut secundum tempus, numerum, genus, personam et similia», de tal manera que el silogisme «quicumque surgebat, stat. Sedens surgebat. Ergo sedens stat» (és a dir, 'tot allò que curava, està sa; el convalescent curava i, per tant, el convalescent està sa') és fal·laç. Cf. THOMAS AQUINAS, *De fallaciis*, 405b-406b.

banda, un concepte unívoc és aquell que té la unitat suficient per esdevenir el terme mitjà d'un sil·logisme, de tal manera que es pugui concloure que dos extrems units per un sol terme mitjà estan units entre ells mateixos. Observem que Duns Escot ara determina aquesta unitat conceptual de mode negatiu, car equival a l'exclusió de tota contradicció i equivocació.

Aquestes dues definicions d'univocitat, que intentarem comprendre al final del nostre estudi, no són incompatibles entre si però difereixen substancialment del text aristotèlic de la *Categories*. La univocitat escotista s'allunya de la sinonímia aristotèlica —que busca la unitat de les diverses significacions de l'ésser a partir del seu enunciat—, i deixa de designar la identitat de les coses que comparteixen el terme i la *ratio* o significat. Per contra, la proposta de Duns Escot identifica o recerca la unitat de significacions d'una *ratio* en la seva identitat conceptual. En aquest sentit, el Doctor Subtil, en lloc de comprendre la univocitat en la tradicional relació tripartida entre terme-concepte-cosa, la focalitza completament i única en el concepte o *ratio*. La univocitat és una característica que designa la identitat d'un mateix concepte o unitat de raó d'allò que es predica, ja que radica en la seva unitat formal («univocum est cuius ratio est in se una»).¹³⁷ Conseqüentment, és unívoc tot concepte dotat d'una unitat suficient. I, per tant, a causa d'aquesta primacia atorgada al concepte, i per tal d'entendre'n la univocitat, esdevé fonamental comprendre el marc predicatiu o predicabilitat de la *ratio* en qüestió.

Amb tot, la univocitat escotista es dona quan un concepte s'aplica, d'acord amb una sola *ratio* o definició, a diversos referents objectius, independentment de la seva unitat real:

Si autem aliqui proterviant, unum esse conceptum entis, et tamen nullum esse univocum isti et illi, istud non est ad intentionem istius quaestionis, quia quantumcumque illud quod concipitur sit secundum attributionem vel ordinem in diversis, si tamen conceptus de se unus est ita quod non habet aliam rationem secundum quam dicitur de hoc et de illo, ille conceptus est univocus.¹³⁸

Així, la identitat del concepte unívoc que es predica va més enllà de la identitat real dels seus referents: un concepte pot ser idèntic en si sense ser idèntic en els seus referents o coses significades. Els termes unívocs signifiquen, per tant, un concepte comú i més general en comparació amb els conceptes propis de cada un dels seus referents. D'aquesta manera, la tesi de la univocitat pot esdevenir un mecanisme lògic per ajudar a respondre la pregunta sobre l'ésser i les seves múltiples significacions, qüestió que hem perfilat en el capítol anterior. De la resposta a aquesta pregunta en depèn, de nou, la possibilitat d'instaurar una ciència de l'ésser en general o metafísica d'acord amb les exigències teòriques aristotèliques, com veurem més endavant.

137. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 89 (Vat. IV, 195). En aquest context, convé recordar que Duns Escot segueix i parteix de la doctrina aristotèlica de la significació segons la qual un terme significa un concepte mental que, al seu torn, representa una cosa. Per a la doctrina de la significació escotista, cf. PINI, G. (2001).

138. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 88 (Vat. IV, 195).

Però, tot i que la seva validesa es restringeix a l'àmbit de la unitat conceptual, el concepte sobre el qual s'aplica la univocitat és real? És a dir, es tracta d'un concepte real o bé és un *ens rationis* o lògic que només té existència en la raó? L'afirmació d'un reducte real del concepte unívoc o, el que és el mateix, afirmar que el concepte unívoc es forma en la realitat, constitueix un element fonamental i diferenciador de la conceptualització escotista de la univocitat respecte d'altres propostes similars. De retruc, però, constitueix l'afirmació més problemàtica, a nivell teòric, de la proposta de Duns Escot: com es pot postular una unitat conceptual d'ésser per sobre i a partir de la diversitat real i sentenciar que es tracta d'una unitat parcialment real? Els deixebles de Duns Escot, com Antoni Andreu, tractaren i intentaren respondre aquest interrogant, que sintetitza un dels problemes més significatius de la tesi de la univocitat escotista.

En aquest context, observem que la filosofia escotista requereix diferenciar l'ordre de la lògica de l'ordre de la realitat, distinció fonamental per a formular la tesi de la univocitat del concepte d'ésser. De fet, una de les claus d'aquesta tesi és comprendre que no postula un concepte d'ésser realment comú i unívoc a tots els objectes car, en l'ordre de la realitat, el concepte d'ésser és radicalment divisible i distint. Per contra, el concepte unívoc d'ésser que proposa Duns Escot és un concepte simple, neutre i indeterminat que, precisament per la seva neutralitat i indeterminació, s'aplica unívocament a tots els objectes —inclosos Déu i les criatures— amb indiferència de l'ésser real o essència que tinguin aquests objectes.

En aquesta darrera idea, que detallarem més endavant, podem copsar ja l'oposició entre la teoria de la univocitat de l'ésser escotista i les diverses teories sobre l'analogia del mateix concepte. Duns Escot, com hem vist, considera que les respostes anteriors a l'aporia aristotèlica de la multiplicitat de significats de l'ésser són insuficients o invàlides, encara que en cert sentit intenten resoldre problemes diferents dels que tracta la tesi de la univocitat. En qualsevol cas, ¿hi ha un únic concepte d'ésser unívoc que s'apliqui a tot allò que *és* o bé n'hi ha molts que varien en funció de les categories d'ésser? O, més ben dit, el concepte d'ésser canvia en funció del subjecte al qual l'apliquem? Si responem afirmativament, postulem que l'ésser és un concepte anàleg que canvia en funció del seu origen i del subjecte al qual s'atribueix; pel contrari, si responem negativament, postulem que l'ésser és un concepte que es manté idèntic i inalterable en les seves diverses aplicacions i, per tant, n'afirmem la seva univocitat.¹³⁹ Tornarem sobre aquesta qüestió al final de l'exposició de la tesi de la univocitat escotista, que compararem amb les teories de l'analogia precedents.

139. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 35 (Vat. III, 24).

2.3.2. El concepte d'èsser com a primer conegut

Concludo quod vel nullum obiectum erit primum intellectus nostri,
vel oportet ponere univocationem entis.¹⁴⁰

a. L'èsser com a *primum obiectum adaequatum*

L'escotisme s'inscriu en la tradició filosòfica que postula l'èsser com al concepte més fonamental i comú de tots els conceptes que pot concebre l'intel·lecte o enteniment humà. Com ja afirmà Enric de Gant,¹⁴¹ d'entre tots els objectes coneguts per l'intel·lecte, l'èsser és, per naturalesa, el més general i el primer de tots (*primus conceptus distinctius*). En aquest sentit, observem que Déu o la substància, en la mesura que no estan inclosos en tots els objectes intel·ligibles, no són objectes comuns. Així, en diverses ocasions al llarg del seu corpus, Duns Escot postula que el concepte d'èsser es correspon amb l'objecte propi, connatural i primari de l'intel·lecte¹⁴² i, per tant, és el concepte que possibilita tota cognició. En el pròleg a les *QqMet* n'explica el perquè: allò que coneixem primerament correspon a allò més comú ontològicament (*communissima*), tal com l'èsser *qua* ésser (*ens inquantum ens*) i tot allò que se'n deriva, és a dir, els conceptes transcendents.¹⁴³ Observem que aquesta qualitat de comunitat, que detallarem més endavant, prové de la doctrina de les primeres concepcions de l'intel·lecte d'Avicenna —és a dir, l'èsser, la cosa i la unitat.¹⁴⁴ Veurem, també, com l'intel·lecte és capaç de concebre aquest ésser comú i les seves propietats sense necessitat de fer referència a cap existència empíricament donada ni a una il·luminació divina, tal com proposà Agustí d'Hipona.

El Doctor Subtil diferencia tres primacies (*primitates*)—tres modes pels quals un concepte o una ciència pot ser *primera*—, que corresponen a tres ordres en el coneixement dels intel·ligibles. El primer és l'*ordo originis* o l'ordre d'acord amb l'origen i la generació dels

140. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 97 (Vat. XVI, 261).

141. Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 24, q. 9 (Badius, 146 X).

142. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, q. 3 (Vat. III, 67-123); *Quodl.* q. 14 (Alluntis, 494-538); *QqMet.* II, q. 3 (OPh III, 201-237).

143. «Maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut ens in quantum ens, et quaecumque consequuntur ens in quantum ens. Dicit enim Avicenna I *Metaphysicae* cap. 5 quod 'ens et res imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notoribus se'. Et infra: 'quae priora sunt ad imaginandum per se ipsa sunt ea quae communia sunt omnibus, sicut res et ens et unum. Et ideo non potest manifestari aliquod horum per probationem, quae non sit circularis'» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* Prol., n. 17 [OPh III, 8]).

144. La influència de les intuïcions d'Avicenna sobre el pensament de Duns Escot és molt significativa, tant que Étienne Gilson va inscriure'l en la corrent doctrinal escolàstica anomenada *augustinisme avicennitzat*, car considera que el Doctor Subtil interpretà Aristòtil a la llum d'Agustí d'Hipona i d'Avicenna, i prengué elements d'ambdós autors neoplatònics, respecte dels quals fou igualment crític (cf. GILSON, É. [1927]). Per veure la relació entre la metafísica d'Avicenna i l'escotisme, els seus punts en comú i, sobretot, les seves diferències, cf. PINI, G. (2012), DEMANGE, D. (2008), PORRO, P. (2004) i BÉRUBÉ, C. (1968), que presenta la relació i criticisme de Duns Escot respecte de l'augustinisme precedent.

conceptes; el segon és l'*ordo perfectionis*,¹⁴⁵ i el darrer és l'*ordo adaequationis*.¹⁴⁶ En l'anàlisi de la *primitas* o prioritat del concepte d'ésser en termes noètics, Duns Escot pren el darrer ordre, a saber, que el concepte d'ésser és el primer objecte conegut en la mesura que és l'objecte més adequat a l'intel·lecte humà.¹⁴⁷ El primer objecte propi i *adequat* d'una facultat té la mateixa extensió i ordre natural que la seva capacitat de conèixer, és a dir, inclou tot allò que la facultat pot conèixer i ella el coneix completament. Així, tal com el color és l'objecte adequat de la facultat de la vista, el concepte d'ésser és l'objecte adequat de la facultat de l'intel·lecte. Observem, de retruc, que entre l'ésser diví i l'intel·lecte humà, en la mesura que no comparteixen cap ordre natural, no es dona cap tipus d'adequació.¹⁴⁸ Així, la primacia de l'*ordo adaequationis* escotista permet refutar la tesi averroista per la qual el primer objecte de l'enteniment humà és l'ésser diví.

El concepte d'ésser, concebut com a primer conegut i a diferència del concepte de Déu, està essencialment inclòs en tots els objectes intel·ligibles *per se*, tal com la blancor i la negror estan essencialment incloses en el color.¹⁴⁹ Conseqüentment, el concepte d'ésser esdevé el concepte per mitjà del qual l'enteniment humà coneix totes les altres coses. En altres paraules, afirmar el concepte d'ésser com a primer objecte conegut per l'intel·lecte implica afirmar la capacitat d'aquesta facultat de copsar tot el que és en tant que és. És més, per a Duns Escot, cap

145. Segons l'*ordo perfectionis*, el concepte més perfecte que pot formar-se l'intel·lecte humà és Déu. Veurem, per tant, que el primat noètic del concepte d'ésser no rau en la seva perfecció, perquè si atribuïssim el primer objecte conegut pel nostre intel·lecte al concepte més perfecte, hauríem d'atribuir-lo a Déu: «Loquendo ergo de ordine cognitionis *perfectioris simpliciter*, dico quod perfectissimum cognoscibile a nobis etiam naturaliter est Deus [...] et post ipsum species specialissima perfectior in universo, et deinde species proxima illi, et sic usque ad ultimam speciem; et post omnes species specialissimas genus proximum abstrahibile a specie perfectissima, et sic semper resolvendo. Et ratio omnium istorum est, quod attingere actualius obiectum et perfectius est intellectio perfectior simpliciter, quia habet essentialem perfectionem ex parte intellectus aequalem cum qualibet alia intellectione, vel non minorem, et habet perfectionem multo maiorem ex parte obiecti, quae scilicet duo, perfectio potentiae et perfectio obiecti, sunt causa perfectissimae intellectionis» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 97 [Vat. III, 62-63]).

146. «Dico quod triplex est ordo intelligibilium in proposito: unus est ordo originis sive secundum generationem, alius est ordo perfectionis, tertius est ordo adaequationis sive causalitatis praecisae» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 69 [Vat. III, 48]). Sobre la primacia o prioritat d'un concepte en termes d'adequació, cf. DUNS SCOTUS, *QqMet. VI*, q. 4, n. 11 (OPh IV, 87-88) i IX, q. 5, n. 28 (OPh IV, 568); *Ord. Prol.*, n. 143 (Vat. I, 96-97) i *Ord. I*, d. 3, n. 69-70 (Vat. III, 48-49).

147. «Actually, in order to designate the subject/object of a science, in the *Ordinatio* Scotus uses *primum obiectum* and *primum subiectum*, as well as *obiectum adaequatum* and *subiectum adaequatum*» (FORLIVESI, M. [2009: 226]).

148. «Contra istam opinionem arguo sic primum obiectum naturale alicuius potentiae habet naturalem ordinem ad illam potentiam; Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub ratione motivi» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 126 [Vat. III, 79]).

149. «Propter istam ultimam rationem concedendum est quod primum obiectum intellectus non potest esse aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se intelligibili. Sicut primum obiectum visus non est aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se visibili, ut coloratum in albo et nigro. Cum autem quodcumque ens sit per se intelligibile, et nihil potest in quocumque essentialiter includi nisi ens, sequitur quod primum obiectum intellectus erit ens» (DUNS SCOTUS, *QqMet. VII*, q. 3, n. 20 [OPh IV, 63]).

facultat no pot conèixer un objecte sota una *ratio* més general que aquella que és pròpia del seu primer objecte, és a dir, l'intel·lecte ho coneix tot sota l'aspecte o *ratio* de l'ésser en general o ésser comú.¹⁵⁰

Cal assenyalar que la proposta escotista constitueix, en aquest punt, una crítica radical a la teoria tomista del *primum cognitum* o primer objecte de l'intel·lecte. La teoria del coneixement de Tomàs d'Aquino planteja que, en la mesura que les primeres concepcions de l'enteniment humà depenen de l'experiència sensible i el coneixement depèn de la seva abstracció, el primer objecte de l'intel·lecte *secundum presentem statum* ha de ser la quidditat de les coses materials.¹⁵¹ D'aquesta manera, Tomàs d'Aquino afirmaria que la física o la ciència natural és la disciplina més adequada a l'intel·lecte humà perquè segueix el mode racional propi de l'home. Ara bé, Duns Escot suggereix que aquesta teoria tomista sobre les primeres concepcions de l'intel·lecte sembla excloure la possibilitat d'un coneixement transcendental, això és, una ciència de l'ésser a l'abast de l'enteniment humà o qualsevol *scientia* transcendental real que sobrepassi les dades del sensible. Tanmateix, cal indicar que Tomàs d'Aquino salva la possibilitat d'una *scientia transcendens* perquè també afirma que l'objecte formal de l'intel·lecte és l'*ens inquantum ens*, sota el qual l'intel·lecte considera o coneix totes les coses.¹⁵² D'aquesta manera, tot coneixement intel·lectual també és, necessàriament, coneixement de l'ésser («quidquid cognoscitur, cognoscitur ut ens»)¹⁵³ i, per tant, pot ser transcendental.

Ara, independentment de la proposta del *Doctor Angelicus*, per què i de quina manera el concepte d'ésser és el primer objecte de l'enteniment humà? La resposta a aquesta pregunta esdevé, en el sistema filosòfic escotista, una llavor de la formulació de la tesi de la univocitat del concepte d'ésser. De fet, un dels arguments més rellevants per provar la primacia noètica del concepte d'ésser constitueix, al mateix temps, el primer argument a favor de la univocitat del concepte d'ésser, a saber, l'argument del concepte cert i dubtós.

150. «Praeterea, nulla potentia potest cognoscere obiectum aliquod sub ratione communiore quam sit ratio sui primi obiecti, quod patet primo per rationem, quia tunc illa ratio primi obiecti non esset adaequata; et patet per exemplum: visus enim non cognoscit aliquid per rationem communiorem quam sit ratio coloris vel lucis, quod est suum obiectum primum; sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiore quam sit ratio imaginabilis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro; igitur etc.» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 117-118 [Vat. III, 72-73]).

151. «Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilibus rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit» (THOMAS AQUINAS, *SumThe I*, q. 84, a. 7, p. 553).

152. «Intellectus igitur quum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus nostre cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi» (THOMAS AQUINAS, *SumCGen II*, c. 83).

153. THOMAS AQUINAS, *InSent*, d. 38, q. 1, art. 4, ad. 4, p. 906.

b. *Primo de conceptu certo et dubio*¹⁵⁴

Aquest argument, exposat principalment en l'*Ordinatio* i en la *Lectura*, parteix del correlat cognitiu del principi de *certitudo* o certesa d'Avicenna i de la seva doctrina sobre les nocions primeres.¹⁵⁵ Segons el comentarista àrab, tots els homes es representen amb certesa el concepte d'ésser, però ignoren si allò que mereix el nom *ésser* és agent o pacient. En aquesta afirmació, *agent* i *pacient* constitueixen dues determinacions disjuntives del concepte d'ésser —tal com ho són substància i accident o finit i infinit—, que són secundàries a la unitat del concepte.¹⁵⁶ Així, la unitat formal de l'ésser és anterior a la seva divisió en causa o efecte, principi o no-principi,

154. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 21-34. Aquest argument també s'exposa o menciona en DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 27-34, 138 i 147 (Vat. III, 18-21, 86 i 91); *Lect.* I, d. 3, n. 21-24 (Vat. XVI, 232-233); *Lect.* I, d. 8, n. 69 (Vat. XVII, 23) i n. 74-78 (Vat. XVII, 24-26); *Ord.* I, d. 8, n. 51 (*Adnotatio*), 56-61 i 67 (Vat. IV, 173, 178-180 i 183); *Ord.* I, d. 23, n. 9 (Vat. V, 352); *QqMet.* IV, q. 1, n. 46 i 14 (OPh III, 307); *QqAnima*, q. 21, n. 26 (OPh V, 218-219); *RepPar.* I, d. 3, n. 4 (Vivès XXII, 94) i *Coll.* 4, n. 4, p. 36-37.

Afirmem que és el *principal* argument a favor de la univocitat del concepte d'ésser pel lloc i l'extensió preeminent que ocupa en l'exposició de la tesi de la univocitat en el text de l'*Ordinatio*, al llarg del qual s'esmenta en reiterades ocasions. Tanmateix, en l'obra escotista, es poden arribar a identificar fins a deu arguments a favor de la univocitat del concepte d'ésser: «Nota, circa secundum [sc. *Ord.* I, d. 3, n. 26] sunt decem rationes: prima de conceptu certo et dubio [sc. *Ord.* I, d. 3, n. 27], secunda de impossibilitate intelligendi Deum in via [sc. *Ord.* I, d. 3, n. 35], tertia quod non scimus omnia necessario inhaerentia Deo [sc. *Ord.* I, d. 3, n. 36], quarta quod aliqua perfectio simpliciter est communis [sc. n. 38], quinta de ordine intellectionum iuxta ordine creaturarum moventium ad ipsas [sc. *Ord.* I, d. 3, n. 41]; sexta potest esse iuxta hoc quod essent infinitae intellectiones abstractivae si species sunt infinitae [no redactada per Duns Escot]. Hae propriae. Rationes communes: status in uno [sc. *Ord.* I, d. 3, n. 44], numerus et alietas, comparatio [sc. *Ord.* I, d. 8, n. 83], et in II *Metaphysicae* 'verissima' etc. [sc. *Ord.* I, d. 3, n. 108 i d. 8, n. 79; ARISTOTELES, *Met.* I, 993b 24-27]. [...] Itaque de sola prima ratione et quarta cures [sc. *Ord.* I, d. 3, n. 27-38], tum quia non sunt aequae difficiles utrique parti, tum quia non concludunt nimis ultra propositum [sc. *Ord.* I, d. 3, n. 26]. Non enim concludunt quod nullus conceptus potest haberi proprius Deo, sed quod aliquis communis» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 44, *Adnotatio* [Vat. III, 29 i 31]). Observem que en les darreres línies d'aquesta nota, Duns Escot fa autocrítica i només reitera la validesa del primer i del quart argument (cf. BROWN, S. F. i DUMONT, S. D. [1989: 18]).

155. Alguns dels primers escotistes, com Landulfo Caracciolo (1287-1351) i Guillelmus de Vaurovillon (*Guillelmus Vorriolog*, 1390-1463), cercaren en Alatzell l'origen de l'argument cert i dubtós: «Si autem quaeritur an esse dicatur de his decem univoce vel aequivoce, respondebimus quod nec univoce nec aequivoce, quamvis aliqui putaverunt illud dici aequivoce. [...] Sed hoc totum quod dicunt, falsum est. [...] quia intellectus iudicat quod de omni vera est haec divisio, 'vel est, vel non est'. Si autem esse non continet nisi haec decem praedicamenta, tunc divisio non comprehenderetur in duobus, nec intelligeretur hoc verbum, sed oporteret dici quod ens vel est substantia, vel quantitas, et sic usque ad decem [praedicamenta], et sic divisio fieret in decem, non in duo; hoc autem manifestum est, ex hoc quod diximus, scilicet quod quaestio *an est* qua quaeritur de esse, alia est ab ea qua quaeritur *quid est*» (ALGAZELUS, *Metaphysics* I, 4, p. 24, lín. 29-p. 25, lín. 23).

156. «Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera. Et ideo nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis, vel per aliquid quod sit notius illis. Unde quisquis voluerit discurrere de eis incidet in involucrium, sicut ille qui dixit quod certitudo entis est quod vel est agens vel patiens; quamvis haec divisio sit entis, sed tamen ens notius est quam agens vel patiens. Omnes enim homines imaginant certitudinem entis, sed ignorant an debeat esse agens vel patiens» (AVICENNA, *PhP* I, 5, p. 33, lín. 25-33).

Déu o criatura, la qual cosa estableix prioritat absoluta a la unitat conceptual de l'ésser. Doncs bé, a partir d'una generalització d'aquesta intuïció avicenniana, Duns Escot construeix el seu primer i principal argument a favor de la univocitat, i també prova que el primer objecte de l'intel·lecte humà és l'ésser en tant que ésser.

Aquest argument es fonamenta en la distinció entre els conceptes dels quals tenim certesa respecte dels conceptes que ens generen dubtes («Ille conceptus de quo est certitudo est alius ab illis de quibus est dubium»), de tal manera que:

Omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus.¹⁵⁷

Això és, l'intel·lecte que té certesa sobre un concepte però que dubta sobre altres, té un concepte sobre allò què és cert diferent dels conceptes dels quals dubta. Però, en el seu estat present (*in statu viae*),¹⁵⁸ l'intel·lecte de l'home pot tenir la certesa que Déu és un ésser i dubtar, al mateix temps, si Déu és un ésser finit o infinit, creat o increat. Per tant, el concepte d'ésser és diferent del concepte d'ésser infinit o d'ésser finit, però està inclòs en ambdós i, per tant, és unívoc. En altres paraules:

Omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de duobus, habet aliquem conceptum de quo certus est, alium ab utroque de quo dubius est, aliter enim de eodem conceptu esset dubius et certus.¹⁵⁹

157. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 27 (Vat. III, 18). La distinció entre conceptes certs i dubtosos constitueix una regla escotista que serà aplicada repetidament pels partidaris de la univocitat de l'ésser en les nombroses discussions que generarà la teoria durant els segles XIV i XV, com féu Pere Tomàs en la seva obra *Quaestiones de ente* («Ista ratio famosa de conceptu dubio et certo»). D'altra banda, el mateix argument també fou atacat per autors contemporanis o immediatament posteriors a Duns Escot, crítics amb la teoria de la univocitat, com és el cas de Richard de Conington.

158. La distinció entre la condició humana després de la caiguda o pecat original (estat present) i la condició o estat previ a aquesta caiguda (estat ideal) és fonamental per comprendre la teologia escotista. L'estat present és propi de l'*homo viator* o *in statu viae*, pel qual l'home es troba gnoseològicament limitat i en una contínua recerca del seu últim fi i felicitat, que no és altre que restablir el seu vincle original amb el Creador. En aquest estat present, l'home està sotmès a les lleis espacio-temporals i l'intel·lecte humà (*intellectu viatoris*) o raó natural no percep la il·luminació divina i, per tant, no pot conèixer l'essència divina ni l'últim fi de l'ésser humà. Així doncs, el pecat original no només ha privat l'home del do superior de la gràcia, sinó que també n'ha limitat la naturalesa. Tanmateix, Duns Escot espera que l'home no es trobi per sempre en aquest estat i que en algun moment el seu intel·lecte s'obri vers un estat gnoseològic ideal i vers la plenitud del seu ésser en la seva extensió infinita.

159. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 22 (Vat. XVI, 232).

És a dir, tot intel·lecte que estigui segur o tingui per cert un concepte i estigui dubtós de dos conceptes, té algun concepte del qual està segur més enllà dels dos conceptes que li generen dubtes. Sense aquest concepte cert, dubtaria i estaria segur del mateix concepte. Ara, si despleguem l'argument de manera sil·lògica, observem que conté les tres tesis següents:

1) Premissa major:¹⁶⁰ un concepte no pot ser cert i dubtós a la vegada i ser-ho per al mateix intel·lecte, de tal manera que o bé hi ha un altre concepte —que és la proposta escotista—, o bé no hi ha cap certesa sobre cap concepte. Aquesta idea es fonamenta en el principi de contradicció, a saber: cap concepte idèntic és cert i dubtós a la vegada, de la qual cosa se segueix que tot concepte dubtós o bé no és un concepte efectiu o bé és distint del concepte cert. Conseqüentment, si dubto d'alguna cosa, encara que estigui segur d'alguna altra, el concepte del qual dubto serà diferent del concepte del qual estic segur o tinc per cert.

Primo, quod aliquis conceptus est idem *certus* et *dubius*: ut conceptus Socratis vel Platonis dubius est, conceptus alicuius hominis certus. [...] Hoc nihil est, quia licet conceptus idem possit diversificari penes modos grammaticales et logicales [...], et per istas differentias possit poni non tantum certitudo et incertitudo, sed veritas et falsitas, congruitas et incongruitas, tamen quod idem conceptus eodem modo conceptus vel acceptus, secundum istos modos vel quantum ad istos modos sit certus et dubius, hoc est idem omnino affirmare et negare. Ergo si conceptus de ente est certus et conceptus de ente creato et increato est dubius, vel ergo erit simpliciter alius et alius conceptus, quod est propositum; vel conceptus diversificatus penes modum concipiendi particularis et communis, quod est etiam propositum.¹⁶¹

En aquest darrer passatge, Duns Escot menciona la possible distinció d'un mateix concepte segons si es concep amb el mode gramatical (*modi grammaticales*) —que fa referència als modes de significació— o amb el mode lògic (*modi logicales*) —que fa referència als modes de considerar les coses com, per exemple, universalment o particularment. Ara bé, aquesta diversitat modal, a la qual està subjecta la concepció dels conceptes, no condueix a afirmar que un mateix concepte pugui ser cert i dubtós a la vegada. En altres paraules, convé distingir els modes de concepció d'un concepte per tal de distingir els conceptes certs dels dubtosos. Amb tot, la proposta escotista afirma que, o bé tenim dos conceptes absoluts —un de cert i un altre de dubtós—, o bé tenim un sol concepte absolut que és cert o és dubtós.

2) Premissa menor:¹⁶² hom pot tenir la certesa que Déu és un ésser i, a la vegada, dubtar si Déu és finit o infinit. Aquesta afirmació fa referència a la naturalesa del primer principi, respecte

160. «Probatio maioris, quia nullus idem conceptus est certus et dubius; ergo vel alius, quod est propositum, vel nullus; et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 28 [Vat. III, 28]).

161. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 58 (Vat. IV, 178-179).

162. «Probatio minoris: quilibet philosophus fuit certus, illud quod posuit primum principium, esse ens, puta unus de igne et alius de aqua, certus erat quod erat ens; non autem fuit certus quod esset ens creatum

del qual s'ha convingut històricament i de manera inalterable que és un ésser. Encara que Heràclit l'atribuís al foc i Anaxímenes de Milet a l'aigua,¹⁶³ per una estructura formal i apriorística de la filosofia el primer principi és un ésser. Així, la història de la filosofia ha acordat, en el centre de la seva contingència, que tenim necessàriament un concepte cert del primer principi —l'ésser en general—, però dubtem del tipus d'ésser particular que és, és a dir, dubtem de les seves determinacions particulars: «quilibet experitur in se ipso quod potest concipere ens non descendendo ad ens participatum vel non participatum».¹⁶⁴ Observem que la premissa menor és verdadera *de facto* i condensa les condicions de possibilitat apriorístiques de tot coneixement metafísic possible. Amb aquesta idea, Duns Escot proposa integrar en una sola unitat conceptual (sc. en el concepte d'ésser), més universal i comuna que les anteriors, els diversos primers principis que ha descobert la història de la filosofia.

Aquest darrer argument es fonamenta, en últim terme, en l'experiència universal per la qual, per sota de tots els dubtes que podem tenir a propòsit dels conceptes particulars, resta una certesa a propòsit del concepte d'ésser, perquè hom pot estar segur que una cosa és un ésser i dubtar si aquesta mateixa cosa és una substància o un accident, per exemple. L'única manera d'explicar aquest principi empíric universal és postular un concepte prior i distint respecte de les diverses modulacions o distincions de l'ésser —substància o accident, finit o infinit, etc. D'aquesta manera, es demostra la identitat del concepte predicat d'ésser, noció que és distinta dels conceptes particulars i que es manté idèntica per mitjà de les seves diverses determinacions.

3) La conclusió de l'argument afirma que, necessàriament, el concepte d'ésser és diferent del concepte d'ésser infinit o d'ésser finit i, a la vegada, hi està inclòs; per tant, és unívoc respecte de tots dos. Car, si subsumim la premissa menor a la premissa major, deduem que el concepte d'ésser no es correspon ni amb l'ésser infinit ni amb l'ésser finit (*neuter*), sinó que constitueix un tercer concepte neutre que es troba inclòs en un i altre (*utroque*), en tots dos conceptes indicats.

vel increatum, primum vel non primum. Non enim erat certus quod erat primum, quia tunc fuisset certus de falso, et falsum non est scibile; nec quod erat ens non primum, quia tunc non posuissent oppositum» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 29 [Vat. III, 18-19]).

163. «Anaximenes autem et Diogenes aerem, priorem aqua et maxime principium simplicium corporum ponunt; Hippasus autem Metapontius et Heraclitus Ephesius, ignem; Empedocles vero quattuor, cum dictis addens terram quartum» (ARISTOTELES, *Met.* I, 984a 5-9).

164. Cf. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 23 (Vat. XVI, 233). Una altra formulació del mateix argument la trobem en les *QqMet.*, on el Doctor Subtil empra l'exemple de la llum: «Item, patet aliter: experimus in nobis ipsis quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens esse in se aut in alio, quia dubitatio est quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio; sicut patet de lumine, utrum sit forma substantialis per se subsistens vel accidentalis existens in alio sicut forma. Ergo aliquid indifferens concipimus primo ad utrumque illorum, quia utrumque illorum postera invenimus quod in isto salvatur primus conceptus: quod sit ens» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 46 [OPh III, 307]); és a dir, podem cocebre l'ésser —com la llum— sense saber si és una substància (*in se*) o un accident (*in alio*), sinó que primer concebem quelcom que és comú i indiferent respecte als dos.

Aquest concepte té la seva identitat pròpia i fonamental, i és neutre i indiferent dels seus inferiors, respecte dels quals és simultàniament distint i present:

Sed omnis intellectus viatoris habet conceptum certum de ente et bono, dubitando per accidens de bono Dei et bono creaturae, et de ente Dei et de ente creaturae; igitur ens et bonum secundum se important alium conceptum a conceptu boni et entis in Deo et in creatura.¹⁶⁵

Això és, l'intel·lecte en l'estat present (*intellectus viatoris*) té un concepte cert de l'ésser i un concepte cert del bé, i dubta per accident del bé diví i del bé propi de la criatura, així com de l'ésser diví i de l'ésser de la criatura. Conseqüentment, els conceptes d'ésser i de bé en si mateixos convenen (*important*) en un altre concepte divers respecte del concepte d'ésser i del concepte de bé propis de Déu i de la criatura. D'aquesta manera, Duns Escot afirma que el concepte d'ésser és cert independentment de tots els altres conceptes i no es confon amb l'ésser propi de Déu o amb l'ésser propi de la criatura. Ans al contrari, després de la certesa que en tenim, podem postular la unitat absoluta del concepte d'ésser. Aquesta unitat s'estableix com un tercer concepte anterior, distint i alhora comú als conceptes d'ésser propis de Déu i de la criatura.

En aquesta darrera conclusió s'intueix un dels objectius més importants de la filosofia escotista, a saber: la justificació racional de la distinció entre el concepte d'ésser i el concepte d'ésser diví que permeti sortejar el perill d'afirmar un doble contingut del concepte d'ésser —tal com s'estableix en la proposta d'Enric de Gant. De fet, el mateix Duns Escot reconeix que l'argument *de conceptu certo et dubio* constitueix una de les objeccions més fermes a la posició d'Enric de Gant pel que fa a la confusió intel·lectual entre els dos conceptes distintes d'ésser.¹⁶⁶ És més, el marc teòric en el qual es formula aquest primer argument escotista és la demostració de la inconsistència de la proposta del filòsof de Gant i del seu rebuig al concepte unívoc d'ésser. Mentre Enric de Gant afirma que un i el mateix concepte pot ser a la vegada cert i dubtós en funció del mode amb el qual es coneix, Duns Escot diu que, malgrat que hom pot estar segur de veure un home a la llunyania, sense saber si és Sòcrates o Plató, sempre es tractarà del mateix

165. Cf. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 22 (Vat. XVI, 232).

166. «Si intellectus intelligeret singularia sub propriis rationibus, quamvis conceptus duorum eiusdem speciei essent simillimi (non est dubium tamen quin multo similiores quam isti duo in proposito, quia isti duo differunt specie) adhuc intellectus bene distingueret inter tales conceptus singularium» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 34 [Vat. III, 21]). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 30-34 (Vat. III, 20-21).

concepte d'home, conegut de manera universal o particular.¹⁶⁷ Així, en la conceptualització escotista de l'ésser, la idea d'un coneixement inicial i confús de l'ésser esdevé il·lògica.¹⁶⁸

Per acabar, presentem tres idees o conclusions fonamentals sobre el *conceptus entis* a partir del primer argument a favor de la univocitat escotista que hem exposat. Aquestes idees coincideixen amb les exigències escotistes de tot concepte veritable i, amb ell, de tot coneixement possible:

1) Certesa: el concepte d'ésser és un concepte immediatament cert, perquè de totes les coses, tant conegudes com desconegudes, podem dir que *són*. La certesa rau en el concepte mateix d'ésser, que es manté independent respecte de tots els dubtes que hom pot arribar a tenir pel que fa als conceptes particulars o determinats. Encara que no tinguem certes de la seva aplicació referencial, tenim una certesa immediata sobre el concepte.

2) Primacia: el concepte d'ésser és la noció més primitiva de totes les que configura l'intel·lecte humà, inclosa la de Déu i, com a tal, s'aplica a totes les coses o referents. Conseqüentment, el concepte d'ésser té la primacia en relació amb tota la resta de conceptes.

3) Unitat: el concepte d'ésser, tot i ser distint respecte dels conceptes particulars, és idèntic a si mateix, això és, idèntic en les seves diverses predicacions o aplicacions referencials. Aquesta idea, que condensa la definició d'univocitat, abraça la identitat del concepte predicat, és a dir, la identitat del subjecte.¹⁶⁹ L'afirmació «subjectum includit praedicatum»¹⁷⁰ fa referència a una atribució essencial o quiditativa del predicat respecte del subjecte. D'acord amb aquesta atribució, en la proposició «Déu és un ésser», per exemple, el concepte d'ésser (predicat) és idèntic i s'inclou en el concepte d'ésser infinit o Déu (subjecte). Així, segons l'argument escotista, encara que l'intel·lecte humà no estigui segur d'aquest darrer concepte, ho estarà del fet que l'ésser hi estigui inclòs (*includit*).

167. «Quod si non cures de auctoritate illa accepta de diversitate opinionum philosophantium, sed dicas quod quilibet habet duos conceptus in intellectu suo, propinquos, qui propter propinquitatem analogiae videntur esse unus conceptus, contra hoc videtur esse quod tunc ex ista evasione videretur destructa omnis via probandi unitatem alicuius conceptus univocam: si enim dicis hominem habere unum conceptum ad Socratem et Platonem, negabitur tibi, et dicetur quod sunt duo, sed 'videntur unus' propter magnam similitudinem» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 30 [Vat. III, 20]).

168. En un altre passatge, Duns Escot critica la teoria del coneixement d'Enric de Gant a partir, també, de la noció de *simpliciter simplex*, que estudiarem a continuació: «Melius arguitur sic, contra illud 'videntur unus conceptus': conceptus duo simpliciter simplices non sunt in intellectu nisi uterque sit ibi distincte, quia talis conceptus aut omnino ignoratur aut totaliter attingitur (IX *Metaphysicae*, capitulo ultimo); ergo de illo non est intellectus certus secundum aliquid, et dubius vel deceptus secundum aliud. Formetur ergo ratio sic: intellectus habet duos conceptus; ergo aliquid sibi patet de utroque conceptu si *videntur* unus, et aliquid non patet —constat— alioquin semper viderentur *unus*; ergo neuter conceptus est simpliciter simplex, ergo non primo diversi et abstractissimi» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 64 [Vat. IV, 182]).

169. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 28-34 (Vat. III, 18-21).

170. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 27 (Vat. III, 18).

La certesa, la primacia i la unitat del concepte d'ésser són idees que, en certa mesura, ja es troben formulades en la filosofia d'Avicenna, origen de l'argument que acabem d'exposar. En primer lloc, el filòsof àrab comprèn el concepte de certesa (*certitudo*) en termes de discernibilitat, per la qual es distingeix la noció d'ésser de les seves determinacions posteriors. En altres paraules, la certesa d'un concepte rau, en Avicenna, en la distinció i anterioritat que manté respecte de les seves particularitzacions. En segon lloc, el comentarista àrab afirma que si l'ésser no fos la primera i la més certa de totes les representacions, cauríem en un cercle tancat o en un retorn a l'infinit, ja que ens hauríem de remuntar sempre a un fonament anterior. I, en tercer lloc, per a Avicenna, el concepte d'ésser *qua* ésser és l'únic concepte idèntic a si mateix i més comú en les deu categories. Per tant, l'argument escotista repeteix la intuïció avicenniana, l'actualitza i n'extreu les darreres conseqüències, a saber, la univocitat del concepte d'ésser.

Continuem, ara, caracteritzant la noció de *primitas* del concepte d'ésser escotista, entès com el primer concepte conegut per l'enteniment humà («*primus conceptus distinctius*»). I és que Duns Escot no només fonamenta la primacia del concepte d'ésser en virtut de la seva immediata certesa, que és una qüestió de l'ordre del coneixement, sinó que també ho fa a partir de la determinació de l'ésser com una noció totalment simple i comuna a tot el que és.

c. *Simpliciter simplex*

El concepte d'ésser es caracteritza, en la filosofia escotista, com a *simpliciter simplex*, afirmació que n'anticipa la univocitat: el concepte d'ésser és unívoc en la mesura que és *irreductiblement simple*.¹⁷¹ De nou amb Avicenna, observem que el primer concepte conegut per l'intel·lecte és un concepte simple que pot concebre's sense els seus modes de ser propis, quelcom que simplifica el concepte d'ésser transcendental d'Enric de Gant. Però què vol dir ser *irreductiblement simple*? El concepte *simpliciter simplex* és el concepte que resulta d'un simple acte d'aprehensió de l'intel·lecte i són descrits, per a Duns Escot, com «qui non est resolubilis in alios conceptus simplices quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci»,¹⁷² això és, els conceptes que no poden *resoldre's* en altres conceptes més simples —com seria el cas, per exemple, de les últimes diferències—, ni poden explicar-se i demostrar-se per res superior o inferior a si mateixos.

171. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 2, n. 31 (Vat. II, 142-143) i d. 3, n. 71 (Vat. III, 49); *Lect.* I, d. 2, n. 24 (Vat. XVI, 118-119) i d. 3, n. 68 (Vat. XVI, 250). Sobre la importància d'un concepte irreductiblement simple de l'ésser en la doctrina de la univocitat, cf. BARTH, T. (1938: 245-246) i DE COURCERAULT, R. (1910: 429-435).

172. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 2, n. 31 (Vat. II, 142). Més endavant, el Doctor Subtil reitera: «Quantum ad primum, praemitto duo —quorum primum est quod conceptus *simpliciter simplex* est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 71 [Vat. III, 49]).

Per tant, la qualitat d'irreductible simplicitat d'aquests conceptes implica la impossibilitat de sotmetre'ls a una darrera anàlisi conceptual i de reduir-los a altres conceptes més simples.¹⁷³

La caracterització de l'ésser com un concepte *simpliciter simplex*, que s'identifica amb simplicitat en l'ordre de la intel·ligibilitat, es vincula amb la seva primàcia noètica:

Dico de cognitione actuali distincte conceptorum, et dico quod est e converso, de conceptu generali, quia primum, sic conceptum, est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi, sunt priora, quae remotiora, sunt posteriora. Hoc sic probo, quia ex secundo praemisso nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quiditativis; igitur nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem. Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis.¹⁷⁴

En aquest sentit, tot allò que tingui un concepte irreductiblement i totalment simple no és pròpiament definible, car la definició es compon d'una *ratio* que expressa un *quid* —vegeu el gènere— i un *quale* que el determina —vegeu la diferència específica. Però els conceptes irreductiblement simples només expressen un *quid* pur —com l'ésser— o un *quale* pur —com els transcendentals. Tornarem sobre aquesta qüestió, però de moment cal veure com un concepte *simpliciter simplex* no pot ser conegut confusament o parcialment, és a dir, o bé es coneix de manera absoluta o bé no es coneix.¹⁷⁵

També podem concebre i comprendre el conceptes *simpliciter simplex* per oposició als anomenats conceptes compostos o, també, conceptes simples. Aquests conceptes són compostos d'un element determinable o *quid* i d'un element diferencial o *quale*. Duns Escot els defineix com «quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles»,¹⁷⁶ això és, conceptes constituïts per diversos elements intel·ligibles, cada un dels quals, tot i aprehendre's en un simple acte, es pot concebre distintament —vegeu el concepte d'espècie (*species specialissima*). Seguint aquesta distinció, per tant, el concepte de Déu o el concepte de substància són conceptes compostos; d'altra banda, el concepte d'ésser és un concepte *simpliciter simplex*, radicalment diferent de la resta de conceptes i, a més,

173. «It cannot be broken down into two simpler concepts, one of which is determinable, the other determining» (WOLTER, A. B. [1946: 81]).

174. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 80 [Vat. III, 54-55]).

175. «Illi duo conceptus sunt simpliciter simplices; ergo non intelligibiles nisi distincte et totaliter» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 31 [Vat. III, 20]).

176 «Quorum primum est quod conceptus *simpliciter simplex* est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem sed *non-simpliciter simplicem* voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 71 [Vat. III, 49]).

anterior a tots ells. Així, per a Duns Escot la simplicitat del concepte d'ésser és major que la simplicitat de, per exemple, el concepte de Déu o de substància.

La simplicitat del concepte d'ésser situa Duns Escot, de nou, a les antípodes de la teoria de l'analogia d'Enric de Gant, per a qui el concepte d'ésser és una noció que resulta d'una confusió. Considerar la noció d'ésser com a *simpliciter simplex* implica afirmar la impossibilitat de la seva divisió en altres nocions o conceptes més simples, que en serien els components. A pesar de la diversitat radical de la naturalesa dels seus referents (*realiter primo diversa*), Duns Escot afirma que el concepte d'ésser és radicalment simple en els termes que aquí s'indiquen, és a dir, *ésser* significa un *quid* indeterminat (*indeterminatum quid*). Això equival a afirmar que el concepte d'ésser té una sola definició o *ratio*, distinta però unívocament comuna a totes.

Conseqüentment, la simplicitat irreductible del concepte d'ésser marca i explica la diferència entre ell i els conceptes de les categories —emprades tradicionalment com a sinònims d'ésser—, ja que permet concebre l'ésser com un terme comú i aplicable a tots els objectes que pertanyen a les deu categories. Per contra, el concepte propi de cada categoria només és aplicable als objectes als quals aquesta categoria fa referència, però en cap cas de manera comuna i unívoca. Tanmateix, malgrat la seva completa distinció en la realitat, les categories *convenen* o estan d'acord amb un sol concepte: el concepte d'ésser.¹⁷⁷ Amb tot, la radical simplicitat de l'ésser es vincula directament amb la seva comunitat i univocitat respecte dels conceptes als quals s'aplica, inclosos els conceptes de les categories —és a dir, la substància i els accidents.

En canvi, observem que, precisament a causa de la seva absoluta simplicitat, el concepte d'ésser enclou una imperfecció que no contenen les categories, ja que cada noció categorial s'aplica de manera més pròpia i més adequada als seus objectes de referència —i, per tant, més perfecta— que no pas el concepte d'ésser respecte dels seus referents. Tot i que les categories es poden referir al mateix objecte al qual es refereix l'ésser, ho fan de manera substancialment diferent d'ell, car, a diferència de la *ratio* de categoria, el concepte d'ésser no pot copsar l'objecte al qual es refereix en la seva complexitat real. En altres paraules, el concepte d'ésser no expressa la totalitat de la quiditat o essència de la cosa de la qual es predica, sinó que només expressa l'element comú i darrer determinable que es troba en qualsevol cosa o noció capaç de ser dividida en diversos elements més simples. Per tant, el concepte d'ésser *simpliciter simplex* o ésser absolut, més general i comú que el concepte de cada categoria, ofereix una noció imperfecta de l'objecte. De fet, la simplicitat, generalitat i comunitat del concepte d'ésser en relació amb els conceptes de les categories és superior precisament perquè és menys perfecte que elles.

177. Aquesta *convenientia*, que prové d'Algartzell, fa referència a una congruència molt ben definida per Oliver Boulnois: «ordre de congruence, ordre hiérarchisé d'identités et de différences, où le divers est unifié par une mesure d'extension plus vaste, générique, transcendante ou conceptuelle» (BOULNOIS, O. [1999: 64]).

Aquesta qüestió, relativa a la relació que mantenen el concepte d'ésser amb el concepte de substància i la resta de categories accidentals, condueix a afirmar una tesi fonamental en l'escotisme: el concepte d'ésser no està inclòs en la *ratio* de les categories, això és, no és un component inclòs en cada una de les seves definicions, tal com el gènere està inclòs en la *ratio* o definició de les seves espècies. El concepte d'ésser, en tant que *simpliciter simplex*, no actua com un gènere pel que fa a les categories en les quals es divideix, perquè no pertany a la *ratio* de cap d'elles.

D'altra banda, però, malgrat haver exposat la simplicitat i comunitat del concepte d'ésser en relació amb les categories, Duns Escot també aplica la noció d'ésser *simpliciter simplex* per referir-se a l'ésser infinit i a l'ésser finit, o a Déu i a les criatures. Aquesta aplicació transcendental del concepte d'ésser, en virtut de la seva simplicitat, també implica afirmar-ne l'anterioritat: el concepte d'ésser és el concepte més fonamental i *prior* respecte de les deu categories, però també ho és respecte de Déu i la criatura, ja que, malgrat la seva radical diversitat en la realitat —no hi ha cap comunitat real entre ells— es conceben imperfectament en el concepte irreductiblement simple d'ésser:

Deus et creatura realiter sunt primo diversa, in nulla realitate convenientia, quia nulla actio unius rationis convenit enti finito et infinito, nec infinita entitas est capax alicuius perfectionis istarum quarum entitas finita est capax, ratione cuius determinatur vel contrahitur; et tamen conveniunt in uno conceptu, ita quod potest esse unus conceptus formatus per intellectum imperfectum, communis Deo et creaturae, et conceptus iste communis potest causari a re imperfecta. Sed perfectus conceptus Dei non est communis Deo et creaturae, qui conceptus habetur de Deo in se viso. Unde ille conceptus communis Deo et creaturae, quem creatura facit in intellectu nostro, est conceptus deminutus Dei, quia si Deus perfecte faceret conceptum suum, ille esset proprius ei, ut prius dictum est.¹⁷⁸

Detallarem el contingut d'aquest passatge i la rellevància de les seves conseqüències més endavant, ja que constitueix l'aplicació més reveladora de la tesi de la univocitat del concepte d'ésser. De moment, un cop exposada la simplicitat del concepte d'ésser i alguna de les seves implicacions, cal caracteritzar la noció de *comunitat* de l'ésser que ha aparegut. La comunitat, en la filosofia escotista, es comprèn en el marc de la teoria de la predicació; en l'afirmació del concepte d'ésser adequat a l'intel·lecte humà, Duns Escot analitza la naturalesa i les condicions

178. DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 8, n. 129 [Wat. XVII, 46-47]. Cf. també, DUNS SCOTUS, *Coll.*, q. 4, n. 25, p. 43-44: «Ad propositum dico quod nulla realitas est communis Deo et creaturae, nec tamen intellectus est falsus qui habet univocum conceptum de eis, quia utrumque, tam Deus quam creatura, habent in se realiter unde posunt movere intellectum ad huiusmodi conceptum faciendum in eo, nec tamen sunt univoca in aliqua re». En aquest context, és pertinent indicar la distinció entre una *ratio communis* i una *propria ratio*. La primera fa referència a un concepte general que significa algun atribut comú que comparteixen dos o més subjectes; la segona fa referència al concepte propi de cada subjecte i que, per tant, l'especifica.

de la seva predicabilitat, la qual cosa permet descriure la naturalesa i l'extensió de la seva univocitat.

d. La predicació del concepte d'ésser

La predicació o *praedicatio*, que s'oposa a l'*esse*, pertany a l'esfera de les segones intencions i dels conceptes que hem vist a propòsit de les obres lògiques de Duns Escot. En altres paraules, l'estudi de la predicabilitat dels conceptes concerneix exclusivament la lògica, atès que el metafísic no concep l'ésser des de la seva predicabilitat. En aquest context, Duns Escot distingeix 1) la predicació *in quid* i 2) la predicació *in quale* dels termes comuns, que constitueixen dos modes fonamentals de predicar que ja es troben en les *Categorias* d'Aristòtil.¹⁷⁹ Encara que originàriament aquests dos modes de predicació només feien referència als cinc predicables o universals finits de Porfiri, l'escotisme obrí la porta a l'infinit i els estengué vers un ordre transcendental.

1) La predicació *in quid* o per identitat d'un terme correspon a la predicació de la seva essència i, així, s'estableix quan un predicat està inclòs com un *quid* en l'essència del seu subjecte, és a dir, és part subjectiva de la *ratio essentialis* del subjecte.¹⁸⁰ Aquest predicat és la resposta a la pregunta *quid est?* (què és?) i, per tant, implica una predicació *per modum essentiae* o *per modum subsistentis*, de tal manera que allò que es predica segons aquest mode es concep com a existent en si mateix i no inherent a una altra cosa. Els termes absoluts, com el d'*ésser* o el de les substàncies, es prediquen *in quid* dels seus subjectes, perquè representen la naturalesa de les coses a les quals es refereixen. Per aquest motiu, gramaticalment, el terme predicat sempre serà un terme nominatiu o substantiu —com *substància* o *blancor*—, ja que indica tota la quiditat de la cosa de la qual es predica o, almenys, la part determinable de l'essència. En altres paraules, en aquesta predicació, el terme representa la naturalesa de les coses a les quals es refereix, sigui l'essència sencera, com en la predicació de l'espècie, sigui una part determinable de l'essència, com en la predicació del gènere.¹⁸¹

2) Predicar quelcom *in quale* d'alguna cosa és predicar una determinació o qualificació de la seva essència i es pot establir de dues maneres: es pot predicar l'essència del subjecte, i aleshores es produeix una predicació *in quale* substancialment i essencialment, la qual cosa genera

179. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 129-137 i 147-151 (Vat. III, 80-86 i 91-94).

180. «Ad primum argumentum dico quod ad *praedicari in quid* non sufficit quod praedicet *quid*, sed quod praedicet *quid* per modum quid» (DUNS SCOTUS, *QqPorph.*, q. 28, n. 7 [Vat. I, 177]).

181. «Quia praedicari dividitur *in quid* et *in quale* [...] Praedicari *in quid* est praedicari essentiam subiecti per modum essentiae, id est, per modum subsistentis, non denominantis. Sed hoc contingit dupliciter. Vel quod praedicet totam essentiam subiecti, et sic est species. Si enim aliquid esset in essentia individui praeter essentiam speciei, duo individua differrent essentialiter, et per differentias acceptas ab illo quod plus est in hoc et in illo, posset species dividi formaliter et individuum definiri, quod est inconveniens. Si partem essentiae, sic est genus. Si enim ipsum diceret totam essentiam speciei, sufficeret ad definiendum speciem et superflueret differentia» (DUNS SCOTUS, *QqPorph.*, q. 12, n. 15 [OPh I, 57-58]).

la diferència específica; o es pot predicar un accident, i aleshores es produeix una predicació no essencial, cosa que genera una propietat —si allò que es predica és un accident convertible— o un darrer universal —si allò que es predica és un accident comú. Aquesta predicació implica una predicació *per modum denominantis*.¹⁸² Els termes denominatius, per tant, indiquen una diferència, accident o propietat del subjecte, que són els elements que formen aquesta predicació. Gramaticalment, els termes denominatius corresponen a termes derivats, és a dir, adjectius com, per exemple, *substancial*, de *substància*, i *blanc*, de *blancor*.

Amb tot, per *praedicari in quid* s'entén la predicació de l'essència (les espècies) o d'una part determinant de l'essència (el gènere) d'una cosa; per *praedicari in quale* s'entén la predicació d'una determinació o qualificació de l'essència d'una cosa. Un exemple d'això el trobem en el terme *animal*: quan es predica de l'espècie *cavall* o *ase* ho fa *in quid*, i quan es predica de la diferència *racional* ho fa denominativament o *in quale*, car la *ratio* del gènere animal no està inclosa en la *ratio* de la seva diferència, sinó que el determina o qualifica externament. Tanmateix, en la mesura que *animal* s'aplica en ambdós casos sota la mateixa *ratio* o significat, es tracta d'un terme unívoc i, al mateix temps, determinable. En altres paraules, *animal* és un terme unívoc en ambdós casos, però en un es predica unívocament (sc. de *cavall*) i en l'altre denominativament (sc. de *racional*).¹⁸³

Univoce praedicari vs. univocum praedicatum

La distinció entre els modes de predicar és fonamental per entendre la naturalesa de la univocitat del concepte d'ésser, com també ho és la distinció entre la predicació unívoca (*univoce praedicari*) i el predicat unívoc (*univocum praedicatum*).¹⁸⁴

182. «Praedicari in quale est praedicari per modum denominantis, quod contingit dupliciter. Vel quod aliquid praedicet essentiam subiecti per modum denominantis, et tunc praedicatur *in quale substantiale* et sic est differentia. 'Est enim differentia substantiae qualitas', per Aristotelem V *Metaphysicae* [sc. *Met.* V, 1018a 13-17]. Vel quod praedicet accidens per modum denominantis, et tunc praedicatur *in quale accidentale*. Vel igitur praedicat accidens convertible, egrediens a principiis subiecti, et sic est proprium. Vel accidens commune, et sic est ultimum universale. Nam de tali accidente se exponit Porphyrius [sc. *Liber praedicabilium*, cap. De differentia] intelligere ubi ponit divisionem ad declarandum definitionem generis» (DUNS SCOTUS, *QqPorph.*, q. 12, n. 16 [OPh I, 58-59]).

183. «Exemplum: animal est univocum, non tantum ut dicitur de speciebus suis sed ut determinatur per differentias, quia habet unum conceptum determinabilem per eas, et tamen non dicitur de differentiis univoce, ita quod *in quid*, ita quod ratio eius sit ratio differentiarum, quo modo dicitur univoce de speciebus» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 89 [Vat. IV, 195]).

184. «Sicut aliud est *univocum praedicari* et aliud *univoce praedicari*, stricte loquendo ('univocum enim praedicatum' dicitur cuius per se conceptus est unus, et hoc modo *album* dictum de ligno et de lapide, vel denominativum dictum de aliquo, est praedicatum univocum; *univoce* praedicatur illud cuius ratio ita est una —ut praedicatur— quod ratio eius includitur in ratione subiecti; et hoc modo denominativum non praedicatur univoce quo modo loquitur Philosophus in *Praedicamentis*), ita aliud est praedicatum dicens *quid praedicari*, aliud *in quid praedicari*: in omni enim genere est invenire *quid praedicari* (ex I *Topicorum*), nec tamen quodlibet cuiuscumque generis praedicatur de quocumque *in quid*, sed tantum de

1) Predicació unívoca (o quiditativa): s'estableix quan la *ratio* d'un predicat coincideix o és la *ratio* del subjecte. És a dir, la *ratio* del predicat està essencialment o quiditativament inclosa en la *ratio* del seu subjecte, i s'oposa, doncs, a la predicació denominativa que hem vist, en la qual la *ratio* del predicat és aliena a la *ratio* del subjecte. En aquest sentit, Duns Escot nega que el concepte d'ésser pugui ser predicat unívocament o *in quid* de tota la resta d'ens intel·ligibles.

2) Predicat o concepte unívoc: s'estableix quan una noció o *ratio* es predica *in quale* o qualitativament d'altres nocions d'acord amb una única *ratio* o significat essencial i, per tant, s'oposa a ser un predicat equívoc. En aquest cas, el predicat o concepte unívoc d'ésser implica que es concebi en la seva màxima generalitat i en la mesura que és una *ratio* o concepte irreductiblement simple (*simpliciter simplex*), tal com hem vist fins aquí.

En conclusió, quan parlem d'univocitat ens referim a la *ratio* d'algun predicat o concepte en si mateix, mentre que quan parlem de predicació unívoca o *in quid* fem referència a la *ratio* d'aquest predicat en relació amb la *ratio* del seu subjecte. No obstant això, un concepte és unívoc quan la seva *ratio* resta idèntica en una predicació quiditativa o essencial, això és, quan hom atribueix la seva essència en tant que essència a un subjecte. Així doncs, en certa mesura, la univocitat pressuposa i es dona en una predicació quiditativa o *in quid*, en la qual el predicat (*ratio praedicati*) està inclòs en el subjecte (*ratio subiecti*), i li és inherent.¹⁸⁵

Abans d'estudiar la predicació del concepte d'ésser, cal assenyalar que, en certs punts de la seva obra, Duns Escot sembla establir una distinció entre la predicació unívoca i la predicació *in quid*, modes de predicar que hem identificat fins aquí. La predicació *in quid* requereix que el predicat estigui inclòs en el subjecte tal com ho està un *quid* o una part subsistent, mentre que la predicació unívoca és més àmplia. No obstant això, en aplicar la teoria de la predicació al concepte d'ésser, que és l'objecte d'aquesta tesi, Duns Escot identifica la predicació unívoca amb la predicació *in quid*: el concepte unívoc és aquell que té una *ratio* que és en si mateixa *una*, tant si coincideix amb la *ratio* del subjecte com si és dita per accident del subjecte. Tanmateix, la univocitat no designa el mode de predicació d'una *ratio* respecte dels seus referents —cosa que limitaria o restringiria la univocitat conceptual al subjecte d'atribució—, sinó que la univocitat designa el contingut intel·ligible del predicat en si mateix. La univocitat escotista, per tant, no es

suo essentiali inferiore, in cuius ratione includitur (sicut in proposito)» (DUNS SCOTUS, *Ord.* III, d. 7, n. 17 [Vat. IX, 267-268]). Cf. DUNS SCOTUS, *QqPorph.*, q. 27, n. 21 (OPh I, 171-172) i *QqPraed.*, q. 6, n. 12 (OPh I, 304-305).

185. «Si etiam alio modo proterviat aliquis, quod conceptus denominativus non est univocus, quia ratio subiecti non est ratio praedicati, haec videtur instantia puerilis, quia uno modo praedicatum denominativum est medium inter praedicatum univocum et aequivocum, alio modo aequivocum et univocum sunt immediata apud logicum. Primum verum est accipiendo praedicatum univocum quod univoce praedicatur, hoc est quod scilicet ratio eius sit ratio subiecti, et isto modo denominativum non est univocum. [...] Sic univocum est cuius ratio est in se una, sive illa ratio sit ratio subiecti sive denominet subiectum, sive per accidens dicatur de subiecto» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 89 [Vat. IV, 195]).

dona en la relació entre un concepte i la cosa a la qual fa referència, sinó que s'estableix en el contingut del concepte en si mateix.

Predicació del concepte d'ésser

Duns Escot aplica totes aquestes distincions a la predicació del concepte d'ésser, de la qual cosa resulta un concepte que es pot predicar tant *in quid* com *in quale* del objectes a què fa referència.

En primer lloc, el concepte d'ésser està essencialment o quiditativament inclòs en els objectes inferiors (*inferiora*), concrecions per mitjà de les quals es divideix i *concreta*, a saber: els gèneres, les espècies, els individus, totes les parts essencials dels gèneres i, també, l'ésser increat o Déu.¹⁸⁶ Aquests elements són conceptes que expressen determinacions substancials i, com a tals, objectes intel·ligibles *per se*, és a dir, no inclouen privacions ni res que no sigui intel·ligible en si mateix. Ara, en la mesura que un subjecte es predica quiditativament dels seus inferiors quan hi està contingut, el concepte d'ésser es predica *in quid* o per identitat de totes aquestes estructures concretes. D'aquesta manera, s'estableix una predicació quiditativa o unívoca del concepte d'ésser que, seguint la línia de l'essència i descendint verticalment, té lloc entre els intel·ligibles, l'essència dels quals inclou l'ésser.¹⁸⁷

En aquest sentit, i aplicant l'anterior distinció entre *univoce praedicari* i *l'univocum praedicatum*, Duns Escot conclou, d'una banda que 1) el concepte d'ésser estableix una predicació unívoca respecte dels seus inferiors, dels quals no només predica el *quid* o essència —que és allò que tenen en comú— sinó que ho fa *per modum quid*;¹⁸⁸ i, d'altra banda, que 2) el concepte d'ésser és un predicat unívoc perquè té una única *ratio* aplicable a totes les coses. Conseqüentment, l'ésser és un concepte o predicat unívoc que, a més, es predica quiditativament de totes aquelles coses de les quals es diu *in quid*.

En segon lloc, Duns Escot afirma que el concepte d'ésser es predica *in quale* o denominativament de les seves últimes diferències i de les seves propietats o atributs transcendents (*passiones entis*), perquè no està contingut quiditativament en cap d'aquests dos elements.¹⁸⁹ La predicació denominativa o qualitativa, que segueix un model horitzontal, s'aplica

186. «Omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentialis generum, et ens increatum includunt ens quiditative» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 137 [Wat. III, 85]).

187. «Verumtamen dico quod ens non est dictum univoce et in *quid* de omnibus per se intelligibilibus, ipsum tamen nihilominus est primum obiectum adaequatum intellectui nostro, quia vel dicitur in *quid* de omni per se intelligibili, vel illa intelligibilia per se de quibus non dicitur in *quid* includuntur essentialiter aut virtualiter in illis de quibus dicitur ens in *quid*, vel includuntur virtualiter in ente: et quocumque istorum posito, semper ens est primum intelligibile et primum obiectum» (DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 99 [Wat. XVI, 261-262]).

188. «Ad praedicari in *quid* non sufficit quod praedicet *quid*; sed quod praedicet *quid*, per modum *quid*» (DUNS SCOTUS, *QqPorph.*, q. 28, n. 3 [OPh I, 332]).

189. «Quantum ad primum dico quod ens non est univocum dictum in *quid* de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec de passionibus propriis entis» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 131 [Wat. III, 81]).

als intel·ligibles que participen quiditativament de l'ésser però que, tanmateix, no són en si, sinó que són en virtut de l'ésser o d'alguna de les seves concrecions; és a dir, no són éssers, sinó que estan implicats en quelcom que directament o formalment ho és. Per tant, la predicació qualitativa del concepte d'ésser s'estableix en virtut de la relació de virtualitat que manté amb les seves últimes diferències i amb les seves propietats transcendents, on es troba inclòs només virtualment. Observem, per tant, que el concepte d'ésser no es predica *in quid* de totes les coses, sinó que l'extensió de la seva predicació unívoca pateix una doble restricció, que depèn dels elements en els quals s'inclou la *ratio* d'ésser.¹⁹⁰

En aquesta segona observació, el concepte d'ésser és un simple predicat o concepte unívoc (*univocum praedicatum*), però no un element d'una predicació unívoca (*univoce praedicari*). En altres paraules, l'ésser és un concepte unívoc que no es predica unívocament de totes les coses, car té una única *ratio* unívoca que no està essencialment inclosa en la *ratio* de tot allò del que és unívoc, sinó que està essencialment exclosa de la *ratio* de les diferències últimes i de les *passiones entis*. No obstant això, 1) les últimes diferències qualifiquen l'ésser i estan contingudes en conceptes que inclouen essencialment l'ésser comú, i, 2) els conceptes transcendents estan virtualment inclosos en l'ésser, encara que no siguin formalment idèntics a ell: «omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter».¹⁹¹ De fet, Duns Escot afirma que els objectes dels quals l'ésser no es predica unívocament, estan inclosos allà on l'ésser és quiditativament unívoc.¹⁹² Per la seva importància en la formulació de la univocitat del concepte d'ésser, ens proposem detallar aquesta idea, així com la relació que mantenen les últimes diferències i els transcendents amb el concepte d'ésser.

1) Predicació *in quale* de les últimes diferències¹⁹³

Duns Escot argumenta que el concepte d'ésser no es pot predicar *in quid* de cap de les seves últimes diferències, que corresponen a la seva darrera determinació vertical. El motiu d'aquesta

190. L'extensió de la predicació unívoca o *in quid* fou motiu de controvèrsies en els cercles escolàstics dels segles XIV i XV. Per a Guillem d'Alnwick, per exemple, el concepte d'ésser es predica *in quid* de tots els intel·ligibles *per se*. Guillem d'Occam, per la seva banda, concep la univocitat com un principi universal de determinació, que inclou les últimes diferències i les *passiones entis*. (cf. LANGSTON, D. C. [1979]). Per a Pere Auriol o per a Guiu Terrena, la *ratio* del concepte d'ésser tampoc no exclourà les últimes diferències. Per a ells, la *ratio* d'ésser és *simpliciter* una però, en la mesura que fora d'ella només hi ha el no-res (*nihil*), inclou totes la *rationes* de manera indistinta i indeterminada. Aquesta reformulació de la doctrina de la univocitat mostra l'enorme influència que exercí en les doctrines sobre la unitat del concepte d'ésser posteriors (en aquest sentit, cf. BROWN [1968]).

191. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 137 (Vat. III, 85).

192. «Illa quibus ens non est univocum dictum *in quid*, includuntur in illis quibus ens est sic univocum» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 137 [Vat. III, 85]).

193. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 132-133 (Vat. III, 81-83) i *Lect. I*, d. 3, n. 100-101 (Vat. XVI, 262). Per a una altra exposició del problema i de la solució escotista sobre la predicació de l'ésser unívoc

exclusió és que les últimes diferències constitueixen, per naturalesa, els darrers o últims conceptes determinants de l'èsser, és a dir, són l'última realitat quiditativa del compost.

En primer lloc, les últimes diferències són diferències qualitatives o *quale determinans* que complementen i determinen l'èsser quiditatiu des de fora, és a dir, s'afegeixen i s'atribueixen extrínsecament al concepte d'èsser.¹⁹⁴ Per tant, les últimes diferències, primàriament diverses respecte de l'èsser, no estan essencialment incloses en la seva *ratio*. En cas contrari, cauríem en una redundància o *nugatio*,¹⁹⁵ ja que afirmaríem que l'èsser es troba tant en allò determinat o definit (*quid*) com en allò que determina o defineix (*quale*).

En segon lloc, les últimes diferències constitueixen conceptes irreductiblement simples (*simpliciter simplex*), és a dir, conceptes que no es resolen en ulteriors conceptes més simples i dels quals no es diu cap altra espècie ni cap altra diferència;¹⁹⁶ conceptes dels quals, tot i qualificar l'essència, no s'obté el concepte de cap altre objecte.¹⁹⁷ Aquesta irreductible simplicitat de les últimes diferències, com sabem, implica que es coneguin en la seva totalitat o no es coneguin en absolut. Així, mentre l'èsser és un subjecte purament determinable (*quid*), les últimes diferències (*quale*), tot i ser determinants, no són subjectes determinables i per això no inclouen cap diferència ulterior, perquè seria, al seu torn i de nou, un determinant i diferencial. De fet, seria contradictori que l'èsser es prediqués *in quid* de quelcom que té un concepte o *ratio* irreductiblement simple.¹⁹⁸

Aquesta simplicitat radical de les últimes diferències, junt amb la diversitat primària i radical que mantenen amb l'èsser, explica perquè el concepte d'èsser no es predica unívocament o quiditativament d'elles. Duns Escot sintetitza aquesta impossibilitat amb dos arguments:

respecte de les últimes diferències, cf. GUERZIOLI, R. (2010). Tal com hem apuntat, la predicació de l'èsser respecte de les últimes diferències és un dels elements que distingeix les interpretacions dels escotistes Pere Tomàs i Guillem d'Alnwick de la tesi de la univocitat (cf. DUMONT, S. D. [1988]).

194. «*Differentia ultima dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quiditativum et qualitativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus eius qualitativus, sicut ultimum genus tantum quiditativum habet conceptum. [...] Si differentiae includant ens univoce dictum de eis, et non sunt omnino idem, ergo sunt diversa aliquid-idem entia [...] Ergo differentiae illae ultimae erunt proprie differentes: ergo aliis differentis differunt*» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 131-132 [Vat. III, 81-82]). Cf. ARISTOTELES, *Met.* I, 1054b 24-27.

Cal assenyalar que, entre les diferències qualitatives o *quale determinants* que complementen l'èsser quiditatiu, Duns Escot també distingeix les diferències 'individuants' o primeres i les diferències específiques, que es trobarien a mig camí entre les primeres i les últimes.

195. Vegeu la nota 103 d'aquest capítol.

196. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 131 i 159-161 (Vat. III, 81 i 97-100); i *Ord.* II, d. 3, n. 170, 179 i 183 (Vat. VII, 475, 479 i 481).

197. «*Per hoc etiam patet ad secundam rationem supra positam, quia tale simpliciter simplex omnino est ignotum nisi secundum se totum concipiatur*» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 148 [Vat. III, 92]).

198. «*Ens est univocum in omnibus, sed conceptibus non-simpliciter simplicibus est univocus in quid dictus de eis; simpliciter simplicibus est univocus, sed ut determinabilis vel ut denominabilis, non autem ut dictum de eis in quid, quia hoc includit contradictionem*» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 150 [Vat. III, 92-93]).

1) En el cas que les últimes diferències no fossin irreductiblement simples, inclourien quiditatívament el concepte d'ésser, ja que estarien compostes per un *quid* o element determinable i comú, i per un *quale* o element determinant i diferencial. Aquest darrer element seria l'únic element radicalment distint i extern al concepte d'ésser. En aquest cas, l'ésser es predicaria quiditatívament de les últimes diferències, quelcom que justificaria el *quid* o element que tindrien en comú amb l'ésser. Ara bé, aquesta idea conduiria a un procés *ad infinitum* de les últimes diferències, a saber: aquestes diferències inclourien l'ésser, de tal manera que, encara que fossin diferents entre si, no serien diverses, ja que tindrien quelcom en comú. Aleshores, se'ls afegiria una altra diferència que, al mateix temps, inclouria l'ésser, de tal manera que hauria d'incloure de retruc una altra diferència, etc. Així es procediria infinitament sense assolir mai una última diferència que no contingués l'ésser.¹⁹⁹

2) D'altra banda, tot concepte que no sigui irreductiblement simple es pot *resoldre* en conceptes més simples, com determinant i determinable o acte i potència. Així, si compremem el concepte d'ésser com un compost entre acte i potència, aquest es pot resoldre en dos elements irreductiblement simples i totalment diversos entre si (*primo diversa*): un concepte potencial i purament determinable (sc. l'última diferència) i un concepte actual i purament determinant (sc. l'ésser). Aquests dos elements no mantenen res en comú, de tal manera que la *ratio* de la última diferència no inclou el concepte d'ésser,²⁰⁰ la qual cosa impossibilita la seva predicació quiditativa.

La conclusió d'ambdós arguments és que, en virtut de la seva radical diversitat i simplicitat, el concepte d'ésser no pot predicar-se *in quid* o unívocament de les últimes diferències, que són elements determinants sense ser també determinables; per contra, i en la mesura que la *ratio*

199. «Primum, videlicet de differentiis ultimis, dupliciter probo. Primo sic: si differentiae includant ens univoce dictum de eis, et non sunt omnino idem, ergo sunt diversa aliquid idem entia. Talia sunt proprie differentia, ex V et X *Metaphysicae*. Ergo differentiae illae ultimae erunt proprie differentes: ergo aliis differentiis differunt. Quod si illae aliae includunt ens quiditative, sequitur de eis sicut de prioribus; et ita esset processus in infinitum in differentiis, vel stabitur ad aliquas non includentes ens quiditative, quod est propositum, quia illae solae erunt ultimae» (DUNS SCOTUS, *Ord. I. d. 3, n. 132* [Wat. III, 81-82]). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. II, d. 3, n. 170* (Wat. VII, 475) i *Lect. I, d. 3, n. 100-101* (Wat. XVI, 262).

200. «Secundo sic: sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potenciali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et ad potentiam ultimam, quae sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius alioquin non hoc primo esset actus, nec illud primo esset potentia (quod enim includit aliquid potentialitatis, non est primo actus); ita oportet in conceptibus omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus *tantum determinabilis* est conceptus entis, et *determinans tantum* est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius» (DUNS SCOTUS, *Ord. I, d. 3, n. 133* [Wat. III, 82-83]).

d'èsser no està formalment inclosa en la *ratio* de les últimes diferències, la primera només pot predicar-se *in quale* o denominativament de les segones. Tanmateix, les últimes diferències estan essencialment incloses en algunes estructures essencials —com en els gèneres, les espècies o els individus— que, al seu torn, inclouen essencialment l'èsser. Per exemple, la racionalitat està inclosa en el gènere *home*, que inclou l'èsser. Per aquest motiu, parlem d'una predicació o primacia per virtualitat del concepte d'èsser respecte de les últimes diferències. Així, tot i que es pot predicar de qualsevol element diferencial que se li afegeixi per tal d'explicar el seu descens als inferiors, el concepte d'èsser no es predica de les últimes diferències en qualitat de constituent formal.

2) Predicació *in quale* dels transcendentals²⁰¹

Per a Duns Escot, el concepte d'èsser tampoc es predica *in quid* o unívocament dels conceptes transcendentals o *passiones entis* (*unum, verum i bonum*), atributs que fan referència a la determinació horitzontal de l'èsser. Els transcendentals, propietats o *passiones* de l'èsser, també anomenats afeccions òntiques, són les diverses flexions que, en el nivell predicatiu, es diuen de l'èsser com el predicat es diu del subjecte, car tenen la mateixa extensió. Així, el concepte d'èsser és la *ratio subiecti* a la qual es refereixen els transcendentals, de manera que la unitat, la veritat i la bondat sempre s'atribueixen a l'èsser, que és el subjecte pel qual es defineixen. Conseqüentment, els transcendentals es prediquen *per se* de l'èsser —per exemple, 'tot ésser és u' o 'tot ésser és ver'—, idea que permet aplicar el model aristotèlic de subjecte-propietats a la relació de l'èsser amb les seves propietats.

Malgrat tot això, tanmateix, els transcendentals no estan essencialment inclosos en la definició o *ratio* d'èsser, sinó que només els conté virtualment. Encara que tot ésser és u i tot ésser és ver —perquè comparteixen extensió—, la unitat i la veritat, per exemple, no determinen internament l'èsser. I és que, al contrari del que succeeix amb el gènere o l'espècie, els transcendentals o *passiones*, tot i que contenen la definició o *ratio* de l'èsser —la unitat, per exemple sempre es diu d'un ésser—, no afegeixen res a l'entitat de l'èsser; és més, la propietat coextensiva que li afegeixen no el limita pas. De retruc, les *passiones* de l'èsser no estan determinades ni definides per l'èsser al qual s'atribueixen. Duns Escot ho exposa en aquests termes:

201. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 134-136 (Vat. III, 83-85) i *Lect.* I, d. 3, n. 102-103 (Vat. XVI, 262-263). Tanmateix, Duns Escot introduí la qüestió dels transcendentals després de discutir si Déu està inclòs en un gènere o no ho està: «Utrum Deus sit in genere?» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 39-156 [Vat. IX, 169-229]). Sobre els transcendentals, el seu estatut i la seva funció en la metafísica de Duns Escot, cf. GRACIA, J. E. (1998).

Hoc etiam confirmatur per Philosophum I *Posteriorum*, 'De statu principiorum',²⁰² ubi vult quod *praedicationes per se* non convertuntur, quia si praedicatum dicatur de subiecto, per se, non est e converso *per se* sed per accidens. Igitur si ista est per se secundo modo 'ens est unum', haec 'unum est ens' non est per se primo modo sed quasi per accidens, sicut ista 'risibile est homo'.²⁰³

En aquest passatge i en els que segueixen,²⁰⁴ hi trobem la distinció lògica entre la *praedicatio per se primo modo* i la *praedicatio per se secundo modo*, que recull el mode de relació entre el subjecte i el predicat. La primera es dona quan el predicat constitueix una part de l'estructura essencial del subjecte, de tal manera que està essencialment i necessàriament inclòs en el subjecte; així, per mitjà d'una anàlisi, hom pot derivar el predicat del subjecte, al qual no s'afegeix res nou. En la *praedicatio per se secundo modo*, en canvi, el predicat és una propietat o atribut que afegeix quelcom al subjecte, de tal manera que inclou la definició del seu subjecte només com un element extern a ell. Així, el predicat no es troba contingut essencialment en el subjecte, sinó només virtualment. Tanmateix, en aquest *secundo modo*, les propietats o atributs que expressa el predicat pertanyen intrínsecament al subjecte, sense el qual no existeixen. Per exemple, en l'afirmació 'tots els éssers humans estan dotats de racionalitat, però alguns riuen i altres no', la propietat *risibile* es defineix per referència al subjecte *homo*, al qual és inherent; i, de retruc, el subjecte *homo* s'afegeix i pertany a la *ratio* de *risibile*.

En la proposta escotista, la relació entre els transcendentals o *passiones propriae* amb el concepte d'ésser s'explica en termes de *praedicatio per se secundo modo*, de manera que els predicats (sc. transcendentals) constitueixen una addició al subjecte (sc. ésser).²⁰⁵ Duns Escot justifica aquesta afirmació amb diversos arguments, el primer dels quals al·ludeix a la mateixa naturalesa dels transcendentals: l'ésser no es pot predicar *in quid* dels transcendentals perquè l'ésser pertany a la definició o *ratio* de cada un d'ells com una mera addició i no com un element inherent a la seva essència. En aquest sentit, la unitat afegeix indivisió i distinció a l'ésser; la

202. ARISTOTELES, *AnalPost.* I, 73a 37-73b 5. Cf. ARISTOTELES, *Met.* IV, 1004b, 10-17 i VII, 1031a 2-14.

203. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 134 (Vat. III, 83), que també afirma el següent: «Item, in praedicationibus per se non est conversio, ut dicitur I *Posteriorum*, ut cum dicitur 'animal est homo', licet haec sit per se 'homo est animal'; sed passio praedicatur per se de subiecto; igitur subiectum non praedicatur per se de passione; igitur nec ens de vero et bono, licet unum, verum et bonum praedicentur de ente per se» (DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 15 [OPh V, 212]).

204. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 134-136 (Vat. III, 83-85), i també *Lect.* I, d. 3, n. 100-102 (Vat. III, 262-263).

205. «Secundum, videlicet propositum de passionibus entis, probo dupliciter. Primo sic: passio *per se secundo modo* praedicatur de subiecto, I *Posteriorum*, ergo subiectum ponitur in definitione passionis sicut additum, ex eodem I et VII *Metaphysicae*. Ens ergo in ratione suae passionis cadit ut additum. Habet enim passiones proprias, ut patet per Philosophum IV *Metaphysicae* cap. 3, ubi vult quod sicut linea in quantum linea habet passiones, et numerus in quantum numerus, ita sunt aliquae passiones entis in quantum ens: sed ens cadit in ratione eorum ut additum, ergo non est *per se primo modo* in ratione quidditativa eorum» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 134 [Vat. III, 83]).

veritat li confereix la capacitat de manifestar-se en els altres; i la bondat li confereix la seva intrínseca perfecció. Consegüentment, el concepte d'ésser és el subjecte del qual es prediquen els transcendents i, per tant, està inclòs en la seva definició i coexisteix en el seu domini; ara bé, l'ésser no està inclòs essencialment en els transcendents. En altres paraules, les *passiones entis* estan incloses en el seu subjecte, però la seva essència abraça una propietat suplementària o addició no determinant. Així, es pot afirmar que els transcendents i l'ésser mantenen una relació necessària entre ells —perquè els primers no poden existir sense el segon—, però sintètica —car, en la mesura que li afegixen alguna cosa, els transcendents no es poden derivar del subjecte.²⁰⁶

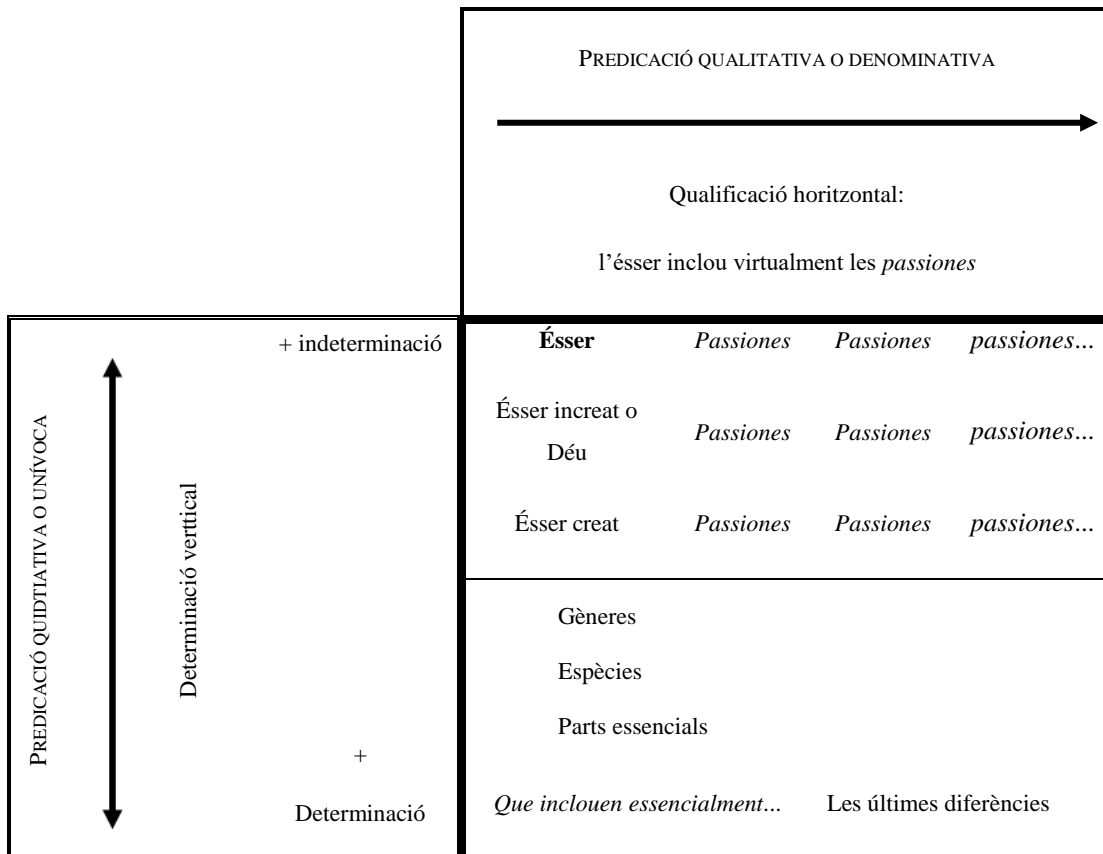
La conclusió d'aquesta exposició és que la predicació del concepte d'ésser respecte dels seus transcendents correspon a una predicació qualitativa i no quiditativa o unívoca. En aquesta conclusió observem dues coses. En primer lloc, Duns Escot no nega la convertibilitat metafísica de l'ésser amb els seus transcendents, ja que aquest argument se situa exclusivament en l'àmbit de la predicació conceptual. En segon lloc, Duns Escot estén l'anàlisi de la relació entre subjecte i predicat més enllà dels cinc predicables de Porfiri i l'aplica al nivell transcendent de la relació de l'ésser amb les seves propietats. De fet, en l'aproximació teològica a la doctrina de la univocitat, veurem com l'anàlisi de la predicació del concepte d'ésser s'estén tant a l'ésser finit com a l'ésser infinit o increat.

A continuació, per concloure l'exposició de la predicació del concepte d'ésser, proposem un esquema de la doble determinació o articulació sota la qual es presenta l'àmplia unitat conceptual d'ésser:²⁰⁷

ESQUEMA 1: Predicació quiditativa i predicació qualitativa de l'ésser

206. Cf. BATH, T. (1965: 241-245).

207. Aquest esquema constitueix una simplificació i síntesi de la proposta d'Oliver Boulnois (cf. BOULNOIS, O. [2011: 53]). A partir del següent punt, és a dir, en l'exposició de la doble primàcia de l'ésser, es podrà comprendre aquest esquema en la seva totalitat.



1) Pla vertical de les determinacions o determinació vertical: mitjançant una predicació quiditativa, el concepte purament determinable (o absolutament indeterminat) d'ésser s'inclou essencialment en els seus inferiors o determinacions substancials exteriors, que constitueixen la jerarquia de particularitzacions successives. En elles, el concepte d'ésser és unívoc, excepte en les últimes diferències (o darrer determinant), que són conceptes qualitius no determinables que s'atribueixen extrínsecament a l'ésser.

2) Pla horitzontal o qualificació lateral de les successives flexions o *passiones* de l'ésser, això és, de les seves diverses propietats o atributs (sc. els transcendentals). Aquestes propietats no tenen el mateix contingut quiditatiu que l'ésser i, per tant, no són essencialment convertibles amb ell. L'essència d'aquestes flexions, tot i compartir extensió, no determina la de l'ésser, sinó que només en constitueix una propietat complementària o additiva, motiu pel qual es predica d'ell *in quale*. Així, la predicació unívoca del concepte d'ésser —malgrat ser u, ver i bo— no s'estén a les seves *passiones*.

e. La doble primacia del concepte d'èsser

La teoria de la predicació aplicada a l'èsser que hem vist (sc. predicació *in quid* i predicació *in quale*) permet identificar dos modes distints de primacia o prioritat conceptual de l'èsser (*duplex primitas*) en relació amb tots els seus possibles objectes —és a dir, tant pel que fa als aspectes quiditatius com pel que fa als aspectes qualitius de la realitat. En altres paraules, l'aplicació de la teoria de la predicació al concepte d'èsser, i a les seves diferències i propietats, disposa la teoria escotista de la doble primacia d'adequació de l'èsser, que es constitueix per 1) la *primitas communitatis*, primacia per comunitat o 'del que és comú', que es correspon amb la predicació *in quid*; i per 2) la *primitas virtualitatis* o primacia per virtualitat, que es correspon amb la predicació *in quale*:²⁰⁸

Nam omne per se intelligibile aut inclusit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quiditative. Omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionis entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in *quid*, includuntur in illis quibus ens est sic univocum.²⁰⁹

1) Per comunitat: el concepte unívoc d'èsser és formalment comú i primer en relació amb tots els conceptes o objectes intel·ligibles que descriuen la naturalesa o una essència (*quid*) per si mateixos i no són irreductiblement simples (*simpliciter simplex*), sinó que són compostos. Aquests primers intel·ligibles o inferiors, en els quals es divideix l'èsser, es corresponen amb les estructures concretes essencials o *entia concreta* de l'èsser increat, dels gèneres, de les espècies, de les diferències específiques i dels individus. Totes elles contenen essencialment l'èsser, per la qual cosa l'èsser gaudeix d'una prioritat *communitatis* respecte d'elles. Per tant, aquest tipus de primacia, que s'estableix quan l'objecte en qüestió es diu *per se* i essencialment de tot allò que és cognoscible per la potència corresponent,²¹⁰ possibilita el coneixement distint de tots els inferiors de l'èsser.

208. Sobre la teoria de la doble primacia de l'èsser, cf. DUMONT, S. D. (1997: 20-24).

209. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 137 (Vat. III, 85-86). «Ex his apparet quomodo in ente concurrat duplex primitas, videlicet primitas communitatis in *quid* ad omnes conceptus non simpliciter simplices, et primitas virtualitatis —in se vel in suis inferioribus— ad omnes conceptus simpliciter simplices. [...] sed quodlibet per se obiectum vel includeret ipsum essentialiter, vel includeretur in aliquo essentialiter vel virtualiter includente ipsum: et ita in ipso concurreret duplex primitas, scilicet communitatis, ex parte sui, et primitas virtualitatis, in se vel in suis inferioribus, —et ista duplex sufficeret ad rationem primi obiecti talis potentiae» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 151 [Vat. III, 93-94]). Cf. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 104 (Vat. XVI, 263-264).

210. «Praeterea, dupliciter dicitur quod obiectum est adaequatum potentiae. Uno modo, quia ratio eius per se salvatur in quolibet quod per se obicitur tali potentiae, sicut color vel lux ad visum» (DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 90 [Vat. XVI, 259]).

2) Per virtualitat: l'ésser és virtualment primer en relació amb tots els objectes intel·ligibles irreductiblement simples, és a dir, en relació amb les estructures que formen les últimes diferències i respecte de les propietats transcendents o atributs propis de l'ésser (tant coextensius com disjuntius). En primer lloc, les últimes diferències, en la mesura que estan essencialment incloses en els *entia concreta* de l'ésser, estan virtualment incloses en la *ratio* de l'ésser; en segon lloc, els transcendents, en la mesura que constitueixen flexions qualitatives de la naturalesa formal de l'ésser, estan virtualment inclosos en la *ratio* de l'ésser.²¹¹ Conseqüentment, aquesta primacia de virtualitat és pot establir mitjançant tres vies: 1) per la inclusió virtual del concepte en la *ratio* d'ésser, 2) per la inclusió virtual del concepte en quelcom que inclou essencialment la *ratio* d'ésser o 3) per la inclusió essencial del concepte en quelcom que inclou essencialment la *ratio* d'ésser. Els dos primers modes es corresponen amb les propietats o atributs transcendents, virtualment inclosos en la *ratio* d'ésser, i el tercer mode correspon a les últimes diferències, essencialment incloses en les espècies, els individus o les diferències específiques.

Des del punt de vista de la predicació quiditativa, tots els conceptes inferiors, compostos o merament simples, inclouen essencialment el concepte d'ésser; i, inversament, totes les últimes diferències, que són conceptes *simpliciter simplex*, estan incloses essencialment en alguns conceptes inferiors a l'ésser. Des del punt de vista de la predicació virtual, totes les *passiones entis* estan incloses virtualment en l'ésser i en els seus inferiors, en què constitueixen una flexió qualitativa. En altres paraules, el concepte d'ésser, o bé es troba essencialment inclòs en els seus inferiors (sc. gèneres, espècies, individus, etc.) com una part de les seves respectives *rationes*, o bé inclou essencialment els conceptes irreductiblement simples de les últimes diferències, o bé inclou virtualment els transcendents, motiu pel qual es predica de tots ells *in quale* o denominativament.²¹² Així, si algun objecte no inclou essencialment el concepte d'ésser està, d'una manera o altra, inclòs en ell. D'aquest entramat d'inclusions —que explica la fletxa vertical (inclusió essencial) i la fletxa horitzontal (inclusió virtual) de l'esquema anterior— en resulta que el concepte d'ésser estigui contingut, essencialment o virtualment, en tots els conceptes o objectes intel·ligibles, per la qual cosa s'estableix la unitat unívoca de l'ésser.

No obstant això, observem que, tot i que no hi hagi cap concepte més comú que ell, el concepte d'ésser no és comú en sentit estricte a tot allò que *és* perquè no es predica

211. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 59 i 171-174 (Wat. III, 40-41 i 105-107).

212. «Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quiditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 137 (Wat. III, 86)); «Illud quod est primum adaequatione secundum virtutem respectu potentiae est primum obiectum eius; sed ens in comparatione ad verum et bonum est primum adaequatione secundum virtutem respectu intellectus nostri [...] Sed respectu illorum non est primum adaequatione secundum praedicationem» (DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 14 [OPh V, 211-22]).

quiditativament o unívocament de tots els objectes intel·ligibles en si. Això, a més de negar el monisme o panteisme,²¹³ implica que, en la mesura que l'ésser és el darrer *quid*, no existeix cap altre concepte que sigui purament i simplement el primer objecte de l'intel·lecte humà. En altres paraules, com que no hi ha res més comú que la noció d'ésser i aquesta noció no té una comunitat quiditativa universal o a tot allò que és, «nos hemos de contentar con menos»²¹⁴ i afirmar un objecte primer de l'intel·lecte només en virtut de la seva comunitat en l'ordre del coneixement: «Vel igitur nullum ponetur primum obiectum, vel oportet ponere primum adaequatum propter communitatem de ipso».²¹⁵

Ara bé, aquesta doble comunitat també radica o es comprèn, respectivament, en la distinció lògica entre una predicació formal i una predicació idèntica.²¹⁶ En la *praedicatio formalis* (predicació adjectival o no accidental) el subjecte s'obté per una última abstracció, i la proposició només és verdadera quan el predicat està inclòs en la *ratio* del subjecte. Conceptualment, aquesta predicació implica una relació d'inclusió intencional entre els dos conceptes; per exemple, en 'l'home és animal', el concepte *animal* està inclòs en el concepte *home*. En canvi, la *praedicatio idèntica* depèn d'allò que representen o *supponunt* els termes que la componen, de tal manera que la proposició serà verdadera quan el *suppositum* del subjecte i el *suppositum* del predicat siguin el mateix.²¹⁷ Conceptualment, aquesta relació predicativa implica la identificació entre subjecte i

213. Sobre l'ontologia escotista i el principi del panteisme, cf. DE COURCERAULT, R. (1910).

214. RIESCO TERRERO, J. (1956: 336).

215. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 129 (Vat. III, 80).

216. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 5, n. 19-24 (Vat. IV, 18-23); *Lect.* I, d. 5, n. 21-25 (Vat. XVI, 417-420); *QqAnima*, q. 21, n. 34 (OPh V, 222-223). Sobre la predicació formal i la predicació idèntica, cf. MAIERÙ, A. (1988: 251-254, i 259 nota 12); per a una definició de la *praedicatio idèntica* en un context teològic, cf. MÜHLING, M. (2003), i, finalment, sobre la seva funció en la metafísica escotista, cf. KNUUTTILA, S. (2010).

217. «La dottrina grammaticale del nome, *substantia et qualitas*, si presta ad essere interpretata alla luce della dottrina boeziana, per la quale la sostanza, designata dal nome, è un composto, un *quod est*, e si costituisce in virtù di un *quo est* una forma», de manera que estableix la distinció en la predicació entre subjecte i predicat. En aquesta distinció, que serà diversament articulada pels escolàstics del segle XIII, s'atribueix «a soggetto la *substantia* (secundo la terminologia grammaticale), o il *suppositum* (secundo la terminologia logica), e a predicato ciò che vien detto rispettivamente la *qualitas* o il *significatum*» (MAIERÙ, A. [1972: 53-54]). En aquest context, la *suppositio* és una propietat lògica dels termes que, en la lògica i semàntica escolàstica, recull la representació o funció d'un substantiu en una situació predicativa específica. Per tant, la *suppositio* fa referència al conjunt d'usos que té un substantiu (nom i pronom) en una proposició (*significatio termini substantivi*), que és la variació contextual que el defineix —és a dir, «supposizione è l'uso della voce significativa nella proposizione, dove è chiamata a stare per (*supponere pro*) le cose che denota» (MAIERÙ, A. [1972: 218-219]). Cal indicar que Pere Hispà la definí en oposició a la *significatio*: «Suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo. Differunt autem suppositio et significatio, quia significatio est per impositionem vocis ad rem significandam, suppositio vero est acceptio ipsius termini iam significantis rem pro aliquo» (PETRUS HISPANUS, *Summule Logicales*, p. 80). La teoria semàntica de la *suppositio*, fonamental en la història de la lògica, va néixer en la trobada entre la gramàtica i la lògica i en l'atenció d'ambdues disciplines vers la significació dels termes, però es desenvolupà i especificà entre els segles XIII i XIV, durant els quals aparegueren diversos tipus de suposicions (*absoluta, accidentalis, actualis, confusa, communis, naturalis, simplex, materialis, determinata, personalis*, etc.) (cf. BEUCHOT,

predicat; per exemple, en «natura divina est homo» el concepte *homo* no està inclòs en el concepte *naturalia divina*, però ambdós estan inclosos en un mateix *suppositum* (sc. Crist). Per aquest motiu, la predicació formal és verdadera en virtut d'allò que signifiquen els seus termes, mentre que la predicació idèntica és verdadera en virtut d'allò a què refereixen els seus termes. Duns Escot empra la predicació idèntica per explicar la relació entre les perfeccions divines, però també per explicar la relació de l'ésser i les seves propietats transcendents,²¹⁸ a saber: el concepte d'ésser pot predicar-se de les seves propietats (sc. unitat, veritat, etc.) per identitat però no formalment, ja que cada subjecte concret és tant *ésser* com *u* o *ver*.²¹⁹ Així, 'ens est unum' i 'ens est verum' són dues proposicions verdaderes en virtut dels seus *supposita* o allò que representen, i no en virtut del que signifiquen els termes en joc.

En resum, Duns Escot afirma que l'ésser té una prioritat de comunitat per sobre de tots els objectes que són cognoscibles primerament per l'intel·lecte, però també té una prioritat de virtualitat pel que fa a totes les estructures cognoscibles que hi estan incloses, que són les últimes diferències i els transcendents.²²⁰ Per una banda, el concepte d'ésser es predica formalment de cada naturalesa, de cada categoria concebuda com a tal i, per tant, és unívocament comú a totes elles. Per altra banda, el concepte d'ésser es predica per identitat de les diferències, car aquestes són realment idèntiques amb el *suppositum* de l'ésser, és a dir, allò que el terme *ésser* representa. D'aquesta manera, l'ésser és comú a totes les coses de les quals es predica *per se* per una comunitat formal, i és comú a totes les coses en les quals es troba inclòs per una comunitat

M. [1994: 137-143]). Per a una exposició general de la teoria de la significació i de la suposició dels termes en la semàntica medieval, cf. també, SPADE, P.V. (1982).

218. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 218-222 (Vat. IV, 274-276) i *QqMet.* IV, q. 1, n. 57-61 (OPh III, 310-313).

219. «[Ens] est commune per identitatem, sed non quod formaliter claudatur in conceptu utriusque, sicut est commune uni et bono» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 58 [OPh III, 310]). En una *adnotatio* de l'*Ordinatio*, Duns Escot hi afegeix: «Contra: entitas est unitas vel veritas; si sint passiones absolutae entis, et eadem sibi» (DUNS SCOTUS, *Ord.*, d. 8, n. 218, *Adnotatio* [Vat. IV, 274]). Probablement, el passatge de les *QqMet* és una addició posterior a la primera redacció del text, que podria ser posterior o contemporànea a la mateixa *Ordinatio* (cf. PINI, G. [2005: 33]).

220. «Sic igitur ostensum est quod ens non dicitur essentialiter de differentiis ultimis, nec de suis passionibus, quae tamen sunt per se intelligibilia. Non igitur per se dicitur de omnibus per se intelligibilibus in *quid*, et tamen in ente sufficienter salvatur ratio primi obiecti, quia quodlibet per se intelligibile vel includit ens in *quid* dictum de eo, sicut genera et species et principia generum; vel includitur in includentibus essentialiter ens, ut differentiae in speciebus et passiones in suis subiectis; vel virtualiter includitur in ente sicut passiones entis. Sed nihil aliud tale est nisi ens: nullum particulare, ut dictum est; nullum etiam aliud transcendens est tale, ut verum, bonum, etc., quia non sunt de per se ratione generum aut principiorum generis, nec etiam de per se ratione inferiorum, unde non includuntur essentialiter in per se intelligibilibus, sed consequuntur rationes eorum, ut veritas et bonitas et unitas et huiusmodi. Nihil ergo est quod virtualiter in se vel in suis inferioribus continet omne intelligibile nisi ipsum ens; et ideo ipsum erit primum obiectum intellectus nostri» (DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 104 [Vat. XVI, 263-264]).

idèntica.²²¹ Per tant, el concepte d'ésser és comú i unívocament aplicable a tots els objectes cognoscibles.

Així, establerta l'anàlisi de la predicació de l'ésser i concebut-lo en la seva màxima generalitat, l'ésser esdevé un concepte prioritari perquè combina una doble comunitat. En contra de la teoria de l'ésser d'Enric de Gant,²²² aquesta doble comunitat, que no tenen els conceptes de Déu o de substància —car no estan inclosos en tots els objectes intel·ligibles—, permet afirmar l'existència d'un objecte primer i comú de l'intel·lecte humà. Aquest objecte és l'ésser, absolutament simple i neutre, d'ordre quiditatiu i determinable quiditativament (*in quid*) pels gèneres i les diferències específiques, i determinable qualitativament (*in quale*) per les seves passions i últimes diferències.

La teoria de la doble primacia o comunitat de l'ésser és la resposta i solució al problema de les diferències de l'ésser al qual hem fet referència a propòsit de les *QqMet*: com s'explica el descens de la unitat del concepte d'ésser en les diverses categories sense l'addició de diferències formals? En un passatge-addició de les *QqMet*, a propòsit de la presentació de la comunitat formal, Duns Escot afirma que el concepte d'ésser es divideix en els seus inferiors sense l'addició de cap diferència externa al seu propi concepte.²²³ Tanmateix, en el seu comentari a les *Sentències*, elabora aquesta resposta i postula l'existència de modes intrínsecs per mitjà dels quals l'ésser es diversifica, com veurem. Aquesta solució, no exempta de problemes, és la resposta a l'objecció principal a la teoria de la univocitat escotista, a saber: si el concepte d'ésser és unívoc a tots els objectes, aleshores ha de ser un gènere.

221. «Commune est essentialiter et formaliter cuicumque naturae conceptae ut est aliquid in se; non tamen conceptae ut denominat aliud, est formaliter commune, sed tantum per identitatem» (DUNS SCOTUS, *QMet*, IV, q. 1, n. 58 [OPh III, 310]). Cf. DUNS SCOTUS, *QMet*, IV, q. 1, n. 60 (OPh III, 311).

222. Enric de Gant afirmà que el concepte d'ésser és unívoc només en la mesura que és un objecte primer totalment virtual, és a dir, exclusivament en virtut de la seva primacia de virtualitat, de tal manera que l'ésser esdevé un substitut del concepte d'ésser increat o Déu.

223. «Tertia responsio videtur probabilis, quia ex quo conceptus entis est absolutus, non est inconveniens quod claudatur in aliquo quod concipitur tanquam absolutum in se, non autem ut concipitur tanquam denominativum alterius. Sicut in *albedine* includitur formaliter color, non tamen in *albo*. Unde non est nugatio *color albus*. Et si isti iungatur quarta responsio quod respectu illorum quibus est formaliter commune est 'tale commune quod non descendit per additum' vitatur tam nugatio quam procesus in infinitum. Illam nota» (DUNS SCOTUS, *QqMet*, IV, q. 1, n. 60 [OPh III, 311-312]). Aquest passatge es correspon amb la tercera objecció que Duns Escot, en el seu comentari a la *Metafísica*, posa a la posició d'Avicenna a favor de la univocitat.

f. Naturalesa no genèrica del concepte d'ésser²²⁴

Hem indicat que la unitat del concepte d'ésser rau en la capacitat de l'intel·lecte humà de prescindir de les *rationes* de cada ésser concret: sabem, per exemple, que la taula és un ésser, però no sabem si és una substància o un accident. Això s'explica perquè el concepte d'ésser és anterior al concepte de substància o als de les categories accidentals. Duns Escot proposa prescindir de totes aquestes *rationes* pròpies i centrar-nos en un element o *quid* comú, la predicació del qual acabem d'exposar. Per aquest motiu, la proposta escotista rau, en gran mesura, en la capacitat de l'intel·lecte humà d'aparcar les *rationes* pròpies o *qualia* que qualifiquen l'ésser. De fet, la tesi de la univocitat del concepte d'ésser postula que aquests *qualia* o darreres diferències qualificadores, tot i que formen part de l'ésser, estan fora del seu concepte o *ratio* comuna. Aleshores, si aquestes diferències estan fora de l'ésser, quin estatut ontològic tenen?

Aquesta qüestió o problema de les diferències, que ja s'indica en les *QqMet*, ens condueix a la principal objecció que rep la doctrina de la univocitat de l'ésser, a saber: si el concepte d'ésser és unívoc a tot allò *que és*, aleshores s'està afirmant un gènere suprem d'ésser, això és, es redueix el concepte d'ésser a un concepte genèric. En altres paraules, si l'ésser representa quelcom comú pel que fa a les categories, aleshores les categories esdevenen espècies i l'ésser és definit, per la seva diferència, com un gènere.²²⁵ I, de retruc, si aquest ésser comú es comprèn com un gènere, l'ésser infinit o Déu esdevé una mera espècie d'aquest gènere, quelcom que contradia la transcendència, infinitud, necessitat i absoluta simplicitat de l'ésser diví.²²⁶

Aquesta objecció, que s'oposa a l'afirmació aristotèlica per la qual l'ésser no és un gènere,²²⁷ parteix d'una lectura exclusivament lògica de la tesi de la univocitat i fa referència al seu domini i a la seva extensió. De fet, la crítica s'emmarca, en darrer terme, en la correspondència del concepte comú i unívoc d'ésser amb la realitat diversa que ens envolta: ¿com es determina i qualifica el concepte indeterminat d'ésser a la diversitat real, això és, al concepte propi d'home, de Déu, de llapis, etc.? Duns Escot ja anticipà aquest problema en la seva *Ordinatio*²²⁸, on es defensà de diverses objeccions que fan referència a una de sola: la reducció de l'ésser a una unitat

224. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 9-10; *Lect.* I, d. 3, n. 109 (Vat. XVI, 265); *Ord.* I, d. 3, n. 157 (Vat. III, 95) i d. 8, n. 39 (Vat. IV, 196). Duns Escot també nega la naturalesa genèrica del concepte d'ésser en una de les seves *collationes*: «Respondeo. Etiam patet III *Metaphysice* quod sit univocum, et tamen quod non sit genus, quia, secundum eum ibi, nullum genus per se praedicatur in *quid* primo modo de differentiis, sed, quia potentiale in omni genere, essentialiter nihil est actum qui sunt in illo genere; differentia est actus, ergo» (DUNS SCOTUS, *Coll.*, q. 4, n. 13, p. 40).

Cal indicar que, paradoxalment, els arguments que justifiquen la naturalesa no genèrica de l'ésser en les *QqMet* postulen la seva equivocitat, quelcom que és altament ambigu.

225. Cf. DUNS SCOTUS, *QqPred.*, q. 4, n. 19 (OPh I, 278-279).

226. Cf. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 8, n. 100-105 (Vat. XVII, 33-36) i *Ord.* I, d. 8, n. 100-112 (Vat. IV, 199-205).

227. Cf. ARISTOTELES, *Met.* II, 998b 22-27.

228. «Sed hic est unum dubium, quomodo potest conceptus communis Deo et creaturis *realis* accipi, nisi ab aliqua realitate eiusdem generis» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 137 [Vat. IV, 221]).

genèrica. A mode de síntesi introductòria indiquem que la seva defensa es fonamenta, principalment, en la teoria de la doble primacia de l'ésser i en els dos modes de predicació (sc. formal i idèntic), teories que permeten postular els modes intrínsecs de l'ésser. Aquests conceptes són irreductiblement simples i possibiliten la diferenciació o diversificació de l'ésser sense recórrer a les diferències qualificadores formals, ja que l'ésser i aquests modes intrínsecs no són formalment ni realment diferents —tal com hem vist en el cas de les diferències últimes.

L'objecció a la univocitat parteix de la idea tradicional següent: qualsevol concepte que es prediqui unívocament de diverses coses ha de tenir cabuda en un dels cinc predicats universals i categorials, a saber: gènere, espècie, diferència, propietat o accident.²²⁹ En altres paraules, qualsevol noció unívoca es predica d'acord amb el mode d'un dels cinc predicables de Porfiri, estructures que exhaureixen totes les classes de predicats unívocs. D'aquesta manera, es presenta una coexistència entre els cinc predicables i el domini de la univocitat. Ara bé, en el cas del concepte d'ésser, observem que no es predica com la diferència, car no es predica denominativament; i tampoc no ho fa com la propietat o l'accident, perquè estan fora de l'essència de les coses de les quals són predicats. Per tant, el concepte d'ésser només es pot predicar com ho fan el gènere i l'espècie,²³⁰ de manera que l'ésser es redueix a un concepte genèric o específic. Per tant, l'objecció postula la inclusió del concepte d'ésser en el model del gènere o, també, en el de l'espècie.

Qualsevol concepte indeterminat descendeix cap als seus inferiors, per mitjà dels quals es divideix i contrau (*contrahitur*); en el cas del gènere, aquesta contracció es dona per mitjà de l'addició d'una diferència. Així, el gènere constitueix un concepte determinable en potència que està quiditativament inclòs en l'essència, mentre que la diferència és un concepte determinant en acte que s'adhereix extrínsecament al gènere. De la suma d'aquest determinable-gènere i d'aquest determinant-diferència s'obté l'espècie, que no es pot predicar d'una diferència sense un gènere ni d'un gènere sense una diferència. Per tant, un gènere indica una classe general de coses, a la qual afegim algunes diferències externes per arribar a les diverses espècies que la conformen; per

229. «Contra ista opponitur quod tunc ponerentur contradictoria, concedendo conceptum communem dictum in *quid* de Deo et creatura et negando Deum esse in genere; omnis enim conceptus dictus in *quid*, si est conceptus communis, vel est conceptus generis vel definitionis, alioquin erunt plura praedicata quam docuit Aristoteles I *Topicorum*» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 120 [Vat. IV, 212]); «Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium» (THOMAS AQUINAS, *SumCGen* I, c. 32).

230. «Contra: tunc ens esset genus. Probatio consequentiae: quod proprie praedicatur de multis, praedicatur de eis secundum rationem alicuius universalis de numero quinque universalium. Si ergo ens est huiusmodi, ergo praedicatur secundum rationem universalis. Non differentiae, quia non praedicatur in quale; nec proprii, nec accidentis, quia sunt extra essentiam illius de quo praedicantur. Ergo ut genus» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 50 [OPh III, 308]).

exemple, afegim la diferència *racional* al gènere *animal* per arribar a l'espècie *home*; o bé la diferència *irracional* per arribar a l'espècie *gat*.²³¹

Ara, si apliquem aquest model de gènere a la divisió de l'ésser en les categories, inferim que la contracció o divisió de l'ésser es dona gràcies a l'addició de diferències externes, que cauen fora de l'essència de l'ésser. El problema d'aquesta aplicació rau en l'estatut ontològic de la diferència: si aquesta és un ésser, el concepte determinable-gènere (sc. ésser) estaria contingut en el seu determinant (sc. diferència), de tal manera que es produiria un doble ésser (sc. en el gènere i en la diferència). A més, aquesta conclusió convertiria Déu i la criatura, i la resta de les determinacions disjuntives de l'ésser, en dos espècies d'un mateix gènere (sc. ésser), cosa que posaria en perill la simplicitat del primer.²³² En aquesta línia, Aristòtil afirmà que l'ésser no és un gènere perquè les diferències necessàries per explicar els diversos tipus d'éssers serien elles mateixes éssers, de tal manera que afirmariem que l'ésser es contrau per l'ésser, la qual cosa és absurda.²³³ És a dir, per a Aristòtil, no és possible que l'ésser sigui un únic gènere perquè la diferència de qualsevol gènere ha de contenir ésser. I, d'altra banda, res no es troba fora de l'ésser. Així doncs, l'addició que encarna la diferència, què és?²³⁴

231. En aquest sentit, observem que Pere Hispà definí el gènere de Porfiri amb les següents paraules: «Et sic diffinitur: genus est quod praedicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid [...] Ille enim modus qui dicitur in quid reperitur in quolibet predicamento, cum quodlibet genus et quelibet species predicentur in quid de suis inferioribus» (PETRUS HISPANUS, *Summule Logicales*, p. 17, lín. 22-25 i p. 140, lín. 15-18).

Pel concepte de gènere i diferència en Duns Escot, cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 105-107, 135-142 i 209 (Vat. IV, 200-202, 220-224 i 275); *Ord.* I, d. 2, n. 407-408 (Vat. II, 358); *Ord.* I, d. 3, n. 159-160 (Vat. III, 97-99); *Lect.* I, d. 8, n. 25, 102-103, 118 i 189 (Vat. XVII, 34-35, 44-45, 68-69) i *Lect.* I, d. 3, n. 121-122 (Vat. XVI, 270-272).

232. «Tertio quaero utrum cum simplicitate divina stet quod Deus, vel aliquid formaliter dictum de Deo, sit in genere. Quod sic: Quia Deus formaliter est ens, ens autem dicitur conceptum dictum de Deo in *quid* —et iste conceptus non est proprius Deo, sed communis sibi et creaturae, sicut dictum est distinctione 3 [cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 26-45]; ergo oportet quod ad hoc quod fiat proprius, quod determinetur per aliquem conceptum determinantem; ille *determinans* se habet ad conceptus entis sicut conceptus *qualis* ad conceptum *quid*, et per consequens ut conceptus differentiae ad conceptum generis» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 137 [Vat. IV, 221-222]).

233. «Non est autem possibile genus existentium unum esse neque unum neque ens. Nam necesse differentias cuiuslibet generis et esse et unam esse quamlibet, impossibile autem predicari aut species (generis de propriis) differentiis aut genus sine suis speciebus, quare si unum genus aut ens, nulla differentia nec unum nec ens erit» (ARISTOTELES, *Met.* III, 998b 22-27). Cf. ARISTOTELES, *AnalPost.* II, 92b 14. Aquest argument també l'emprà Tomàs d'Aquino per negar la naturalesa genèrica de l'ésser (cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* III, lect. 8, n. 433, p. 121b-122a).

234. «Item, omne commune indeterminatum descendit in inferiora per aliquid additum sibi contrahens ipsum, sicut genus per differentias, species per principia individuantia; sed enti non potest fieri talis additio contrahens. Probatio: quia illud additum esset ens vel non-ens. Si sic, igitur substantia, quae includit illud additum, esset ens bis, et sic esset nugatio dicere *substantiam tantum*. Si vero non sit ens, tunc non descendit ens in substantiam per aliquid sed per non-ens, et etiam illud non-ens esset de ratione substantiae quod descenderet in eam, et sic quaererem sicut prius et esset processus in infinitum» (DUNS SCOTUS *QqAnima*, q. 21, n. 30 [OPh V, 220-221]).

Duns Escot no segueix l'argumentació aristotèlica per resoldre el problema de la diferència, car, en lloc de parlar d'addicions, afirma que a l'ésser no se li afegeix res quan es concreta o contrau en els seus inferiors (*inferiora*) —la substància i els accidents, o l'ésser infinit i l'ésser finit—, sinó que s'hi concreta *completament*.²³⁵ Aquesta afirmació depèn de la distinció escotista entre un concepte universal conegut com una categoria o un predicable (*praedicatum transcendens*), i un concepte universal concebut en termes de transcendentalitat (*universalia transcendentia*), que són dos predicables transcendentals que s'afegirien als cinc predicables de Porfiri. Així, Duns Escot distingeix dos tipus d'universals, un que es predica *in quale*, com la unitat, i un altre *in quid*, com l'ésser. En altres paraules, afirma l'existència de predicats transcendentals unívocs que no pertanyen a cap categoria i que, per tant, es troben més enllà del gènere.²³⁶ Així, al contrari que Tomàs d'Aquino, el Doctor Subtil nega que l'extensió de la univocitat de l'ésser es limiti als cinc predicables de Porfiri, els quals no tenen res a veure amb la predicació *in quid* i *in quale* que acabem de descriure. De fet, els predicables són els universals que es troben en l'ordre predicatiu o categorial, que difereix de l'ordre o predicació unívoca i transcendental. Rere aquesta predicació categorial, hom pot postular un *universale transcendens* que no pertanyi a cap categoria, és a dir, el concepte unívoc d'ésser. Aquest concepte, a pesar de ser predicat *in quid* o unívocament, no és un element categorial o accidental, sinó que és un universal que transcendeix totes les categories i gèneres. De fet, si consideréssim el concepte d'ésser com un element accidental i, per tant, predicat denominativament, cauríem en una redundància o *nugatio*. En una expressió com 'un home alt', l'ésser hi seria present dues vegades, a saber: en la categoria de substància (*home*) i en la categoria d'accident (*alt*).

235. Observem que Duns Escot sempre considera l'ésser en referència als seus inferiors (*inferiora*), que són les seves concrecions, i no com quelcom autosuficient; en altres paraules, no el comprèn en la seva quiditat abstracta, sinó en la mesura que es troba en l'ordre de la realitat concreta.

236. «Ergo implicite in istis docuit aliquod praedicatum transcendens dici in *quid*, et non esse genus nec definitionem —et alia praedicata transcendentia dici in *quale* (ut verum), et tamen non esse propria nec accidentia secundum quod ista universalia competunt speciebus aliquorum generum [...] Docuit etiam idem, aliquo modo, IV *Topicorum* in fine: 'Si sequitur' —inquit— 'aliquid semper et non convertitur, difficile est separare quod non sit genus'. Et subdit postea: 'Uti ut genere eo quod semper est consequens, cum non convertatur', quasi dicat, hoc expedit opponenti; et subdit: 'altero autem alteram partem dante, non in omnibus est obedire', quasi dicat, hoc expedit respondenti, non concedere omne consequens non convertibile esse praedicatum ut genus, et si non loqueretur de praedicato dicto in *quid*, non haberet apparentiam illud quod docet, opponentem uti tali ut genere. Ergo innuit ibi quod aliquod est praedicatum commune dictum in *quid*, quod non est genus. Et quod loquatur de praedicatione in *quid*, videtur per exempla sua, 'tranquillitas est quies'. Praedicatio enim in abstractis, non est praedicatio in *quale* vel denominativa» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 126-127 [Vat. IV, 216]), i, igualment, «Ad hoc respondeo: Porphyrius ordinat librum suum ad *Praedicamenta* Aristotelis, sicut dicit in prooemio; loquitur ergo de illis universalibus quae aliquo modo inveniuntur in ordine praedicamentali. Praeter autem illud potest poni universale transcendens quod ad nullum praedicamentum pertinet, et duo universalia transcendentia: unum quod dicitur in *quid*, ens scilicet; aliud in *quale*, ut unum, etc.» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 51 [OPh III, 308]).

Conseqüentment, Duns Escot nega la naturalesa genèrica de l'ésser basant-se amb la teoria de la predicació: l'ésser, al contrari que el gènere, es predica per identitat de les seves pròpies diferències i no formalment. D'aquesta manera, les *differentiae* de l'ésser poden considerar-se com a essències, respecte de les quals l'ésser és formalment comú. Aquesta comunitat formal és suficient per identificar les diferències com a éssers, independentment de si es conceben en si mateixes o com a denominatives.²³⁷ Aquest fenomen no es dona en les diferències d'un gènere, com *racional* i *irracional*, que no es poden considerar *animals*; en altres paraules, un gènere no es predica quiditativament o *in quid* de les seves diferències, car no s'estableix en la definició de la diferència.

Ara bé, si tornem a la posició tradicional, observem que un concepte indeterminat, a més de poder concretar-se en els seus inferiors per mitjà de l'addició de quelcom com ho fa un gènere, també es pot contraure com les espècies es contrauen vers els seus individus.²³⁸ Duns Escot considera l'espècie com la realitat quiditativa completa de l'individu, és a dir, la totalitat d'ésser dels individus que conté. Així, mentre la diferència s'afegeix al gènere i aleshores en resulta l'espècie, a l'espècie (*species specialissima*) no se li afegeix res per concretar-se en els seus individus. En altres paraules, la diferència individual, tot i ser una realitat formalment distinta, no aporta res a l'espècie pel que fa a la quiditat, i ella descendeix vers els seus inferiors com un tot.

Si apliquem aquest segon model de les espècies al concepte d'ésser, en resulta que l'ésser descendiria completament vers la substància i l'accident, o vers Déu i les criatures, perquè no hi ha res en tots ells que no sigui ésser i, per tant, que se li pugui afegir. Conseqüentment, la diferenciació de l'ésser vers les categories seria immediata. La conclusió d'aquesta solució, que Duns Escot exposa en les *QqMet* i en les *QqAnima*,²³⁹ és que l'ésser no és un gènere perquè «per

237. «Haec etiam communitas tam formalis quam identica, satis prohibet ens esse genus. Sufficit etiam communitas identica ad hoc quod illa, quibus est sic commune, proprie numerentur, quia numerus magis est ratione essentialium quam modum concipiendi; essentialis autem uno modo conceptis est ens commune formaliter» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 61 [OPh III, 313]). Aquest passatge fa referència explícita a la doctrina de la doble primàcia de l'ésser (de comunitat i de virtualitat) que hem vist més amunt (cf. § 2.3.2, e).

238. Per a l'exposició del caràcter no genèric de l'ésser a partir del model de les espècies, cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 120-127 (Vat. IV, 212-216); *Lect.* I, d. 8, n. 119-122 (Vat. XVII, 42-43), i *QqAnima*, q. 21, n. 29-34 (OPh V, 220-223). Vegeu també DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 152-166, (Vat. III, 94-103) i *Lect.* I, d. 3, n. 105-108 i 110-120 (Vat. XVI, 264-270).

239. «Ad aliud de descensu indeterminati in inferiora, dicendum quod duplex est indeterminatum. Unum quod descendit in inferiora per aliquid additum, et tale dicit totum quod quod inferius, tamen per modum partis determinabilis ut genus, vel per modum partis determinantis ut differentia —et tale non est ipsum ens. Aliud est commune indeterminatum, quod dicit totum illud quod inferiora per modum totius nec expectat terminari per aliud —ut species respectu individuorum, duo enim individua se totis in specie conveniunt et numero differunt—, et tale commune non descendit in inferiora per aliquid additum. Sic autem ens est commune ad Deum et decem praedicamenta, ad substantiam et accidens: nihil enim est in substantia et accidente quod non sit ens, et ideo statim seipso sine addito est substantia vel accidens; non igitur reducitur ad praedicabile generis vel differentiae, sed speciei specialissimae» (DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 35 [OPh V, 223]); «Aliter potest dici quod sicut duo individua se totis differunt numero

nullum additum descendit in haec»²⁴⁰ (sc. als seus inferiors). Tanmateix, observem que Duns Escot no identifica el concepte d'ésser amb una espècie, ja que no comparteixen extensió ni són igualment universals o generals,²⁴¹ sinó que només pren el model d'individualització de les espècies per explicar que l'ésser es contrau vers els seus objectes com un tot.²⁴²

Ara bé, l'explicació del caràcter no genèric de l'ésser a partir del mode que tenen les espècies de relacionar-se amb els seus individus o *inferiora* contradiu una tesi escotista fonamental: l'ésser, a diferència del gènere, no és una realitat potencial que perfeccioni els seus objectes possibles. És a dir, mentre la realitat de les *species* és potencial respecte de la realitat de la diferència individual, que és formalment distinta de l'espècie, l'ésser i la seva diferència contractant no mantenen una distinció formal —que és la distinció mínima requerida per fonamentar els conceptes de gènere i de diferència.²⁴³ El concepte de gènere es pren d'una realitat (*realitas*) que constitueix un concepte potencial respecte de la perfecció de la realitat en la qual es contrau el gènere; aquesta realitat és formalment distinta de la realitat de la qual es pren el concepte de diferència.²⁴⁴ Sense aquesta distinció, de fet, el gènere expressaria la realitat completa

et se totis sunt unum in specie (nec est aliquid reale in altero nisi natura speciei), sic hic de generibus sub ente» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 56 [OPh III, 309]). Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 50-56 (OPh III, 308-310); *Lect.* I, d. 3, n. 123 (Vat. XVI, 272-273) i d. 8, n. 119-122 (Vat. XVII, 42-43); *Ord.* I, d. 8, n. 120-127 (Vat. IV, 212-216), i *Coll.* q. 4, p. 39-48.

240. DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 26 (OPh III, 300).

241. La generalitat d'un predicable o universal, és a dir, del gènere general (*generalissimum*), ve determinada per allò que es troba per sobre d'ell, tal com Duns Escot exposa en diversos passatges de la seva obra: «Sed tunc est aliud dubium, quomodo ponitur sapientia *transcendens* cum non sit communis omnibus entibus. Respondeo. Sicut de ratione *generalissimi* non est habere sub se plures species sed non habere aliud supraveniens genus (sicut hoc praedicamentum *quando* —quia non habet supraveniens genus— est *generalissimum*, licet paucas habeat species, vel nullas), ita transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur. Unde de ratione transcendentis est non habere praedicatum supraveniens nisi ens, sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 114 [Vat. IV, 206]). Cf. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 8, n. 108 (Vat. XVII, 37).

242. «Ens autem dicit totum quod substantia et quod homo, quia quidquis est ibi, est ens per se primo modo» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 56 [OPh III, 310]).

243. En la recerca d'estructures formals universalment vàlides, Duns Escot proposà la *distinctio formalis* o no identitat formal, que és una distinció extramental (o distinció real *secundum quid*) entre dues entitats o *realitates* formalment distintes (tals com acte i potència) que es donen i relacionen en una mateixa cosa o *res*. Aquesta distinció, que influí molt notablement tota la filosofia posterior, estableix el fonament ontològic del realisme moderat en epistemologia, perquè és menor que una distinció real i no es dona entre coses; però tampoc és una simple distinció de la raó, car es troba en la cosa, prèvia a qualsevol acte de l'intel·lecte. La distinció formal, d'alguna manera, va més enllà de la cosa mateixa, però s'origina en ella; i s'estableix entre el gènere i la diferència, entre les espècies i les diferències individuals o, també, entre els atributs divins o les perfeccions divines. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 105-107, 135 i 219 (Vat. IV, 200-202, 220, 275). Sobre la distinció formal en la doctrina escotista, cf. WOLTER, A. B. (1965) i GRAJEWSKI, M. J. (1944).

244. «Secundam partem minoris probro, quia genus sumitur ab aliqua realitate quae secundum se est potentialis ad realitatem a qua accipitur differentia; nullum infinitum est potentiale ad aliquid, ut patet ex dictis in quaestione praecedente. Probatio ista stat in compositione speciei et potentialitate generis, sed utraque removetur a Deo, propter infinitatem» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 103 [Vat. IV, 200]); «Ista

de les espècies, de manera que la definició d'espècie s'obtidria exclusivament del gènere i no del gènere *i* de la diferència. De fet, el gènere i la diferència específica, com també la naturalesa específica i la seva diferència individual, tot i ser formalment distintes, són idèntiques en una cosa. Així, si l'ésser fos formalment distint de la seva diferència, és a dir, si es concretés per mitjà d'una realitat formalment distinta, seria potencial a la perfecció d'aquesta realitat, tal com ho és l'espècie respecte de la realitat que se li afegeix en contraure's vers els seus inferiors. Aquesta idea faria incompatible l'ésser amb la infinitud, per exemple, i impossibilitaria la seva comunitat respecte de tot allò que *és*.²⁴⁵ Però Duns Escot afirma tot el contrari, a saber: l'ésser no es pot contraure per mitjà de cap realitat afegida, de manera que la distinció entre la seva realitat i la seva diferència específica és mínima. De fet, el concepte unívoc d'ésser no es construeix o elabora a partir de cap realitat que sigui potencial i, per tant, no és el concepte de cap gènere.²⁴⁶ Així, l'escotisme nega la potencialitat de l'ésser, que és l'element del gènere que el limitaria a la categoria i al finit. Amb aquesta conclusió, Duns Escot separa el concepte d'univocitat del concepte de potencialitat, que tradicionalment havia definit al gènere, i aplica la univocitat al concepte d'ésser.²⁴⁷

Amb tot, el model de les espècies no és vàlid per explicar la naturalesa no genèrica de l'ésser ni la seva determinació i diferenciació. I no ho és per dos motius:²⁴⁸ 1) perquè la diferència específica és formalment distinta de l'espècie i 2) perquè la diferència específica sempre afegeix una realitat o formalitat a l'espècie. Per això, Duns Escot, ara en el seu comentari a les *Sentències*, proposa una tercera solució: la doctrina dels modes intrínsecs de l'ésser.²⁴⁹ Segons aquesta doctrina, la distinció entre l'ésser i les diferències contractants és aquella que s'estableix entre una realitat o forma i els seus modes o graus intrínsecs. Aquesta distinció és menor que la distinció formal que es dona entre les realitats dels conceptes de gènere i diferència.²⁵⁰ Els modes intrínsecs

compositio realitatum —potentialis et actualis— minima est, quae sufficit ad rationem generis et differentiae, et ista non stat cum hoc quod quaelibet realitas in aliquo sit infinita: realitas enim si esset de se infinita, quantumcumque praecise sumpta, non esset in potentia ad aliquam realitatem; ergo cum in Deo quaecumque realitas essentialis sit formaliter infinita, nulla est a qua formaliter possit accipi ratio generis (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 107 [Vat. IV, 201]).

245. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 101-103 (Vat. IV, 199-200) i *Lect.* I, d. 8, n. 106 i 125 (Vat. VII, 36 i 44).

246. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, n. 96-111 i n. 136-142 (Vat. IV, 198-204 i 221-224).

247. Per a aquesta exposició, hem tingut especialment en compte l'article de DUMONT, S. D. (1998a).

248. Cf. DUMONT, S. D. (1987: 13) i (1988: 189)

249. Cf. DUNS SCOTUS, *Lect.*, I, d. 3, n. 105-123 (Vat. XVI, 264-272) i d. 8, n. 119-122 (Vat. XVII, 42-43).

250. «Requiritur ergo distinctio inter illud a quo accipitur conceptus communis [*sic* entis] et inter illud a quo accipitur conceptus proprius, non ut distinctio realitatis et realitatis, sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci eiusdem, quae distinctio sufficit ad habendum conceptum perfectum vel imperfectum de eodem, quorum imperfectus sit communis et perfectus sit proprius. Sed conceptus generis et differentiae requirunt distinctionem realitatum, non tantum eiusdem realitatis perfecte et imperfecte conceptae» (DUNS

són un tipus de realitat, però no el tipus de realitat de la qual es deriva un gènere o una diferència específica.²⁵¹ Per aquest motiu, l'explicació dels modes intrínsecs, que implica una reconsideració del concepte de diferència, és irreconciliable amb el model de les espècies.

g. Els modes intrínsecs: *finitum* i *infinitem*²⁵²

La distinció entre una realitat i els seus modes intrínsecs es manifesta en la relació entre qualsevol forma accidental i els seus graus d'intenció i remissió; de fet, es basa en el model categorial o teoria medieval de la *intensio* i *remissio* de les formes accidentals. Per mitjà d'aquest mode, cada qualitat o forma accidental —com el color o la calor— té una determinada *latitudo* (latitud), dins la qual pot créixer o decreïxer sense canviar l'essència de la forma en qüestió.²⁵³ Per exemple, la forma *blanc* té uns graus d'intensitat o de perfecció que li són propis i que constitueixen diferències reals, però cap d'ells no constitueix una qualitat distinta de la blancor ni de l'espècie de blancor. Aquests graus d'intensitat, que formen els diversos tipus de blanc, diferencien o qualifiquen la realitat de blancor (que és el gènere), però no ho fan com ho fa la diferència específica respecte del gènere, perquè no són realitats que perfeccionin la realitat d'un gènere.²⁵⁴ Així, mentre podem concebre un gènere sense les seves diferències, la qualitat de blanc no es pot

SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 139 [Vat. IV, 222-223]). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 138-140 (Vat. IV, 222-223).

251. Cf. SHIRCEL, C. (1942: 144, nota 24).

252 Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 136-150 (Vat. IV, 221-227). Tanmateix, Duns Escot avança la distinció entre l'ésser i els seus modes intrínsecs (*modus essendi*) en les obres lògiques, on proposa la divisió entre la *ratio essendi* i la *ratio substandi*.

253. «Intensio et remissio dicunt proprium modum intrinsecum albedinis» (DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 8, n. 104 [Vat. XVII, 35] i *Ord. I*, d. 17, n. 28 [Vat. V, 150]). La diferència entre una realitat i el seu mode intrínsec o grau de perfecció es funda en la distinció modal, que és la distinció entre la realitat de la forma *blanca* i els diversos graus d'intensitat pels quals es presenta i que diferencien la *blancor*. La distinció formal i la distinció modal responen a exigències diferents dins de la teoria epistemològica de Duns Escot: mentre la distinció formal fa referència a les formalitats, que tenen menys realitat que un ens, la distinció modal constitueix només un grau, sense indicar cap realitat formal. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 100-109 i 138-143 (Vat. IV, 199-203 i 222-225). Sobre la doctrina escotista de la intenció i remissió de les formes accidentals, cf. CROSS, R. (1998: 171-192) i MÖHLE, H. (2007: 302-309). Sobre la noció escotista de la *formalitas* i dels modes intrínsecs, i la relació que mantenen entre si, cf. MÖHLE, H. (2007: *esp.* 55-58); GILSON, É. (1968) i HOERES, W. (1965a: *esp.* 172-174).

254. «Conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci eiusdem realitatis, quia tunc albedo posset esse genus, et gradus intrinseci albedinis possent esse differentiae specificae; illa autem per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, qui dicunt gradus intrinsecos ipsius; ergo ista contrahentia non possunt esse differentiae, nec cum contracto constituunt conceptum ita compositum sicut oportet conceptum speciei esse compositum, immo conceptus ex tali contracto et contrahente est simplicior quam possit esse conceptus speciei» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 108 [Vat. IV, 202-203]). Duns Escot també il·lustra aquesta qüestió amb l'exemple de la caritat: «Responsio: species dicit *quid*, species sub gradu 'quid-quantum virtute'; *quantum* non est differentia» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 17, n. 214, *Adnotatio* [Vat. V, 245]).

concebre pròpiament ni perfectament sense els seus graus intrínsecs.²⁵⁵ Amb tot, la distinció entre el blanc i els seus graus d'intensitat és menor que la distinció entre dues realitats. En resum, els modes intrínsecs constitueixen el concepte determinant o diferenciador que no s'obté d'una realitat diferent de la realitat des de la qual s'obté el concepte comú o determinable, sinó que es pren d'un mode intrínsec d'aquesta mateixa realitat.²⁵⁶

Duns Escot aplica aquesta distinció entre una realitat i els seus modes intrínsecs o graus de perfecció al nivell transcendent de l'ésser i de les seves propietats contractes i, més específicament, en la concreció de l'ésser en Déu i en les criatures. I és que l'ésser, en la seva absoluta indeterminació i transcendència ontològica, en el seu grau d'abstracció més alt, mostra una determinació distinta: l'ésser finit i l'ésser infinit.²⁵⁷ La finitud i la infinitud són propietats transcendents disjuntives de l'ésser, tal com ho són les parelles de contraris necessari-possible o acte-potència, que ja hem vist.²⁵⁸ Tanmateix, la finitud i la infinitud constitueixen les primeres i radicals propietats de l'ésser, de manera que són la parella de *passiones disiunctae* que conté totes les altres propietats d'aquestes característiques. En altres paraules, la realitat metafísica de l'ésser inclou la finitud i la infinitud com a propietats transcendents abans de qualsevol determinació existencial particular, de tal manera que la distinció finitud-infinitud és anterior a la divisió categorial de l'ésser. No obstant això, cal no confondre les *passiones* o transcendents disjuntius amb les *passiones* convertibles i extrínseques de l'ésser (sc. unitat, veritat, etc.).

Doncs bé, el Doctor Subtil explica la relació del concepte d'ésser amb aquestes determinacions disjuntives (finitud i infinitud) aplicant la distinció entre una forma i els seus

255. «Differentiae autem non dicunt modum intrinsecum realitatis alicuius generis, quia in quocumque gradu intelligatur animalitas, non propter hoc intelligitur rationalitas vel irrationalitas esse modus intrinsecus animalitatis, sed adhuc intelligitur animalitas in tali gradu ut perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 136 [Vat. III, 221]).

256. Cf. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 122-123 (Vat. XVI, 272-273).

257. «Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet *finitum*, est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus. Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 113 [Vat. IV, 205-206]), de manera que tot allò que és comú a Déu i a la criatura convé a l'ésser comú atès que és indiferent del finit i de l'infinit.

258. «Ens non tantum habet *passiones simplices convertibiles* —sicut unum, verum et bonum—, sed habet aliquas *passiones ubi opposita distinguuntur contra se*, sicut necesse vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi. [...] Ita *passiones disiunctae* sunt transcendentes, et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus: et tamen unum membrum illius disiuncti formaliter est speciale, non conveniens nisi uni enti; sicut necesse-esse in ista divione 'necesse-esse vel possibile-esse', et infinitum in ista divisione 'finitum vel infinitum', et sic de aliis» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 115 [Vat. IV, 206-207]); «Sic etiam *passiones disiunctae* conveniunt enti secundum indifferentiam suam quam habet secundum se ad finitum et infinitum, in quantum circumloquuntur aliquid commune quod consequitur ens (ut necesse-esse vel possibile), licet non alterum» (DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 8, n. 109 [Vat. XVII, 37]).

modes intrínsecs. En el sistema escotista, la finitud i la infinitud són dos modes intrínsecs o graus fonamentals propis del concepte d'ésser i dels seus atributs²⁵⁹ —en lloc de ser dos accidents o diferències específiques de l'ésser.²⁶⁰ Aquests modes, com també la resta de transcendentals disjuntius, només determinen el grau de perfecció de l'ésser, però no afegeixen ni n'alteren la indeterminació i imperfecció —al contrari del que fa la diferència respecte del gènere. La finitud i la infinitud no modifiquen l'ésser extrínsecament per mitjà de l'addició d'una altra realitat perfectiva o de contingut formal nou,²⁶¹ sinó que preserven la seva absoluta indeterminació ontològica. Conseqüentment, l'ésser no és potencial als seus modes intrínsecs i, per tant, no es redueix a un gènere —que, com hem vist, descendeix vers els seus inferiors amb l'addició de la realitat perfectiva de la diferència.²⁶²

Els modes intrínsecs d'una naturalesa són les seves possibles determinacions o qualificacions intrínseques, de manera que l'ésser i la finitud-infinitud no constitueixen dues realitats diferents. Ara bé, en la mesura que la noció d'ésser s'aplica indiferentment i indeterminadament a totes les coses que són, també s'aplica així a tots els seus modes intrínsecs. D'aquesta manera, el concepte d'ésser també és indiferent respecte de la finitud i a la infinitud —divisió prèvia a la divisió categorial—,²⁶³ la qual cosa el distingeix novament del gènere perquè cap gènere no és indiferent dels seus modes intrínsecs.²⁶⁴ De fet, hem vist que l'ésser és un concepte simple i distint respecte de l'ésser finit i de l'ésser infinit, car podem saber que quelcom és un ésser sense saber si és finit o infinit. A causa d'aquesta indiferència i independència del

259. «Illa autem per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, qui dicunt gradus intrinsecos ipsius; ergo ista contrahentia non possunt esse differentiae» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 108 [Vat. IV, 202-203]).

Sobre la relació entre l'ésser i els seus modes intrínsecs, cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 138, 140 i 142 (Vat. IV, 222-224). Sobre la finitud i la infinitud com a modes intrínsecs o graus propis de l'ésser, cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 5-6 (Alluntis, 164-247) i, també, WOLTER, A. B. (1978: 331-335).

260. «Quaelibet entitas habet intrinsecum sibi gradum suae perfectionis, in quo est finitum si est finitum et in quo infinitum si potest esse infinitum, et non per aliquid accidens sibi» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 2, n. 142 [Vat. II, 212]). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 58 (Vat. III, 40).

261. «Infinitas enim non destruit formalem rationem illius cui additur, quia in quocumque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen gradus est gradus illius perfectionis, non tollitur formalis ratio illius perfectionis propter istum gradum» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 192 [Vat. IV, 261]).

262. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 108 i *Adnotatio* (Vat. IV, 202-203).

263. «Primo sic: conceptus habens indifferentiam ad aliqua ad quae non potest conceptus generis esse indifferens, non potest esse conceptus generis; sed quidquid communiter dicitur de Deo et creatura, est indifferens ad finitum et infinitum, loquendo de essentialibus, vel saltem ad finitum et non finitum, loquendo de quibuscumque, quia relatio divina non est finita; nullum genus potest esse indifferens ad finitum et infinitum, ergo etc.» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 101 [Vat. IV, 199-200]).

264. «Ex praedictis patet quod ens contrahitur ad Deum et creaturam per infinitum et finitum, non tamen sequitur quod ens sit genus, quia minus distat hoc contrahens a contrahibili quam differentia a genere, quia contrahens, ut infinitum, sive finitum, non dicit nisi intrinsecum gradum, sive modum entitatis; differentia autem non sic, sed dicit aliam realitatem a realitate generis, ad quam realitas generis est in potentia, ut actuetur» (DUNS SCOTUS, *RepPar. I*, d. 8 n. 18 [Vivès XXII, 172]).

concepte d'ésser pel que fa a les seves determinacions («sed est de se indifferens ad finitum et infinitum»)²⁶⁵, tot allò que s'atribueix comunament a l'ésser finit i a l'ésser infinit convé a l'ésser com a tal.

Observem que Duns Escot aplica aquesta conclusió a tots els predicats que són comuns a Déu i a les criatures. Aquests predicats pertanyen a l'ésser en un moment previ a la seva divisió en les categories, moment precategoryal en el qual l'ésser és indiferent i comú a allò que és finit i a allò que és infinit. En aquest moment, un únic concepte d'ésser s'empra per descriure una qualitat infinita o divina i una qualitat finita o creada, i esdevé així un concepte lògic, universal i neutre; és a dir, l'ésser esdevé aplicable unívocament o en un sol sentit a tot allò que és. Duns Escot, en considerar l'ésser en el seu darrer i últim grau d'abstracció, proveeix la metafísica d'un sol objecte.

Amb aquesta proposta, Duns Escot diferencia tres conceptes: 1) un concepte comú i unívoc d'ésser, 2) un concepte d'ésser infinit propi de Déu i 3) un concepte d'ésser propi de les criatures. Ara bé, el concepte d'ésser comú (1) no fa referència a una realitat comuna entre l'ésser infinit i l'ésser finit o Déu i la criatura (2 i 3), ja que aquests últims corresponen a dues realitats radicalment diverses (*realiter primo diversa*). Aquestes dues realitats es corresponen amb dos conceptes *in quale* o propietats disjuntives d'ésser (sc. infinitud i finitud), però comparteixen la mateixa noció comuna: l'ésser comú (1), que es predica unívocament d'ambdues.²⁶⁶ Tanmateix, aquestes dues realitats es conceben en aquest concepte comú d'ésser de manera imperfecta. L'ésser unívoc, tot i ser irreductiblement simple i comú, és absolutament determinable i està íntimament connectat amb l'ésser concret de les coses reals. En aquest sentit, només podem concebre l'ésser de manera perfecta i adequada quan el seu concepte implica un dels dos modes intrínsecs indicats (sc. la finitud o la infinitud).²⁶⁷ Així, mentre el concepte unívoc d'ésser, en la mesura que és indiferent de la diversitat real dels objectes als quals s'aplica, concep la seva única realitat només de manera imperfecta; el concepte propi de l'ésser infinit (o Déu) concep la mateixa realitat perfectament i adequadament, ja que ho fa amb el seu mode intrínsec (sc. infinitud).²⁶⁸

265 Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 141 (Vat. IV, 224).

266. «Iste conceptus dictus de Deo et creatura in *quid* contrahitur per aliquos conceptus dicentes *quale* contrahentes, sed nec iste conceptus dictus in *quid* est conceptus generis, nec illis conceptus dicentes *quale* sunt conceptus differentiarum, quia iste conceptus *quiditativus* est communis ad finitum et infinitum, quae communitas non potest esse in conceptu generis, isti conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illum» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 136 [Vat. III, 221]). Cf. DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 8, n. 129 (Vat. XVII, 46).

267. D'altra banda, també s'ha afirmat que, en el sistema escotista, els modes intrínsecs de finitud i infinitud no es poden concebre sense l'ésser, ja que no presenten cap contingut formal en si mateixos. Cf. HONNEFELDER, L. (1979: 279), HOERES, W. (1965b: 284-287) i WOLTER, A. B. (1946: 25).

268. «Quando intelligitur aliqua realitas cum modo suo intrinseco, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo, sed tunc est conceptus imperfectus illius rei; potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus perfectus illius rei» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 138 [Vat. IV, 222]). Sobre el concepte unívoc d'ésser com a concepte imperfecte, cf. BARTH, T. (1942:

D'alguna manera, el concepte d'ésser i el concepte d'ésser infinit es copsen o aprehenen de la mateixa realitat, la qual es concep diferentment en cada un d'ells.²⁶⁹

Amb aquesta darrera idea, que permet distingir l'ésser comú de l'ésser infinit en termes de perfecció, observem com Duns Escot salva l'absoluta perfecció essencial de l'ésser infinit o Déu, com també la seva absoluta simplicitat, perquè evita reduir-lo a una mera espècie del gènere ésser —tal com succeiria si apliquéssim el model gènere-diferència.²⁷⁰ De fet, la importància del pensament escotista rau precisament en l'establiment d'una comunitat precategorial entre Déu i la criatura que recull el concepte d'ésser unívoc. Aquest ésser, absolutament determinable, no actua com un gènere, i els modes intrínsecs que el determinen no actuen com una diferència. Així, la tesi de la univocitat, juntament amb la conceptualització dels modes intrínsecs, permet explicar definitivament la naturalesa no genèrica de l'ésser i, amb ella, diluir el problema de la diferenciació de l'ésser. D'aquesta manera, la univocitat del concepte d'ésser també enclou una crítica a algunes tesis de la metafísica tradicional —aquí exemplificada per Tomàs d'Aquino i Enric de Gant— entorn la predicació relativa de l'ésser fonamentada en la relació de l'ésser finit respecte de l'Ésser en majúscules. Davant d'aquestes propostes, Duns Escot presenta la diversificació de l'ésser en els modes del finit i de l'infinit, distinció que no pressuposa cap relació de dependència o participació essencial.

318-319). A causa de la seva posterior importància, observem que en aquest darrer estudi es suggereix que Duns Escot va proposar dos tractaments del concepte d'ésser, un en termes lògics i un en termes metafísics, quelcom que ampliarem al llarg d'aquest capítol (cf. BARTH, T. [1942: 313-316]).

269. DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 8, n. 125 (Vat. XVII, 44-45).

270. «Ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 113 [Vat. IV, 206]).

2.3.3. L'ésser com a subjecte de la metafísica²⁷¹

Subiectum igitur primae scientiae
est communissimum.²⁷²

a. El subjecte primer de la metafísica

Per a Duns Escot, la metafísica és un hàbit intel·lectual o disposició de l'intel·lecte possible que l'home adquireix «ex naturali lumine intellectus, scilicet ex principiis cognitivis via sensus»;²⁷³ i la relació d'una ciència amb el seu subjecte adequat és la mateixa que s'estableix entre un hàbit intel·lectual i el seu objecte. Ara, el subjecte primer i adequat d'una ciència és el subjecte que conté virtualment tots els predicats que aquesta ciència considera. Igualment, l'extensió i unitat d'una ciència s'obté del subjecte que tracta, compost per un conjunt d'objectes raonadament ordenats entre si.²⁷⁴ Continuant amb aquesta definició, Duns Escot fa l'afirmació següent:

Quod de Deo non est metaphysica ut de subiecto primo. Quod probatur, quia praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem, in qua probentur omnia quae sunt communia illis specialibus; igitur praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem de ente, in qua tradatur cognitio passionum de ente, quae cognitio supponitur in scientiis specialibus; si igitur aliqua est de Deo, praeter illam est aliqua de ente naturaliter scita in quantum ens.²⁷⁵

En aquest passatge, a més de negar Déu com a subjecte primer de la metafísica, Duns Escot afirma que aquesta és la ciència comuna que tendeix al coneixement dels primers principis, que són comuns a totes les ciències especials. D'aquesta manera identifica el subjecte de la metafísica, que coneixem abans de tota ciència particular, amb el primer subjecte de totes les ciències, és a dir, amb el subjecte que determina els seus dominis respectius.²⁷⁶ Però, quin és el primer subjecte de la metafísica? En la mesura que ha de ser l'objecte més universal de tots, en el pròleg a les

271. La qüestió del subjecte de la metafísica en Duns Escot i en l'escotisme té un abast que excedeix el motiu d'aquesta tesi. Tanmateix, per la seva rellevància en la història de la filosofia i en les implicacions de la tesi de la univocitat, en farem una breu exposició. Cal assenyalar que en aquesta qüestió entren en joc altres obres del corpus escotista, com és l'obra *De cognitione Dei*, de la qual no ens ocuparem. Per a estudis complets sobre aquesta qüestió, sobre els quals hem basat l'exposició que segueix, cf. WOOD, R. (2013), FORLIVESI, M. (2009), ZIMMERMANN, A. (1998: 294-312); HONNEFELDER, L. (1979: 99-112), GILSON, É. (1948). Per a una exposició general de la metafísica de Duns Escot, cf. KING, P. (2003).

272. DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, n. 70 (OPh III, 39).

273. DUNS SCOTUS, *QqMet.* VI, q. 1, n. 45 (OPh IV, 18).

274. «De secundo dico quod ratio primi obiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus. Quod probo sic: primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentiam propositionis totius; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus» (DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 142 [Vat. III, 96]).

275. DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 193 [Vat. III, 129-130]).

276. «Secundo nota quod subiectum primae scientiae simul praecognoscitur: *quid* dicitur per nomen et *si est* et *quid est*. Quia nulla scientia de suo subiecto primo quaerit *si est* vel *quid est*, ergo vel omnino non est quaeribile, vel tantum in scientia priore; prima nulla est prior; ergo de eius primo subiecto nullo modo est quaeribile *si est* vel *quid est*» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 17 [Vat. III, 9]).

QqMet respon que són els *communissima*²⁷⁷ o primers conceptes de l'intel·lecte i, d'entre ells, el concepte més comú de tots: el concepte unívoc d'ésser.²⁷⁸ Aquest subjecte, a més de ser l'únic concepte comú a tots els intel·ligibles, com ja sabem, és un *conceptus simpliciter simplex, ergo ens*²⁷⁹ que transcendeix tots els ordres de la realitat i del coneixement.

L'ésser és el primer objecte *per se* de la metafísica i, com a tal, conté primàriament i virtualment el coneixement de totes les altres veritats de la ciència metafísica,²⁸⁰ respecte de les quals és independent. L'ésser, a més, és la noció més simple en l'ordre de la intel·ligibilitat, ja que no es pot definir; però també en termes de comunitat noètica, perquè es coneix sempre en un ordre de prioritat. Aquesta simplicitat i l'absoluta comunitat del concepte d'ésser el distingeixen del concepte de gènere, que es pot predicar sempre d'altres conceptes.

Ad hoc est ratio: illa, quae prima sunt ad intelligendum, sunt communissima, quia semper communius prius intelligimus, et non est processus in infinitum in intelligentibus hoc ante illud. Ergo illud, quod est primum intelligibile simpliciter, est communissimum simpliciter. Sed nullum est tale nisi ens, quia nullum decem generum est communissimum simpliciter, quia nullum praedicatur de alio genere. Ens ergo potest habere unum conceptum communem.²⁸¹

Amb tot, per a Duns Escot el subjecte de la metafísica és el concepte d'ésser en tant que ésser i les seves *passiones*, que són transcendentals com el mateix ésser —idea que, com hem vist, no es planteja en les *QqMet*. D'aquesta manera, la metafísica tracta de cada quiditat en tant

277. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet*. I, q. 1, n. 70 (OPh III, 39).

278. «Cuius necessitas ostendi potest sic: ex quo communissima primo intelliguntur —ut probatum per Avicennam—, sequitur quod alia specialiora non possunt cognosci nisi illa communia prius cognoscantur. Et non potest istorum communium cognitio tradi in aliqua scientia particulari, quia qua ratione in una, eadem ratione in alia [...], et ita idem multotiens inutiliter repeteretur, igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. Prol., n. 18 [OPh III, 8-9]). En aquest context, cal indicar que, per a Étienne Gilson, la identificació de l'ésser com a objecte adequat de l'intel·lecte humà ja implica afirmar-ne la seva univocitat, car estem afirmant que l'intel·lecte pot captar-lo per mitjà d'un únic acte i conèixer-lo amb el mateix sentit amb el qual és aprehès (cf. GILSON, É. [1927: 104]).

279. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 17 (Vat. III, 9).

280. «Dico quod illud est per se primum obiectum alicuius scientiae quod continet virtualiter notitiam omnium veritatum illius scientiae. Quod probo: quia in essentialiter ordinatis necesse est stare ad aliquod simpliciter primum. Sed cognoscibilia alicuius scientiae habent ordinem essentialem inter se in cognoscibilitate, quia conclusiones cognoscuntur ex principiis et principia tandem si sint immediata, cognoscuntur ex terminis, sicut dictum est. Terminus etiam praedictur principii cognoscitur ex ratione subiecti, quia principia communiter sunt per se secundo modo, ergo subiectum cadit in definitione praedicati, VII *Metaphysicae*. In isto igitur ordine tandem est devenire ad aliquod subiectum simplex quod est subiectum principii vel principiorum. Ex cuius notitia cognoscuntur omnia pertinentia ad essentiam et ipsum non cognoscitur ex aliis. Istud igitur recte dicitur scientiae primum subiectum, quia primo continet in se virtualiter notitiam pertinentium ad scientiam. Additur autem *primo* continere, quia, sicut illud quod non dependet ab alio sed alia ab ipso, est primum, ita illud dicitur primo continere quod non dependet ab aliis» (DUNS SCOTUS, *RepPar*. Prol., q. 1, n. 15-17 [Vivès XXII, 9]).

281. DUNS SCOTUS, *QqMet*. IV, q. 1, n. 32 (OPh III, 302).

que quidditat —i no en tant que quidditat d'una propietat accidental.²⁸² De fet, aquest ésser en tant que ésser, segons tot el que hem exposat, és unívoc, comú, neutre, indiferent respecte de Déu i de les criatures, i indeterminat —és a dir, sense les determinacions de les seves propietats o categories.

Després d'aquesta breu exposició introductòria del subjecte de la metafísica escotista, fem tres observacions:

1) En primer lloc, en aquesta resposta 'definitiva' al problema del subjecte de la metafísica, Duns Escot reprèn l'aproximació ontològica a la filosofia primera que Aristòtil exposa en el llibre IV de la seva *Metafísica*.²⁸³ Amb ella, el *magister* també adopta la concepció ontològica de la metafísica d'Avicenna, per a qui el subjecte de la metafísica és *unius rationis*.²⁸⁴ Mentre la teoria de l'analogia havia donat la primacia a l'ésser increat i a l'averroisme, la tesi de la univocitat descobreix una nova unitat del concepte d'ésser que permet, d'acord amb la proposta avicenniana, afirmar-lo com l'únic objecte de la metafísica. A més, aquest concepte d'ésser unívoc s'estén, gràcies a la *communitas entis in quid* que hem vist, tant a l'ésser creat com a l'ésser increat.²⁸⁵ D'aquesta manera, en la conceptualització escotista de la metafísica, l'ontologia passa al primer pla d'anàlisi, car la ciència de l'ésser és anterior al coneixement de Déu. És més, a partir de la unitat objectiva que estableix la univocitat del concepte d'ésser, la metafísica esdevé una ciència de l'*ens inquantum ens* i, així, es constitueix en una veritable ontologia que ha deixat de ser la consideració unitària de l'ésser i de Déu.

2) En segon lloc, observem com la primera concepció de l'enteniment i principi subjacent a tota predicació d'intel·ligibles s'identifica, en la proposta escotista, amb la condició de

282. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 9, n. 6 i 15 (OPh III, 166 i 169). En aquest sentit, cal veure com la metafísica no tracta dels subjectes i propietats propis de les ciències particulars: «Metaphysics does not include in itself the whole sphere of the sciences of real beings and does not eliminate the possibility that other theoretical exists» (FORLIVESI, M. [2009: 229]).

283. «Haec autem communissima pertinent ad considerationem metaphysicae secundum Philosophum in IV huius principio: 'Est scientia quaedam quae speculatur ens in quantum ens, et quae huic insunt secundum se', etc.» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* Prol., n. 17 [OPh III, 8]).

284. «De isto autem obiecto huius scientiae ostensum est prius quod haec scientia est circa transcendentia; ostensum est autem quod est circa altissimas causas. Quod autem istorum debeat poni proprium eius obiectum, variae sunt opiniones. Ideo de hoc quaeritur primo utrum proprium subiectum metaphysicae sit ens in quantum ens (sicut posuit Avicenna) vel Deus et Intelligentiae (sicut posuit Commentator Averroes)» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, *incip.* [OPh III, 15]); «Ad Commentatorem I *Physicorum*, dico quod Avicenna —cui contradixit Commentator— bene dixit, et Commentator male» (DUNS SCOTUS, *Ord.* Prol., n. 194 [Vat. I, 130]); «Ad aliud dicitur quod Deus non est subiectum primum in metaphysica. Et falsum dicit Commentator quod subiectum in metaphysica est substantia separata, quod probatur esse in scientia naturali [...]» (DUNS SCOTUS, *Lect.* Prol., n. 97 [Vat. XVI, 34-35]). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* Prol., n. 193-194 (Vat. I, 130-131).

285. «Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 27 [Vat. III, 18]).

possibilitat de la metafísica,²⁸⁶ que esdevé la ciència del primer conegut. De fet, com veurem tot seguit, la concepció escotista de la metafísica depèn tant de la naturalesa d'aquesta ciència com de la naturalesa del coneixement humà. En tot cas, aquesta identificació entre el *primer* concepte en l'ordre del coneixement i el *primer* terme regulador de la realitat constitueix un gran canvi en la concepció de la filosofia primera,²⁸⁷ perquè es converteix amb una crítica racional a l'abast de l'home. De la possibilitat de conèixer l'ésser *qua* ésser, en segueix la possibilitat d'afirmar la ciència metafísica com una ciència possible per a l'home. En altres paraules, si l'intel·lecte no conegués sota la *ratio* de l'ésser en comú, la metafísica no seria una ciència per a l'intel·lecte humà i tampoc seria una ciència més transcendental que la física.²⁸⁸ Ans al contrari, el concepte d'ésser, objecte adequat de l'enteniment humà, és més que una «quidditas rerum sensibilium», perquè inclou l'ésser infinit. De fet, veurem com l'afirmació d'un subjecte de la metafísica assolible per l'enteniment humà és també la condició de possibilitat del coneixement natural de l'ésser infinit o Déu.

3) En tercer lloc i d'acord amb els punts anteriors, notem que, en la mesura que el primer subjecte de la metafísica és el primer objecte conegut per l'enteniment humà, la metafísica esdevé la primera ciència coneguda amb distinció. Duns Escot, a partir del passatge d'obertura de la *Metafísica*,²⁸⁹ presenta la metafísica com la més digna i noble de les ciències, que tracta de les coses que són més conegudes (*maxime scibilia*), tant per la seva màxima certesa com per ser la condició de possibilitat de tot el coneixement. Les veritats de la metafísica, ciència que estudia la noció més comú i universal de totes (sc. l'ésser en tant que ésser), es coneixen abans que les altres i, sense elles, les altres coses no es poden conèixer.²⁹⁰ Així, el concepte d'ésser, en la mesura que

286. Aquesta observació sembla contradir la idea d'alguns autors que, a partir de la interpretació del pròleg de l'*Ordinatio* (cf. DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 90-92 [Vat. III, 54-57]), consideren que Duns Escot separa l'ésser en tant que objecte adequat de l'intel·lecte de l'ésser en tant que objecte de la metafísica (cf. FORLIVESI, M. [2009: 235]). Aquesta qüestió problematitza el tema del subjecte de la metafísica i la seva relació amb la teologia i les altres ciències, i posa en joc l'abast de la univocitat com a eina lògica. Per a algunes consideracions sobre la identificació medieval entre el subjecte de la primera filosofia amb el primer objecte de l'intel·lecte, cf. GORIS, W. (2008).

287. Sobre la transformació de la metafísica a finals de l'edat mitjana a partir de la identificació del subjecte de la metafísica amb el primer conegut, cf. GORIS, W. (2011).

288. «Praeterea, tertio, et relict quasi in idem cum secundo: quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est eius obiectum primum, vel continetur sub eius obiecto primo; ens ut ens est communius sensibili, per se intelligitur a nobis, alias metaphysica non esset magis scientia transcendens quam physica; igitur non potest aliquid esse primum obiectum intellectus nostri quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 117 [Vat. III, 72-73]).

289. «Omnes homines natura scire desiderant» (ARISTOTELES, *Met. I*, 980a 21).

290. «Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter: vel quia primo omnium sciuntur sine quibus non possunt alia sciri; vel quia sunt certissima cognoscibilia. Utroque autem modo considerat ista scientia maxime scibilia. Haec igitur est maxime scientia, et per consequens maxime desiderabilis. [...] Quoad primam sic: maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut ens in quantum ens, et quaecumque consequuntur ens in quantum ens [...] Secunda pars minoris probatur sic: certissima cognoscibilia sunt principia et causae, et tanto secundum se certiora quanto priora. Ex illis dependet tota certitudo posteriorum.

és el primer objecte de la metafísica, també és el primer objecte de totes les ciències particulars, disciplines que reben els seus principis de la primera ciència o metafísica. Per tant, al contrari del que postulava la tradició averroista, el concepte d'ésser esdevé el principi de principis, obscurament precomprens en el coneixement de tot ésser particular. Per aquest motiu, la metafísica esdevé un saber previ a qualsevol altre saber.

Ara convé afegir que, en les *QqMet*, Duns Escot indica que, en funció del criteri des del qual s'analitzi, la filosofia primera o metafísica es pot desdoblar. Així, si analitzem la naturalesa de la metafísica en tant que ciència, observem que parteix del coneixement de les primeres causes i dels darrers constituents essencials de les coses i que, mitjançant demostracions *propter quid*, configura una metafísica perfecta *in se* o considerada *a parte scibilium*, la qual accedeix a Déu immediatament.²⁹¹ Però si considerem la metafísica a partir de la naturalesa del coneixement humà, inferim que, en la mesura que el coneixement de l'ésser humà funciona per mitjà de l'abstracció de l'intel·ligible a partir del sensible —i no per mitjà de la intuïció—, la metafísica procedeix per demostracions *quia*, de manera que configura una metafísica *in nobis* o *ut a nobis scibilis*.²⁹² I és que Duns Escot afirma que l'ésser humà, en el seu estat present (*status iste*), no pot accedir a una *scientia in se* o *propter quid*, l'accés a la qual està restringit a un intel·lecte ideal i il·limitat, com el de Déu. De fet, en l'estat present de caiguts només podem assolir una *scientia quia*, que va dels efectes a les causes.

Ara, encara que ambdues metafísiques tenen el mateix subjecte en comú (sc. l'ésser en tant que ésser), en la metafísica *in nobis*, a diferència de la metafísica *in se*, el concepte d'ésser unívoc no s'estén fins a l'ésser infinit, car aquest ésser no es pot abstroure del sensible. Conseqüentment, la metafísica *in nobis*, a causa del límit del coneixement humà, té una extensió menor i limitada en comparació amb la de la metafísica *in se*. En aquest sentit, el coneixement natural de Déu que adquirim no és un coneixement directe i adequat, sinó que està mediat per les propietats disjuntives de l'ésser comú. En la metafísica *in nobis*, l'ésser infinit s'estableix a partir de l'experiència i d'una demostració particular i, per tant, *a posteriori* i de manera imperfecte. Aquesta limitació de les condicions del nostre coneixement, que no ens permeten seguir un procés demostratiu *propter quid*, la podem estendre a tot allò que la metafísica coneix. És per aquest motiu que, a diferència de les ciències particulars, la metafísica coneix sempre de manera confusa i mediata, això és, per mitjà del concepte d'ésser comú.

Haec autem scientia considerat huiusmodi principia et causas» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. Prol., n. 16-17 i 21 [OPh III, 8 i 10]). En aquest darrer passatge, Duns Escot recull dues de les aproximacions que Aristòtil presenta de la metafísica, que ell entén com la ciència que considera tant allò que és primerament conegut (sc. els *communissima*) com allò que és ontològicament primer (sc. les causes més altes).

291. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet*. Prol., n. 25-26 (OPh III, 12-13).

292. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet*. Prol., n. 27 (OPh III, 13) i I, q. 1, n. 121 (OPh III, 57) i n. 134-136 (OPh III, 61-63).

D'altra banda, la identificació del concepte d'ésser —unívoc i prioritari en termes noètics— amb el subjecte de la metafísica, implica la desconstrucció d'algunes concepcions entorn la metafísica pròpies del segle XIII, com les d'Albert el Gran o Tomàs d'Aquino. En el primer llibre de les *QqMet*, Duns Escot desglossa i critica algunes posicions tradicionals que conclouen que el subjecte de la metafísica són les substàncies separades. Aquesta afirmació s'explica només per tres motius: 1) perquè es concep l'ésser com un concepte anàleg i, per tant, se li assigna una unitat d'atribució;²⁹³ 2) perquè hom ha deduït la metafísica de la ciència divina, en lloc de distingir-la de la ciència universal o filosofia primera,²⁹⁴ o 3) perquè, en lloc de partir de la prioritat conceptual de l'ésser, s'ha considerat allò que és anterior segons una prioritat causal.²⁹⁵ En tot cas, en la tradició aristotèlica precedent, l'ésser era el subjecte comú de la metafísica i Déu o les substàncies separades n'eren l'objecte eminent, quelcom que conduïa a una doble articulació de la metafísica: ontològica i teològica. Més endavant ens ocuparem de la solució escotista a aquesta qüestió.

Ara bé, a pesar de les discrepàncies manifestes amb la tradició precedent, Duns Escot sembla admetre que, en el fons, tots els filòsofs fan ús d'un concepte comú i unívoc a Déu i a criatures:

Praeterea, omnes magistri et theologi videntur uti conceptu communi Deo et creaturae, licet contradicant verbo quando applicant, nam in hoc conveniunt omnes quod accipiunt conceptus metaphysicales et removendo illud quod est imperfectionis in creaturis, attribuunt Deo quod est perfectionis, ut bonitatem, veritatem et sapientiam.²⁹⁶

I, encara més: «Hoc etiam Magistri tractantes de Deo, et de his, quae cognoscuntur de Deo, observant univocationem entis in modo dicendi, licet voce hoc negant».²⁹⁷ De manera que, inclús Tomàs d'Aquino o Enric de Gant haurien reconegut la univocitat, tot i que no l'anomenaren així.

Així, malgrat la conveniència o acord en un únic i unívoc *conceptus metaphysicus* que estructura la metafísica, els filòsofs es contradiuen o discrepen (*contradicant*) respecte de la seva denominació. Ara bé, fins i tot quan postulen l'analogia com a mètode d'accés al coneixement de

293. «Si vero dicatur quod sit una scientia de illis separatis propter unitatem attributionis, igitur primum erit per se subiectum, vel igitur non magis in speciali de Intelligentiis quam de corporalibus —nisi forte quia sunt nobiliora entia, et immediatius attribuuntur ad primum» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. I, q. 1, n. 127 [OPh III, 59]).

294. «Ita attribuuntur omnia entia in speciali ad primum, sicut in universali, sub ratione entis; ergo illa scientia una est de omnibus, et in universali et in particulari. Conformatur: quia Deus qui habet metaphysicam propter quid, ita per essentiam suam cognoscit omnia in particulari sicut in universali» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. I, q. 1, n. 138 [OPh III, 64]).

295. «Ad primam rationem istius dubitationis dicendum est quod illa consideratio, qua considerantur entia in se, prior est prioritate originis [...], sed non prioritate intentionis. Et primum subiectum positus cuius cognitio principaliter intenditur; vel ad quod, ut ad principium, tota aggregatio multarum cognitionum principaliter ordinatur» (DUNS SCOTUS, *QqMet*. I, q. 1, n. 140 [OPh III, 64]).

296. DUNS SCOTUS, *Lect*. I, d. 3, n. 29 (Vat. XVI, 235).

297. DUNS SCOTUS, *RepPar*. I, d. 3, n. 7 (Vivès XXII, 95).

Déu, estan fent ús de la noció d'univocitat, sense la qual no coneixeríem res. Amb tot, la univocitat es planteja com la condició de possibilitat d'un saber articulat de la naturalesa de les coses —que és l'última determinació conceptual que podem assolir— i, també, una articulació dels diversos coneixements transcendents entorn l'ésser comú. La tesi de la univocitat escotista constitueix, en certa mesura, una condició de possibilitat i de certesa de la metafísica entesa en termes de ciència aristotèlica —tal com Aristòtil la descriu en els *Analítics Posteriors*. De fet, després de l'*ens commune* tomista i l'*ens analogum commune ad Deum et creaturam* d'Enric de Gant, la univocitat permet adequar, per primera vegada a la història, el concepte d'ésser amb el concepte aristotèlic de gènere-subjecte, la qual cosa permet salvar la metafísica com a primera ciència del primer cognoscible («prima scientia scibilis primi»).²⁹⁸

b. La unitat del subjecte de la metafísica

Omnis multitudo reducitur ad unum.²⁹⁹

El problema de la multiplicitat dels sentits del concepte d'ésser propi de la tradició aristotèlica conduí a una gran disseminació o dispersió d'aquest concepte en les deu categories. Les categories, segons aquesta tradició, són els primers conceptes coneguts per l'intel·lecte, de tal manera que concebre'n una significa concebre-les immediatament totes deu. Així, l'opinió tradicional negava l'existència d'un concepte més universal que cada una d'aquestes categories o gèneres suprems. Aquesta manca d'unitat conceptual, resultat de l'absència d'un únic terme comú que es pugui aplicar a totes elles, conduí també a afirmar que l'intel·lecte humà no té un únic objecte primer i que, per tant, no hi ha cap unitat de pensament. La proposta escotista intenta donar respostes i solucionar l'atzucac que, entre altres coses, impossibilita l'existència d'una ciència metafísica amb un sol objecte.

Duns Escot fonamenta la unitat de la metafísica en la unitat noètica que postula la univocitat del concepte d'ésser que hem exposat i que permet adequar-lo a les categories —i a tot allò que és— sense posar-ne en perill la unitat de significació:

Nullum primum quod virtualiter continet omnia alia, potest esse primum obiectum, ut Deus vel substantia, sicut probatum est. Similiter nullum commune potest poni primum obiectum nisi ens sit commune univocum: quia si ens non sit univocum ad decem praedicamenta, ergo qui concipit aliquid primo, oportet quod concipiat decem primo, et ita nullum erit primum, si ens non sit univocum; ideo oportet habere unum in quo adaequantur et univocantur, et nullum tale potest esse

298. DUNS SCOTUS, *QqMet.* VI, q. 3, n. 12 (OPh IV, 89).

299. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 44 (Vat. XVI, 29).

nisi ens; ergo ad hoc quod sit aliquod primum obiectum intellectus nostri, oportet ponere quod ens sit univocum, quod etiam sit obiectum primum adaequatum intellectui nostro.³⁰⁰

Aquesta darrera afirmació es basa en la idea següent: no tots els conceptes generals indiquen el mateix nivell d'unitat real i, per tant, no segueixen les mateixes normes en la predicació unívoca exposada.³⁰¹ Igualment, la unitat objectiva que accepta o exigeix una ciència perquè un objecte es prediqui unívocament pot ser insuficient per a una altra ciència que exigeixi una explicació més estricta de la naturalesa dels seus objectes. En aquest context, la pregunta que ens interessa és la següent: com es garanteix la unitat de l'objecte de la metafísica o ésser en tant que ésser?

Aristòtil va explicar la unitat de l'objecte de la metafísica en termes d'atribució de totes les categories a la categoria de substància, és a dir, *ad unum*. En el període escolàstic, aquesta idea d'atribució, que influí directament en la conceptualització aristotèlica de la metafísica, es traduí en l'analogia del concepte d'ésser, sobre la qual es fonamentava i garantia la unitat de l'objecte de la metafísica. Ara bé, Duns Escot, que detectà la insuficiència de la teoria de l'analogia aristotèlica de l'ésser, proposà una rearticulació del mateix concepte d'ésser, i el postulà com una noció universal i unívoca a la qual se subsumeix tot allò que és —és a dir, tant les substàncies com la resta de categories accidentals. En aquesta proposta, la univocitat del concepte predicat també designa i es correspon amb la seva unitat i identitat,³⁰² de tal manera que forneix i garanteix la unitat al raonament científic. I és que, com hem vist, un terme és unívoc quan significa el mateix en tots els seus usos, és a dir, quan manté una única *ratio*.

D'acord amb la teoria de la predicació exposada anteriorment, observem que la identitat d'un concepte unívoc va més enllà de la identitat real dels subjectes dels quals es predica o a què fa referència; de fet, el concepte pot ser idèntic en si o *per se* sense ser idèntic als seus subjectes, car pot incloure'ls mitjançant una denominació extrínseca o simplement per accident. És més, tot i que la metafísica negui qualsevol tipus de comunitat real entre Déu i la criatura, Duns Escot postula que un sol concepte d'ésser es diu tant de Déu com de la criatura. Així doncs, la predicació

300. DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 3, n. 98 (Wat. XVI, 261). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 129 (Wat. III, 80-81).

301. Aquesta idea prové, molt probablement, de la descripció de la univocitat dels gèneres que Duns Escot exposa en algunes de les seves obres primerenques, com en les *QqPraed* (cf. q. 4 [OPh I, 273-292]). En ella, el mestre hi afirma que diversos termes generals poden estar associats a diversos nivells d'unitat objectiva i que les diverses ciències poden tenir diversos estàndards per a la predicació unívoca en funció del grau d'unitat objectiva que es requereix en el seu argument científic. Tanmateix, a diferència del seu comentari a les *Sentències*, els arguments que Duns Escot esgrimeix en aquesta obra per explicar la diferència de concepcions entre la lògica i la filosofia de la naturalesa pel que fa al gènere no condueixen a explicar la univocitat del concepte d'ésser.

302. «Secundum verum est intelligendo de unitate rationis eius quod praedicatur; sic univocum est cuius ratio est in se una, sive illa ratio sit ratio subiecti sive denominet subiectum, sive per accidens dicatur de subiecto» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 89 [Wat. IV, 195]).

comuna de l'ésser fa referència a una identitat conceptual sense identitat real. D'alguna manera, la univocitat del concepte d'ésser permet postular una unitat objectiva comuna que és superior i que integra tots els éssers, la qual cosa permet, d'alguna manera, preservar la diferència sense renunciar a la identitat.

En aquesta darrera idea, fonamental per entendre l'escotisme, es troba la distinció escotista entre la unitat conceptual i la unitat real. La primera, que correspon a la unitat que proposa la lògica, fa referència a la comunitat de la generalitat i de la predicabilitat; la segona, en canvi, fa referència a la comunitat real o comunitat de l'essència de la metafísica, és a dir, a la recerca d'allò que hi ha d'actualment comú en la realitat. Segons aquest esquema, Duns Escot postula la univocitat del concepte de gènere (sc. animal) a propòsit de les seves espècies només a partir de la seva unitat conceptual o lògica.³⁰³ Ara bé, en la mesura que les espècies a les quals s'atribueix el gènere no presenten cap unitat real o de natura, sinó una radical diversitat real, Duns Escot també s'hi refereix quan parla d'equivocitat metafísica. Conseqüentment, observem que la diversitat real és compatible amb la unitat lògica del concepte que se n'abstreu.³⁰⁴

Aquesta distinció entre unitat conceptual i unitat real, fonamental per entendre la proposta escotista, permet explicar perquè el concepte d'ésser és anàleg segons la metafísica i, simultàniament, unívoc segons la lògica³⁰⁵ —tal com hem exposat a propòsit de les obres lògiques

303. «Consimiliter, Philosophus VII *Physicorum* dicit quod 'in genere latent aequivocationes', propter quas non potest esse comparatio secundum genus. Non tamen est aequivocatio quantum ad logicum, qui ponit diversos conceptus, sed quantum ad realem philosophum, est aequivocatio, quia non est ibi unitas naturae. Ita igitur omnes auctoritates quae essent in metaphysica et physica, quae essent de hac materia, possent exponi, propter diversitatem realem illorum in quibus est attributio, cum qua stat tamen unitas conceptus abstrahibilis ab eis, sicut patuit in exemplo. Concedo tunc quod totum quod accidens est, attributionem habet essentialem ad substantiam, et tamen ab hoc et ab illo potest conceptus communis abstrahi» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 163 [Wat. III, 100-101]). Cf. DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 33, 37 i 39 (OPh V, 221-222, 224 i 225), i *Lect.* I, d. 3, n. 117-118 (Wat. XVI, 268-269).

304. Duns Escot distingeix, igualment, la diversitat real —com la que s'estableix entre Déu i les criatures— de la diversitat conceptual: «Ad aliud, quando dicitur quod 'primo diversa in nullo conveniunt', dico quod sicut sunt primo diversa, sic in nullo conveniunt; si enim sint primo diversa secundum realitatem, in nulla realitate conveniunt; si autem secundum conceptus suos sint primo diversa, tunc in nullo uno conceptu conveniunt. Nunc autem creatura et Deus conveniunt in uno conceptu absque unitate in aliqua realitate, sicut post dicitur; sunt igitur primo diversa in realitate, sed non in conceptu» (DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 8, n. 84 [Wat. XVII, 29]). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 82 (Wat. IV, 190).

305. «Dicendum quod philosophus naturalis ponit univocationem tantum esse in specie specialissima, secundum quam attenditur comparatio solum, et non in genere, sed dicit quod 'in genere multae latent aequivocationes'. Hoc autem non est verum quantum ad univocationem conceptus, nam apud logicum ita est genus univocum sicut et species, et animal sicut homo; sed quia non est tanta unitas realis, quae est fundamentum unitatis conceptus in genere sicut in specie, ideo philosophus naturalis concedit univocationem in specie et negat in genere. Si hoc facit philosophus naturalis, qui considerat entia minus universalialia, multo fortius metaphysica, quae una est et de ente, potest dicere quod ens non sit univocum, quia minorem unitatem fundamentalem habet quantum ad unitatem sui conceptus. Et ideo sicut naturalis dicit quod 'in genere multae latent aequivocationes', sic metaphysicus dicit quod 'omnia entia dicuntur non secundum unum, sed ad unum'. Licet secundum considerationem logicam dicantur secundum unam rationem et habeant unum conceptum communem, ut conceptum entis. Unde non sequitur quod ens non sit

del Doctor Subtil.³⁰⁶ La unitat conceptual de l'ésser és suficient, en termes lògics, per afirmar-ne i fundar-ne la univocitat; ara bé, la metafísica, que s'ocupa de l'ésser en tant que ésser, requereix una unitat més àmplia per fundar aquesta univocitat. Cal afegir que la distinció entre unitat conceptual i unitat real també equival a la distinció escolàstica entre els ens lògics o de la raó i els ens reals o *ex parte rei*. En aquest sentit, i malgrat que l'ésser sigui un universal lògic, la metafísica, que és un coneixement real i abstractiu, el considera també com un ens real o primera intenció. De fet, per a Duns Escot, l'ésser en tant que ésser té una unitat real en la cosa mateixa que li pertany prèviament i independentment de tota intel·lecció, car difereix de l'universal lògic. Aquesta unitat és menor o més dèbil que la simple unitat del singular o la unitat numèrica («unitas minor unitate numerali»), però major o més forta que la unitat de l'universal lògic.³⁰⁷ De fet, aquesta unitat real de l'ésser comú, que és la unitat específica de l'essència, es troba a mig camí de la unitat concreta del singular i de la unitat universal de l'ens de raó.³⁰⁸ Així, la unitat real de l'ésser és menor que la unitat del gènere o de l'espècie i, com a tal, neutra, indiferent i intel·ligible només per ser comuna.

Ara, tot i que no sigui l'objecte d'aquesta tesi, cal assenyalar que aquesta unitat correspon, en la filosofia escotista, a la *forma totius* —un compost de *forma partis* i matèria— que constitueix el singular en la seva pròpia individualitat. Així doncs, la «unitas minor unitate numerali» s'identifica amb l'objecte o principi d'individuació, és a dir, amb l'objecte que permet garantir l'objectivitat i certesa del coneixement científic.³⁰⁹

Ara bé, l'afirmació d'un concepte real i unívoc d'ésser condueix irremeiablement a la pregunta següent: ¿com es pot considerar real una noció que s'atribueix a subjectes totalment i irreductiblement diversos en el seu ésser particular? En altres paraules, com podem abstroure un

unius rationis in eis, sicut non sequitur quod coloreitas non sit unius rationis in albo et nigro» (DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 3, n. 117-118 [Wat. XVI, 268-269]).

306. Sobre el tractament de la relació entre la unitat real i la unitat conceptual en les obres primerenques de Duns Escot, cf. MARRONE, S. P. (1983).

307. Cal indicar que Duns Escot distingeix la unitat numèrica, pròpia dels ens concrets i singulars, la unitat específica o de les espècies, pròpia dels universals, i la unitat menor que la unitat numèrica, pròpia de la naturalesa comuna avicenniana. Així, la unitat real menor que la unitat numèrica de l'ésser comú es correspon amb el concepte de *natura communis* d'Avicenna, indiferent essencialment de la universalitat i de la singularitat: «Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aequaliter videri per dictum Avicennae V. *Metaphysicae*, ubi vult quod equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis» (DUNS SCOTUS, *Ord. II*, d. 3, n. 31 [Wat. II, 402-403]).

308. «Aliqua est unitas in re realis, absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se; et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem; non ergo de se est sic una unitate illa scilicet unitate singularitatis» (DUNS SCOTUS, *Ord. II*, d. 3, n. 7 [Wat. VI, 357]).

309. Duns Escot tracta de la unitat menor que la unitat numèrica i la teoria de la individuació en diverses ocasions al llarg de la seva obra (cf. DUNS SCOTUS, *Ord. II*, d. 3, q. 1-6 [Wat. VII, 391-494]). Tot i que hi tornarem en el capítol sobre Antoni Andreu, per a estudis sobre la teoria de la individuació de Duns Escot, cf. AERTSEN, J. A. (1998), DUMONT, S. D. (1995) i WOLTER, A. B. (1990), entre d'altres.

concepte real —oposat al concepte lògic— de diverses realitats que no tenen res en comú en la realitat? Aquest és el problema principal de la proposta escotista entorn la univocitat del concepte d'ésser i, com a tal, l'objecte d'atenció dels seus seguidors i deixebles. Com hem vist en ocasió del problema de les diferències i de la naturalesa no genèrica de l'ésser, es tracta d'articular i equilibrar de nou les exigències de la diversitat real amb la unitat conceptual de l'ésser. Si prioritzem la diversitat real, el concepte d'ésser esdevé una noció purament lògica, però si afirmem la unitat real del concepte unívoc d'ésser postulem un tipus de comunitat real entre els subjectes als quals s'aplica. En aquest sentit, la missió de l'escotisme posterior a Duns Escot serà explicar per què hi pot haver un concepte unívoc d'ésser al qual no correspongui cap comunitat real.

En aquest marc teòric, observem que la unitat de la ciència metafísica, tal com l'exposa Duns Escot en el seu comentari a les *Sentències*, s'estableix a partir de la unitat intel·ligible del concepte lògic d'ésser,³¹⁰ car sabem que la univocitat es fonamenta sobre la unitat d'un objecte de l'intel·lecte. De fet, la univocitat del concepte d'ésser és la condició primordial i la garantia de la unitat objectiva i fonamental de la metafísica car, a partir de la seva predicabilitat, permet entendre l'ésser com una àmplia unitat, identitat i comunitat quiditativa.³¹¹ Així, si apliquem la noció d'univocitat de Duns Escot al concepte d'ésser i la considerem de manera absoluta, deduem que la noció unívoca d'ésser s'estén a tot allò que té o a què s'atribueix raó d'ésser, sigui *in quid* o sigui *in quale* —tal com hem vist en la predicació quiditativa i denominativa. Conseqüentment, aquesta unitat i identitat del concepte d'ésser és indiferent de la multiplicitat de les seves aplicacions reals, de manera que les autoritza. En aquest sentit, per mitjà de la univocitat i la unitat conceptual fonamental que estableix, es comprèn la metafísica com una ontologia del concepte.

A continuació veurem que Duns Escot comprèn aquesta unitat conceptual fonamental en termes de transcendentalitat, però de moment observem que la metafísica, en la seva constant recerca i demostració dels primers principis de la realitat, es remunta cada vegada més enrere, vers l'anterioritat del primer concepte. En aquesta idea, podem vincular-hi un dels altres arguments aristotèlics que Duns Escot reprèn per defensar la necessitat d'un predicació unívoca de l'ésser, a saber: els primers principis, en la mesura que són la causa unívoca de veritat —per

310. «Ad aliud, quod dicitur de IV *Metaphysicae*, respondeo quod Philosophus X *Metaphysicae* concedit ordinem essentialem esse inter species eiusdem generis, quia ibi vult quod in genere est unum primum quod est mensura aliorum. Mensurata autem habent essentialem ordinem ad mensuram, et tamen, non obstante tali attributione, concederet quilibet *unum* esse conceptum generis, alias genus non praedicaretur in *quid* de pluribus differentibus specie. Si enim genus non haberet *unum* conceptum, alium a conceptibus specierum, nullus conceptus diceretur de pluribus in *quid*, sed tantum quilibet de se ipso, et tunc nihil praedicaretur ut genus de specie, sed ut idem de eodem» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 162 [Vat. III, 100-101]).

311. Per a ampliar aquesta idea, cf. els estudis de BOULNOIS, O. (1999 i 2011)

exemple— dels altres principis, han de ser els principis més veraders.³¹² Així, els primers principis tenen una qualitat en un grau superior respecte dels altres, atès que, en virtut d'ells, aquesta qualitat, que es predica unívocament, pertany a les altres coses. Per tant, la causa de l'ésser, de tot allò que és, és un ésser superior més gran que es predica unívocament tant de Déu com de les criatures. En altres paraules, els primers principis de la realitat constitueixen la causa unívoca d'altres principis.³¹³

c. L'estructura ontoteològica de la metafísica: el coneixement de Déu³¹⁴

Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter
nisi ens sit univocum creato et increato.³¹⁵

Fins aquí hem detallat la conceptualització escotista del concepte d'ésser i, de manera prominent, la seva univocitat, amb algunes de les seves conseqüències noètiques i metafísiques. A partir d'ara analitzarem una qüestió fonamental per comprendre la tesi de la univocitat en la seva totalitat, a saber: Duns Escot afirmà el concepte unívoc d'ésser en el context d'una problemàtica teològica

312. «Ad istud est auctoritas Philosophi II *Metaphysicae* 2, qui arguens 'principia sempiternorum esse verissima', probat hoc per istam maiorem, quia 'unumquodque est maxime tale secundum quod aliis inest univocatio', et exemplificat de igne; et ex hoc concludit quod 'sempiternorum principia necesse est esse verissima'. Ista consequentia non valet nisi in virtute istius minoris, quod principia illa sempiterna 'sunt causa univoca veritatis in aliis'. Si enim accipiatur in minore quod illa principia sunt aequivoca vel analogica, erunt quattuor termini in syllogismo Philosophi, quod non est verisimile» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 79 [Wat. IV, 188-189]). Aquest passatge també es llegeix en les *QqAnima* de Duns Escot: «Minorem ostendo per intentionem Philosophi II *Metaphysicae* dicentis quod 'unumquodque est maxime tale inter alia quod est causa quod alia sunt talia univoce, ut ignis est calidissimus, quia est causa univoca caloris in aliis'; non autem hoc est verum de causa analogica vel aequivoca, quia sic sol esset calidissimus, et subdit quod 'prima principia oportet esse verissima, quia sunt causae veritatis in aliis', quod non sequitur nisi veritas diceretur in utrisque univoce; sed subdit: 'sicut se habent ad esse, sic ad veritatem'. Igitur quod est causa entitatis aliis est maxime ens, si tamen ens dicatur de eis univoce et non aliter. Cum igitur Deus sit causa entitatis creaturae et dicatur maxime ens, oportet quod ens dicatur de Deo et creatura univoce» (DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 21 [OPh V, 215]). Cf. ARISTOTELES, *Met.* II, 993b 23-30.

313. «Iuxta illud quod tactum est in tertio articulo secundae quaestionis de primo obiecto intellectus, id est adaequato et praeciso, quaeritur utrum Deus sit primum obiectum naturale adaequatum respectu intellectus viatoris. Arguitur quod sic: Quia —ex praecedenti quaestione— Deus est primum, hoc est perfectissimum inter omnia cognoscibilia; 'primum autem in uno quoque genere, est causa essendi talia aliis in illo genere', ex II *Metaphysicae*, ut patet: 'primum calidum est causa caloris in omnibus aliis'; igitur Deus est ratio cognoscendi omnium aliorum, igitur est primum obiectum intellectus» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 108 [Wat. III, 68]).

314. Tot i que no és l'objecte d'aquesta tesi, cal assenyalar que Duns Escot ofereix i exposa la prova de l'existència i de la unitat de Déu principalment en la segona *distinctio* de l'*Ordintio*. Sobre l'aproximació al coneixement natural de Déu tant per Duns Escot com per Tomàs d'Aquino i, per tant, sobre la teologia natural de la baixa edat mitjana, vegeu l'estudi de HALL, A. W. (2007). Per l'exposició que segueix, que versa sobre la inclusió de Déu en el discurs metafísic, cf., també, BÉRUBÉ, C. (1983) i OWENS, J. (1948).

315. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 139 (Wat. III, 87).

sempre latent, «de impossibilitate intelligendi Deum in via»,³¹⁶ això és, sobre la (im)possibilitat d'un coneixement natural de Déu. Aquesta problemàtica, que constitueix una de les grans preocupacions del Doctor Subtil, requereix inevitablement la recerca d'un concepte adequat a l'intel·lecte humà que permeti salvar la distància entre les criatures i Déu.³¹⁷ Així, encara que l'interrogant sobre el coneixement de Déu i la seva simplicitat és eminentment teològic, té a veure amb qüestions epistemològiques i, en últim terme, constitueix també una exigència i un objectiu de la metafísica:

'Metaphysica est theologia de Deo et circa divina principaliter'; ergo etc. Et in actu eius, scilicet in consideratione actuali substantiarum separatarum, ponit felicitatem humanam, X *Ethicorum*.³¹⁸

Així, i tal com hem pogut veure en l'exposició dels modes intrínsecs, la metafísica també té a veure amb Déu. Tot seguit intentarem comprendre de quina manera, és a dir, quin lloc ocupa l'ésser diví en el domini de la metafísica escotista i, així, quina relació manté aquesta amb la teologia. En primer lloc veurem l'estudi de la possibilitat d'un coneixement natural de Déu i, en segon lloc, les implicacions que té en la conceptualització de la metafísica.

Primerament, distingim, en la tradició escolàstica, tres vies o posicions respecte de l'articulació del coneixement de Déu, car s'afirmava 1) un coneixement immediat, directe, singular i sobrenatural de Déu mitjançant una intuïció singular, com una visió;³¹⁹ 2) la impossibilitat de conèixer Déu, l'essència del qual és inefable, o, també, 3) un coneixement mediat, abstracte, universal i natural de Déu a partir del coneixement sensible que hom té de les coses. Duns Escot, d'acord amb la tercera via i amb Enric de Gant, proposa conèixer naturalment Déu a partir de la noció d'ésser i de la seva consideració com a primer objecte de l'intel·lecte, noció que s'obté per mitjà del coneixement del món i de les criatures. Per al Doctor Subtil, per tant, la representació natural de Déu s'origina en els conceptes que elaborem de les criatures, és a dir, en el coneixement que tenim de les coses mundanes.

Aquesta darrera idea, que té a veure amb la possibilitat d'una teologia conceptual o natural, s'havia explicat tradicionalment amb la teoria augustiniana de la il·luminació divina. Tanmateix,

316. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 35 (Vat. III, 21-24); *Ord.* I, d. 8, n. 51-69 (Vat. IV, 173-184); *Lect.* I, d. 3, n. 25 (Vat. XVI, 233) i d. 8, n. 61-68 (Vat. XVII, 20-24).

317. En les *QqAnima*, Duns Escot també ofereix diversos arguments per afirmar un concepte d'ésser unívoc a Déu i a la criatura que salvi la distància entre Déu i la criatura, i entre la substància i l'accident, i així possibilitar el coneixement natural de Déu (cf. DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 21-22 [OPh V, 214-216]).

318. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 5 (Vat. III, 3).

319. Segons la tradició cristiana, aquest via no és assolible de manera natural, sinó que necessita una gràcia: «Loquendo de cognitione alicuius, distingui potest, ex parte obiecti, quod potest cognosci per se vel per accidens, in particulari vel in universali. Realiter per accidens non cognoscitur Deus, quia quidquid de ipso cognoscitur, est ipse; tamen cognoscendo aliquod attributum eius, cognoscimus quasi per accidens quid est» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 20 [Vat. III, 12]).

Duns Escot, com també Enric de Gant, intentaren interpretar aquest camí prescindint de la intervenció divina. De fet, la via augustiniana és il·lusòria o incorrecta per al Doctor Subtil, que segueix el mode cognitiu de la intuïció aristotèlica per la qual el coneixement humà s'elabora exclusivament a partir d'objectes materials.³²⁰ I què proposaren? Enric de Gant postulà una certa immanència del coneixement de Déu en relació amb el primer coneixement que l'intel·lecte humà obté de l'ésser en el món creat. Ara, per tal de preservar la transcendència insondable de l'ésser diví i salvar la distància entre ell i l'ésser creat, proposà també la teoria de l'analogia de l'ésser, que estableix una relació entre ambdós tipus d'éssers. D'acord amb aquesta idea, Tomàs d'Aquino també afirmà que els atributs de Déu s'estudien per mitjà de l'analogia de la proporcionalitat, que es presenta en la relació de la criatura amb la seva essència i en la relació de Déu amb l'essència divina. En aquesta regla de tres matemàtica, la incògnita per descobrir és l'essència o naturalesa divina, que només obtindrem si tenim les altres tres 'quantitats'.

No obstant això, Duns Escot, preocupat per justificar la capacitat humana de copsar Déu, considerà que hom no pot conèixer la relació entre dues coses sense tenir un coneixement previ de les coses en les quals es basa aquesta relació; és a dir, no podem conèixer Déu gràcies a l'analogia, perquè no el coneixem directament.³²¹ D'aquesta manera, el pas d'un concepte d'ésser finit al concepte d'ésser infinit —que no s'inclouen— no està justificat.³²² De fet, en la regla de tres o proporció tomista, en realitat ens manquen dos termes o 'quantitats': Déu i l'essència divina. Conseqüentment, per al Doctor Subtil, l'aplicació de l'analogia de la proporcionalitat al coneixement de l'ésser diví no és vàlida. És més, si el concepte d'ésser fos anàleg a Déu i a la criatura, i abracés els dos conceptes, no coneixeríem res de Déu.³²³

320. La intuïció o el coneixement intuïtiu és el mode de cognició que proposà Duns Escot i que, a diferència de l'abstracció, implica la visió directa i aprehensió immediata de l'objecte real en la seva existència concreta. El saber abstracte, en canvi, tracta tant d'allò existent com d'allò no existent, car només necessita la possibilitat d'existència de l'objecte per conèixer-lo. Sobre la intuïció escotista, cf. PASNAU, R. (2003).

321. «Sed contra: impossibile est concipere aliquam relationem nisi prius natura concipiatur eius terminus, aliter enim non cognosceretur per modum relationis; igitur si ens ratum referatur ad Deum, antequam cognoscitur illa relatio oportet praecognoscere Deum, et per consequens per ens ratum non cognoscitur Deus, nec conceptus Dei habetur. Praeterea, impossibile est cognoscere relationem nisi prius sit cognitum suum fundamentum: omne enim prius cognoscitur secundum quod est aliquid absolutum quam respectivum, unde prius concipitur necessario aliquid sub ratione absoluti quam sub ratione partis; igitur si ens ratum dicat relationem ad Deum secundum ratitudinem, prius necessario cognoscitur secundum aliquid absolutum, puta secundum eius aliquitatem. Illud igitur absolutum cum respectum non dicat ad Deum, per illud Deus cognosci non potest; et sic non per quamcumque creaturam potest acquiri conceptus de Deo, quod est propositum nostrum contra eos» (DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 8, n. 64-65 [Vat. XVII, 21-22]).

322. «Patet quod obiectum creatum non essentialiter continet increatum secundum aliquid omnino sibi proprium et non commune; ergo non facit conceptum simplicem et proprium enti increato» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 35 [Vat. III, 24]). Cf. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 25-28 (Vat. XVI, 233-235).

323. «Si conceptus dictus de Deo et creatura sit analogus et realiter duo conceptus omnino nihil cognosceremus de Deo. Consequens falsum, ergo antecedens» (DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 25 [Vat. XVI, 233]).

Observem que, en la seva crítica a l'analogia, Duns Escot s'acull a l'autoritat d'Aristòtil, gràcies a qui pot justificar els límits de la raó natural per conèixer Déu. Malgrat això, en la seva descripció de la possibilitat de conèixer naturalment Déu, Duns Escot es topa amb un obstacle antropològic que Aristòtil desconeixia, ja que per a ell la naturalesa humana només era *una* naturalesa.³²⁴ El fet és que en l'estat present *in via* de l'existència humana estem obligats, segons Duns Escot, a adquirir coneixement per mitjà de l'aprehensió de les quiditats sensibles, que són el primer objecte natural de l'intel·lecte humà.³²⁵ Per tant, en aquest estat present, en el qual l'intel·lecte està unit a un cos, no podem conèixer Déu directament —tal com afirma la via 1—, sinó que necessitem l'ajuda dels sentits per adquirir qualsevol coneixement. Ara bé, aquest estat present de caiguts, que és el càstig diví que rebem a causa del pecat original, no és pas l'estat natural i propi de les nostres facultats i de l'intel·lecte *qua* intel·lecte, sinó que n'hi ha un altre de contrari: l'estat glorificat, en el qual, segons el mestre Duns Escot, l'home gaudirà d'una visió beatífica i veurà a Déu *face to face*.³²⁶

Per tant, l'adquisició natural de coneixement en l'estat present de l'home *viatoris* prové del *phantasma* del sensible, és a dir, allò que mou l'intel·lecte humà són els objectes reals o finits.³²⁷

324. «Tamen Philosophus, qui statum istum diceret simpliciter naturalem homini, nec alium expertus erat, nec ratione cogente conclusit, diceret forte illud esse obiectum adaequatum intellectus humani simpliciter ex naturalibus potentiae, quod percepit sibi esse adaequatum pro stato isto» (DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 14, n. 45 [Alluntis, 513]).

325. «Quod via generationis, vel acquirendo scientiam, prius apprehendimus quidditatem sensibilem, quia pro statu naturae lapsae nihil intelligimus, nisi cum ministerio sensuum; tamen illae non sunt proprium obiectum adaequatum intellectus nostri, sed etiam possumus intelligere substantias separatas» (DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 5 [OPh V, 601]). Tanmateix, aquesta afirmació no altera el fet que l'objecte adequat de l'intel·lecte humà sigui l'ésser.

326. «Sed quae est ratio huius status? Respondeo. *Status* non videtur esse nisi stabilis permanentia, firmata legibus sapientiae. Firmatum est autem illis legibus, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucet in phantasmate, et hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentialium animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam. Et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasmamur. Ista tamen concordantia, quae est de facto pro statu isto, non est de natura intellectus unde intellectus est, nec etiam unde in corpore, quia tunc in corpore glorioso necessario haberet similem concordantiam, quod falsum est. Undecumque ergo sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex iustitia puniente [...] haec sit tota causa, sive aliqua alia, saltem non est primum obiectum intellectus unde potentia est et natura, nisi aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum obiectum, adaequatum sibi in movendo, pro statu isto sit quiditas rei sensibilis» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 187 [Vat. III, 113-114]).

En aquesta idea observem que la inclusió de Déu en el discurs metafísic i, amb ella, la relació entre la teologia i la metafísica, s'efectuarà des d'un punt de vista exclusivament teològic, car aquesta precisió antropològica dels dos estats de l'home només la cospa la teologia.

327. «Nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt phantasma, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum. Sed conceptus qui non esset univocus obiecto relucenti in phantasmate, sed omnino alius, prior, ad quem ille habeat analogiam, non potest fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis; ergo talis conceptus alius, analogus qui ponitur, naturaliter in intellectu viatoris numquam erit, et ita non poterit haberi

En aquest sentit, no podem conèixer naturalment cap concepte que no sigui o no estigui inclòs en un objecte creat del qual puguem abstraure'l. Així, l'única opció que té l'intel·lecte humà per conèixer Déu és partir d'una noció elaborada en el seu coneixement del món. Ara bé, Déu o l'ésser diví, com totes les substàncies separades, és un ésser purament espiritual i, com a tal, no forma part de les essències de les coses materials o quiditats sensibles. Conseqüentment, i seguint les condicions d'objectivitat de la nostra experiència cognitiva, és un objecte que no podem conèixer immediatament i naturalment, car no és adequat a l'intel·lecte humà.

En aquest marc i lluny de la primera via esmentada, la proposta de Duns Escot per explicar el camí cap a Déu —ésser absolutament perfecte, que no comparteix cap realitat amb la criatura— és l'afirmació d'un concepte transcendental d'ésser, absolutament indeterminat i indiferent de la infinitud i de la finitud i, per tant, atribuïble unívocament a Déu i a la criatura.³²⁸ Aquesta *ratio* formal d'ésser, gràcies a la unitat conferida per la seva univocitat, és anterior als conceptes de Déu i de criatura i permet, per tant, reunir-los en una unitat superior. Així, per a Duns Escot només podem conèixer naturalment Déu sota l'aspecte d'aquest concepte unívoc d'ésser:

Omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando³²⁹ illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo

naturaliter aliquis conceptus de Deo, quod est falsum. Probatio assumpti: obiectum quodcumque, sive relucens in phantasmate sive in specie intelligibili, cum intellectu agente vel possibili cooperante, secundum ultimum suae virtutis facit sicut effectum sibi adaequatum, conceptum suum proprium et conceptum omnium essentialiter vel virtualiter inclusorum in eo; sed ille alius conceptus qui ponitur analogus, non est essentialiter nec virtualiter inclusus in isto, nec etiam est iste; ergo iste non fiet ab aliquo tali movente» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 35 [Vat. III, 21-24]).

Duns Escot refuta, amb les paraules següents, la doctrina d'Enric de Gant —que negà la predicació unívoca perquè, entre d'altres coses, impossibilita la teologia natural—: «Contra istam positionem sunt duae rationes, quae tactae sunt superius distinctione 3 quaestione praedicta. Una 'quia non posset conceptus iste proprius Deo causari naturaliter in intellectu nostro': quidquid enim est naturaliter movens intellectum nostrum pro statu isto, sive intellectus agens sive phantasma sive species rei intelligibilis, habet pro effectu adaequato causare in nobis conceptum illius quiditatis et eorum quae continentur in tali quiditate essentialiter vel virtualiter; conceptus autem ille proprius neutro modo continetur in illa quiditate, nec essentialiter nec virtualiter (quod non essentialiter, patet, quia negans univocationem, quod non virtualiter, quia perfectius numquam continetur in minus perfecto); ergo, etc.» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 51 [Vat. IV, 173-174]).

328. «Quidquid per se continetur sub primo obiecto naturali alicuius potentiae, ad illud potentia potest naturaliter attingere, alioquin obiectum primum non esset adaequatum potentiae, sed transcendens in ratione obiecti; nunc autem ens, quod est primum obiectum naturale intellectus, verissime convenit ipsi Deo» (DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 14, n. 38 [Alluntis, 510-511]).

329. *Reservando*: Duns Escot fa referència, a diferència de l'analogia d'Enric de Gant, a un concepte d'ésser que, tal com l'hem descrit, es pot pensar apart o amb independència de qualsevol altre concepte, amb precisió, certa i distinció.

[...] Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis.³³⁰

Així, Déu o la *summam perfectione* es diu en un concepte d'ésser, comú, neutre i idèntic a propòsit de Déu i de les criatures. Observem que aquest és un altre argument a favor de la univocitat de l'ésser, ara com a condició necessària de tota predicació teològica, perquè si neguem la univocitat d'aquest ésser, estarem acceptant que Déu és inaccessible, incognoscible i inassolible. Així, tota recerca o reflexió metafísica sobre Déu considera una raó comuna, abstreta de la criatura i atribuïda a Déu de manera unívoca. Per tant, a l'ésser creat i a l'ésser increat els correspon un únic concepte d'ésser unívoc i comú, tal com correspon a la substància i als accidents.³³¹ Recordem que, en ser aplicada a Déu o a les criatures, aquesta *ratio* comuna d'ésser es qualifica amb els modes intrínsecs de la infinitud o de la finitud, que no s'inclouen ni quiditatívament ni virtualment en l'ésser. Conseqüentment, el concepte d'ésser esdevé el marc universal de tota reflexió metafísica i teològica, com veurem tot seguit.

A partir de l'existència dels transcendentals disjuntius —concebuts com a modes intrínsecs—, la metafísica escotista enclou el coneixement de Déu, car s'admet l'adquisició natural del concepte d'*ens infinitum*, és a dir, el concepte d'ésser al qual s'ha adherit el mode de la infinitud. En la mesura que aquest mode intrínsec de la infinitud no determina ni atribueix res extrínsecament a l'ésser, aquest concepte d'ésser infinit només recull una determinada manera de ser de l'ésser. En aquest sentit, observem que l'ésser infinit deixa de considerar-se com una naturalesa absoluta i definida i es comprèn només en relació amb els transcendentals disjuntius de finitud i infinitud, entre d'altres. En aquest sentit, el concepte de Déu, per a Duns Escot —i en contra del que considerarà Enric de Gant—, no és irreductiblement simple, sinó que és un compost de termes més generals i simples que, en la mesura que s'apliquen a la criatura, són originàriament coneguts per l'intel·lecte humà.

330. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 39 (Vat. III, 26-27). El *magister* reprèn aquest argument més endavant amb les paraules següents: «Contra istud etiam est confirmatio ad quartum argumentum supra dictum, quod erat de inquisitione intellectus quam habemus de Deo per naturalem investigationem: in qua illas rationes creaturae quae dicunt imperfectionem de se separamus ab imperfectione cum qua sunt in creaturis, et eas secundum se acceptas consideramus ut indifferentes, et eis attribuimus perfectionem summam; et sic acceptas in summo, attribuimus eas Creatori ut proprias sibi» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 70 [Vat. IV 184-185]).

331. En cas contrari, si consideréssim que l'ésser és equívoc a la criatura i al creador —i a la substància i a l'accident— no tindríem cap objecte en comú, ja que tots aquests objectes serien intel·ligibles en si sense convenir en cap forma única ni permetre el coneixement de l'altre: «Quod si ens ponatur aequivocum creato et increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum obiectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem nec propter communitatem. Sed ponendo illam positionem quam posui in prima quaestione huius distinctionis, de univocatione entis, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum obiectum intellectus nostri» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 129 [Vat. III, 80]).

Amb tot, gràcies a la conceptualització dels modes intrínsecs, l'ésser infinit entra en el domini de la metafísica, car forma part del concepte més general i comú de tots: l'ésser en tant que ésser. I així, establint la noció d'*ens infinitum*, la metafísica escotista proveeix tot el coneixement teològic possible al qual pot accedir naturalment l'intel·lecte humà en l'estat present. Malgrat això, tanmateix, a partir d'aquesta noció d'ésser infinit no coneixem Déu naturalment i adequadament, ni tan sols «sub ratione huius essentiae ut haec est in se», és a dir, en la seva concreció i essència individual, en la seva quiditat o «sub ratione deitatis», sinó que només el coneixem per mitjà del concepte possible més perfecte que podem assolir d'ell, a saber: l'*ens infinitum*. A partir d'aquest concepte, adquirim, per tant, un coneixement confús de Déu que queda reduït a les seves propietats transcendents i que no conté les seves pròpies característiques.

En aquesta descripció observem que, tot i que la metafísica ofereixi tot el coneixement teològic possible al qual podem accedir naturalment, el concepte de Déu o essència divina que obté la metafísica és radicalment diferent del concepte que n'obté la teologia. Mentre el concepte d'ésser infinit, que obtenim per abstracció i de manera indeterminada a partir del mateix concepte d'ésser, és un concepte universal i imperfecte, el concepte de Déu de la teologia és un concepte perfecte i particular que s'obté per intuïció. En el primer cas, adquirim el concepte d'*ens infinitum* propi de Déu gràcies a l'addició de diverses determinacions —com infinitud, necessitat, etc.— al concepte transcendental i unívoc d'ésser,³³² formalment comú i anterior a tot allò que és. Amb aquesta idea observem com, a diferència del seu interlocutor de Gant, el coneixement de l'ésser diví que prova Duns Escot és un coneixement *a posteriori*. Amb tot, mentre la metafísica només coneix relativament —és a dir, *secundum quid* o per mitjà de la criatura-efecte— algunes veritats sobre Déu, que formen part del domini de la teologia natural, la teologia coneix per revelació les proposicions sobre Déu *propter quid*, és a dir, a partir de Déu-causa.

No obstant això, en la mesura que l'ésser infinit forma part del primer objecte de l'intel·lecte o ésser en tant que ésser, Duns Escot conclou que hom aprehèn naturalment i distintivament Déu i els seus atributs.³³³ I com ho fa? A partir de l'aplicació dels conceptes de

332. «Dico quod quodcumque transcendens per abstractionem a creatura cognita, potest in sua indifferentia intelligi, et tunc concipitur Deus quasi confuse, sicut *animali* intellecto *homo* intelligitur. Sed si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicuius specialioris perfectionis, puta *summum* vel *primum* vel *infinitum*, iam habetur conceptus sic Deo proprius, quod nulli alii convenit» (DUNS SCOTUS, *Quodl.* q. 14, n. 13 [Alluntis, 500]). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 190 (Vat. I, 129-130). Sobre l'objecte de la metafísica i de la teologia en la doctrina escotista, cf. HONNEFELDER, L. (1979: 119-125); per a una interpretació de la relació de la univocitat amb el coneixement de Déu que exposem, cf. CROSS, R. (2007).

333. «Tamen illa non sunt proprium et adaequatum obiectum intellectus nostri, sed etiam possumus intelligere substantias separatas. Et tale obiectum est prius via perfectionis et simpliciter, quia per talem cognitionem attingitur obiectum perfectissimum quod est Deus et substantiae separatae aliae, etiam pro statu viae; et licet talis cognitio sit aenigmatica, tamen perfectior est omni alia cognitione nostra respectu inferioris creaturae» (DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 19, n. 18 [OPh V, 191]).

l'experiència finita a l'essència divina, la qual cosa només és possible per l'existència de conceptes unívocs que estableixin una identitat i unitat metafísica i fonamental entre l'ésser finit i l'ésser infinit. Així, considerant el límit gnoseològic de l'intel·lecte humà en l'estat present, com també el límit de la ciència metafísica —car no pot anar més enllà del seus *conceptus metaphysici* o gènere—, Duns Escot afirma que només podem conèixer Déu per mitjà d'un concepte unívoc d'ésser que abstraiem del concepte de criatura i apliquem, gràcies a la predicació unívoca, a tot allò que és.³³⁴ D'aquesta manera, el domini de la *ratio* unívoca d'ésser s'estén tant al concepte de Déu com al concepte de les criatures. El nom d'aquest Déu és *infinit*, és a dir, la infinitud és el mode de ser propi de l'essència de Déu que en permet salvaguardar-ne la simplicitat i la transcendència.³³⁵

Amb tot, observem que la tesi de la univocitat del concepte, a més de ser el fonament necessari de la constitució de la metafísica com a ciència, també és una eina lògica que possibilita el discurs sobre Déu.³³⁶ De fet, a partir de l'ampliació de l'extensió de la univocitat, la metafísica escotista —entesa com a filosofia primera aristotèlica— estudia Déu, car el concepte unívoc d'ésser que postula possibilita l'existència d'un concepte d'ésser infinit o Déu —que es correspon amb el concepte determinat d'ésser propi de la teologia. Tot i no permetre'n el coneixement directe, en proposar el concepte d'*ens infinitum*, la metafísica ofereix coneixement científic sobre el subjecte de la teologia.

Aquesta obertura del domini de la metafísica possibilita, en certa mesura, el discurs racional i natural sobre Déu i les substàncies separades en si mateixes, discurs que també s'anomena *intellectus fidei*.³³⁷ La tesi de la univocitat del concepte d'ésser permet, per tant, canviar el

334. «Secundam rationem pertracto sic: sicut argutum est etiam quod Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato, ita potest argui de substantia et accidente. Si enim substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur quod nullum conceptum quiditativum poterimus habere de illa nisi aliquis talis possit abstrahi a conceptu accidentis; sed nullus talis quiditativus abstrahibilis a conceptu accidentis est, nisi conceptus entis» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 139 [Vat. III, 87]).

335. «Quae dicit cum simplicitate divina non stat quod sit aliquis conceptus communis Deo et creaturae» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 44 [Vat. IV, p. 171]); «Dico quod obiectum cuiuslibet scientiae inventae naturaliter aliquod est universale; ideo subiectum talis scientiae oportet quod habeat partes subiectivas. Istius autem scientiae obiectum est essentia haec ut singularis» (DUNS SCOTUS, *Ord.* Prol., n. 189 [Vat. I, 129]).

336. «Dico quod non destruo philosophiam, sed ponentes contrarium necessario destruant philosophiam, quia si ens non importaret conceptum communem, impossibile esset quod haberemus conceptus substantiae [*sic* substància separada], quia substantia non habet propriam speciem in intellectu possibili, sed tantum conceptum entis abstrahendo a speciebus accidentium. Si ergo ens non haberet unum conceptum, nullum conceptum —nec in communi nec in particulari— haberemus de substantia» (DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 110 [Vat. XVI, 265]). Cf. DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 25 (OPh V, 218) i *Ord.* I, d. 3, n. 139-140 (Vat. III, 86-88).

337. Distingim, com féu Duns Escot, la teologia natural o racional —o *naturaliter*, que es correspon amb el discurs sobre Déu que fem en el nostre estat present— de la teologia revelada. Aquesta darrera és radicalment distinta i absolutament autònoma de la metafísica *in nobis* i independent de totes les intuïcions

procediment tradicional emprat per parlar de Déu, això és, la predicació dels noms divins. En primer lloc, permet atribuir afirmativament a Déu les perfeccions que són pròpies de les criatures, car li són unívocament comunes i convertibles. D'aquesta manera, a partir del coneixement sensible i gràcies a l'extensió de l'ésser, es pot assolir el coneixement de Déu. En segon lloc, la tesi de la univocitat permet descriure Déu com un objecte positiu i perfecte, en lloc de pensar-lo de manera purament negativa —tal com havia fet tradicionalment la teologia negativa. Ara bé, convé no confondre la univocitat de l'ésser en relació a Déu i les criatures, amb la univocitat dels atributs divins, que era una tesi parcialment acceptada per la teologia del moment.

En tot cas, com entén Duns Escot la relació entre la metafísica o ciència de l'ésser i la teologia? Tradicionalment, la filosofia primera o metafísica s'havia identificat amb la teologia, encara que a finals del segle XIII la metafísica fou articulada en dues ciències diferents: una *scientia transcendens* o universal, que s'ocupa de l'ésser en general i de les seves propietats universals, i una *scientia specialis* o específica, que s'ocupa de l'ésser concret per excel·lència o Déu. Si fem una lectura escotista d'aquesta distinció,³³⁸ observem que la metafísica específica parteix d'una de les propietats disjuntives de l'ésser (sc. la infinitud), mentre que la metafísica transcendental atén l'ésser —en tant que ésser, en la seva universalitat i unitat— i les seves propietats transcendents —tant convertibles com disjuntives. Observem també que, en aquesta distinció entre la particularitat i la universalitat, la *metaphysica transcendens* es considera en un ordre de prioritat i anterioritat en relació amb la ciència divina o teologia.

Tanmateix, l'articulació de la relació entre la teologia i la metafísica és considerablement més complexa en l'obra escotista. És més, tot i que apareix en algunes de les seves obres, Duns Escot no presenta el desdoblament transcendental i especial de la metafísica en el seu comentari a les *Sentències*.³³⁹ En aquesta obra, de fet, defensa la unitat de la filosofia primera o metafísica i afirma que l'estudi de l'esser diví no es pot separar de l'estudi de la metafísica transcendental, car tot allò que podem conèixer de Déu és transcendental. En el pròleg a l'*Ordinatio*, insatisfet amb les solucions precedents, el mestre dedica esforços a considerar la relació entre la metafísica i la

escotistes sobre aquesta qüestió, perquè el concepte unívoc d'ésser no pot demostrar cap propietat específicament teològica. Amb tot, en Duns Escot trobem 1) una teologia natural que no permet copsar Déu en la seva singularitat i transcendència absoluta, 2) una teologia dels benaurats que permet copsar directament l'essència divina per intuïció —capacitat no disponible per a un metafísic— pròpia de l'estat glorificat, i 3) una teologia divina inaccessible per a l'intel·lecte finit en l'estat present. En aquesta classificació, el més interessant és assenyalar que la teologia natural (1) permet assolir un coneixement natural de Déu, encara que no sigui de manera directa ni sigui un coneixement pur de l'essència o quiditat divina. La nostra exposició només es refereix a la teologia natural.

338. Tot i que alguns autors han atribuït aquest tipus de desdoblament de la metafísica a Duns Escot (cf. BOULNOIS, O. [1999: 508]), altres consideren que el mestre escocès sembla rebutjar-lo explícitament (cf. AERTSEN, J. [2012: 381]). L'exposició que segueix permetrà concloure que, tot i que potser no sigui explícitament, aquesta divisió de la metafísica no forma part de l'aproximació escotista a la relació entre la teologia i la metafísica.

339. Cf. BOULNOIS, O. (1999: 470).

teologia. Aquesta relació, afirma, està condicionada perquè la teologia, tot i no poder renunciar al seu estatut de ciència, no pot ser ciència en el sentit aristotèlic i estricte del terme (*scientia propter quid*), car no es fonamenta en veritats necessàries:

In ista quaestione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem. Diceret igitur philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quod omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium. Ad hoc adducitur simul auctoritas et ratio Philosophi ex diversis locis.³⁴⁰

Això és, mentre els filòsofs estudien la perfecció present en la naturalesa i refusen qualsevol perfecció d'ordre sobrenatural, els teòlegs reconeixen que, en l'estat present, l'home necessita la gràcia divina i les perfeccions sobrenaturals. Per tant, per al Doctor Subtil, la teologia o *doctrina sacra* és una ciència *per se*, pràctica i independent, que estudia l'objecte separat i transcendent, els principis del qual gaudeixen del seu propi ordre. La metafísica, en canvi, és la ciència que tracta del subjecte comú i que, al contrari del que proposen Tomàs d'Aquino i Enric de Gant, no ha de buscar i fundar la veritat dels seus principis en una ciència exterior a ella. En aquest sentit, si apliquem la pregunta sobre la necessitat de la revelació o de la il·luminació divina —«Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus?»—³⁴¹ la resposta és negativa per al metafísic, ja que no té en compte l'àmbit del coneixement supranatural.

Consegüentment, Duns Escot estableix una marcada distinció entre les dues disciplines, que constitueixen dues ciències radicalment autònomes tant pel que fa a l'objecte del seu estudi com pel que fa al seu mètode. No obstant això, sabem que la teologia natural tracta de Déu en tant que *ens infinitum*, que és el concepte més perfecte que l'intel·lecte humà pot formar-se d'ell i l'única via disponible d'accés a Déu. En la mesura que la noció d'*ens infinitum*, condició del coneixement natural de Déu, és una noció exclusivament metafísica, Duns Escot considera que la teologia natural requereix i necessita la metafísica.³⁴² És més, la univocitat del concepte d'ésser expressa la condició necessària de tota predicació teològica o teologia natural, que s'estructura en conceptes transcendentals i únics. D'altra banda, la teologia no es redueix a les veritats necessàries pel que fa a l'essència immutable de Déu, sinó que també ha de tractar de les veritats contingents sobre la Creació i la Salvació, és a dir, sobre l'acció de Déu en el món creat. Per aquest motiu, com la resta de ciències o disciplines independents, la teologia també està obligada

340. DUNS SCOTUS, *Ord. ProL.*, n. 5 (Vat. I, 237). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. ProL.*, n. 3-5 (Vat. I, 89-237) i *Lect. ProL.*, n. 2-4 (Vat. XVI, 23-62). Cf. HONNEFELDER, L. (1979: 11-19) i (2008).

341. DUNS SCOTUS, *Ord. ProL.*, n. 1 (Vat. I, 1).

342. «Nulla scientia naturaliter acquista potest esse de Deo sub aliqua ratione propria» (DUNS SCOTUS, *RepPar. ProL.*, q. 3, a. 3 [Vivès XXII, 47]).

per la consistència lògica i pel rigor argumental, així com per demostrar la manca de contradicció lògica dels misteris de la fe sobre els quals es basa. Per això, la teologia també necessita el discurs filosòfic. Ara bé, per entendre els termes d'aquesta relació de necessitat entre la teologia natural i la metafísica convé comprendre quin rol o lloc ocupa i desenvolupa Déu en el domini de la metafísica.

El concepte de Déu o *ens infinitum* que obté la metafísica no és la causa ni el principi del seu subjecte;³⁴³ l'ésser diví, al contrari del que afirma Tomàs d'Aquino, tampoc és l'objecte adequat del subjecte de la metafísica.³⁴⁴ Aleshores, què és? Per a Duns Escot, l'ésser diví constitueix una part principal de l'ésser en tant que ésser³⁴⁵ i, així, el seu coneixement constitueix la finalitat o darrer objectiu de la metafísica, la darrera raó o motiu pel qual hom estudia el subjecte de la metafísica. En primer lloc, l'objecte primer de tota ciència inclou virtualment el coneixement de tots els seus objectes, de manera que el concepte d'ésser universal i unívoc —objecte de la metafísica— ha d'incloure, també, el coneixement de Déu. En segon lloc, però, el Doctor Subtil també concep l'aprehensió natural de l'ésser infinit com la compleció de l'explicació transcendental de l'ésser. Per aquests motius, es comprèn la relació entre aquests dos conceptes (sc. ésser unívoc i ésser infinit) en un ordre d'inclusió, a saber: l'objecte determinat de la teologia està inclòs en el subjecte de la metafísica («quia licet subiectum eius esset aliquo modo sub subiecto metaphysicae»),³⁴⁶ de tal manera que l'ésser infinit constitueix una part preeminent de l'ésser unívoc o ésser en tant que ésser.³⁴⁷ Així, Duns Escot, en lloc de pensar l'ésser en la mesura del diví —tal com havia fet la tradició que el precedia—, sotmet l'ésser diví a la intel·ligibilitat del concepte d'ésser, del qual només és un cas particular. En altres paraules, el *magister* obvia la relació de causalitat pròpia del tomisme i pensa Déu en la mesura de l'ésser, la qual cosa li permet parlar de la inclusió de la teologia en la metafísica transcendental, perquè proveeix tot el

343. «Ad secundam quaestionem dico quod haec scientia nulli subalternatur, quia licet subiectum eius esset aliquo modo sub subiecto metaphysicae, nulla tamen principia accipit a metaphysica, quia nulla passio theologica demonstrabilis est in ea per principia entis vel per rationem sumptam ex ratione entis. Nec etiam ipsa sibi aliquam aliam subalternat, quia nulla alia accipit principia ab ipsa, nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota» (DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 214 [Vat. I, 146-147]).

344. «Cum vero probatur quod scientia metaphysicae est de Deo per Philosophum VI *Metaphysicae*, dico quod ratio eius sic concludit: 'nobilissima scientia est circa nobilissimum genus', vel ut primum subiectum, vel ut consideratum in scientia illa perfectissimo modo quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita. Deus autem etsi non est primum subiectum in metaphysica, est tamen consideratum in illa scientia nobilissimo modo quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita» (DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 193 [Vat. I, 129-130]).

345. A diferència de Guillem d'Occam, per a qui Déu és un dels diversos subjectes de la metafísica, ciència que no té un subjecte unificat (cf. ZIMMERMAN, A. [1965: 330-338]).

346. DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 214 (Vat. I, 146).

347. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, n. 59 i 118 (OPH III, 35 i 56) i *Ord. Prol.*, n. 193 (Vat. III, 129-130). Aquesta idea s'imposà en segles posteriors i autors com Francisco Suárez postularen la inclusió de Déu en el concepte d'ésser.

coneixement sobre Déu al qual pot accedir l'intel·lecte humà en l'estat present.³⁴⁸ En aquest sentit, observem que, al contrari que la tomista, la metafísica escotista no transcendeix mai els límits del seu subjecte.

Tanmateix, aquesta inclusió de la teologia en el camp de la metafísica no s'ha d'entendre en termes de dependència o subordinació, ja que ambdues ciències es mantenen autònomes una de l'altra. Es tracta, només, de la incorporació de la particularitat teològica a la universalitat de la metafísica, ja que, més enllà de demostrar les propietats transcendents de l'ésser —convertibles i disjuntives— ha de demostrar l'existència de l'ésser primer en l'ordre de la perfecció o Déu.³⁴⁹ El coneixement perfecte i natural de l'ésser és l'objectiu final o finalitat (*finis*) de la metafísica, que passa irremeiablement pel coneixement del primer conegut o primer ésser per l'intel·lecte humà.³⁵⁰

Amb tot, observem que la tesi de la univocitat escotista, no només possibilita la metafísica en sentit aristotèlic, sinó que també salvaguarda i rearticula la teologia en si mateixa («nisi ens importaret unam intentionem, univocam, simpliciter periret theologia»),³⁵¹ car si l'ésser no impliqués una intenció única i unívoca, la teologia es perdria. El discurs teològic pressuposa l'aplicació dels conceptes de la nostra experiència finita a Déu, cosa que només és possible pel vincle unívoc entre la finitud de l'experiència humana i la infinitud de l'objecte del discurs. En altres paraules, l'exercici de la teologia pressuposa o requereix una unitat fonamental entre la nostra experiència i l'objecte d'aquesta experiència, que és la unitat que garanteix el concepte unívoc de l'ésser.³⁵²

D'altra banda, Duns Escot, en descriure la insuficiència de la raó humana per assolir distintament algunes veritats necessàries,³⁵³ també reconeix certa determinació teològica de la metafísica. De fet, la ciència de l'ésser obté el seu contingut transcendental i punt de partida, en

348. «Quod probatur: primo, quia si aliquas substantias separatas esse esset suppositum in scientia metaphysicae et conclusum in scientia naturali, ergo physica esset simpliciter prior tota metaphysica, quia physica ostenderet de subiecto metaphysicae *si est*, quod praesupponitur toti cognitioni scientiae metaphysicae» (DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 194 [Vat. I, 130-131]).

349. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, n. 159 (OPh III, 70). Vegeu la nota 145 d'aquest capítol.

350. «Ideo vitando quattuor esse scientias speculativas, et hanc ponendo de Deo, omnia naturaliter cognoscibilia de ipso sunt transcendentia. Finis huius est perfecta cognitio entis, quae est cognitio primis. Sed primo occurrens et notissimum intellectui est ens in communi, et ex ipso probatur primitas» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, n. 161 [OPh III, 71]). Cf. DUNS SCOTUS, *Lect. Prol.*, n. 97 (Vat. XVI, 34-35).

351. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 113 (Vat. XVI, 266).

352. Per a una interpretació de les conseqüències exclusivament teològiques del concepte unívoc d'ésser, cf. TODISCO, O. (2001).

353. «De complexis autem veritatibus secus est, quia, sicut ostensum est per tres primas rationes contra primam opinionem adductas, posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt nobis ignotae et nobis neutrae quarum cognitio est nobis necessaria. Istarum igitur notitiam necesse est nobis supernaturaliter tradi, quia nullus earum notitiam potuit naturaliter invenire et eam aliis docendo tradere, quia sicut uni ita et cuilibet ex naturalibus erant neutrae» (DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 62 [Vat. I, 38]).

últim terme, de les combinacions proposicionals dels termes metafísics que proposa la teologia. En altres paraules, tot i que no en determini el mètode ni el contingut, la teologia obre un espai —on pot revelar-se Déu— que condiona la metafísica. Aquest espai és l'obertura de l'anàlisi transcendental que, en el cas de la teologia, s'aplica als termes de la fe o noms divins. En ell, Déu, que és el resultat del desplegament dels modes intrínsecs d'ésser, es concep com un ésser infinit en termes metafísics, cosa que en preserva la simplicitat. Però, a més, per a Duns Escot, aquest ésser infinit —i la prova de la seva existència— constitueix el fi últim de la metafísica, car permet moure l'intel·lecte humà vers el millor coneixement dels principis de les coses. Així, en certa mesura, la teologia presenta i determina tant l'inici (sc. el concepte transcendental) com el fi (sc. provar l'existència de Déu) de la metafísica. Segons aquesta observació, a pesar d'incloure l'objecte de la teologia natural en el seu domini, la naturalesa de la metafísica continua sent eminentment teològica si atenem el seu objecte i l'ordre intrínsec dels seus intel·ligibles. I diem 'continua' perquè, en aquest sentit, la proposta de Duns Escot no trenca amb les tradicionals conceptualitzacions de la ciència de l'ésser que el precedeixen. En tot cas, en Duns Escot la teologia deixa de ser una ciència aïllada del discurs metafísic, deixa de ser una ciència *specialis*, i constitueix un element fonamental per instaurar la unitat de la metafísica o ciència de l'ésser.

Amb tot, i a pesar de la diferència dels seus objectes d'estudi i de la seva interdependència, s'estableix una certa complementarietat i una necessitat recíproca entre la teologia i la metafísica pel que fa als seus fins. La metafísica o ciència de l'ésser en tant que ésser i la teologia es determinen l'una a l'altra, interactuen entre si; en altres paraules, la representació de l'ésser o ontologia i el pensament o concepte de Déu s'impliquen i es despleguen conjuntament.³⁵⁴ Per aquest motiu, hom ha descrit l'estructura de la recerca metafísica (*inquisitio metaphysica*) escotista en termes d'*onto-teologia*, car en la proposta de Duns Escot la metafísica en si s'articula en una ciència de l'ésser en tant que ésser (o ontologia, *ón*) i en l'estudi de l'existència d'un ésser per excel·lència (o teologia natural, *theós*) per mitjà d'una reflexió (*logos*). En aquesta articulació, que en certa mesura ja es troba en Tomàs d'Aquino i en Enric de Gant —encara que no en termes d'inclusió—,³⁵⁵ el domini de la metafísica s'estén a l'espai establert entre el primer objecte adequat de l'intel·lecte (sc. l'ésser) i el primer objecte per excel·lència i en l'ordre de la perfecció (sc. l'ésser infinit). Seguint la tradició aristotèlica, el primer objecte es correspon amb el subjecte propi i comú de la metafísica, mentre que el segon objecte es correspon amb el seu objecte més eminent, que és Déu. La metafísica escotista, per tant, es compon d'una ontologia, que es limita a articular la finitud, i d'una teologia, que fa el mateix respecte de la infinitud, i ambdues disciplines es troben en el si de la metafísica. No obstant això, la dimensió ontològica de la

354. Per definir la relació que mantenen la teologia i l'ontologia, Oliver Boulnois empra una feliç expressió, a saber: «indépendance dans l'interdépendance» (BOULNOIS, O. [1999: 478]), en la qual s'emfatitza que la distinció entre ambdues disciplines permet veure allò que les uneix estructuralment.

355. En aquest sentit, vegeu el treball genealògic de BOULNOIS, O. (1995).

metafísica és primera i anterior respecte de la teològica, car sabem que la ciència de l'ésser és anterior al coneixement de Déu. En qualsevol cas, i reprenent la classificació escotista anterior sobre les ciències teològiques, la metafísica escotista es concep com un pont entre l'ontologia o metafísica transcendental i la teologia o metafísica especial.

Per acabar, cal observar que la condició de possibilitat d'aquesta dimensió ontoteològica de la metafísica és, de nou, la univocitat del concepte d'ésser, tesi que permet incloure Déu i la criatura en un sol i únic concepte. En la mesura que instaura un punt de trobada comú entre la teologia i la filosofia, observem que ambdues disciplines es refunden i se salvaguarden sobre la tesi de la univocitat.³⁵⁶ Més enllà de permetre conèixer els atributs de Déu i fer possible la teologia com a ciència, la univocitat permet postular una unitat metafísica fonamental que equival, al mateix temps, a trobar l'origen del pensable. Aquest és un canvi inèdit en la concepció de la metafísica en la tradició aristotèlica i es presenta com el pas definitiu del debat entorn el subjecte de la metafísica, car esdevé una solució i l'allunyament de la radical diversitat d'aproximacions en la qual Aristòtil deixà la filosofia primera en la seva *Metafísica*.³⁵⁷

Per concloure, cal observar que Duns Escot, en les seves obres teològiques i davant la insuficiència de l'analogia, proposa una univocitat transcendental de l'ésser en la seva relació amb Déu i les categories; mentre que en les seves obres filosòfiques es rebutja la univocitat de l'ésser en el seu ús categorial, és a dir, en la relació de l'ésser amb la substància i els accidents. Aquesta conclusió serà fonamental per entendre el projecte filosòfic d'alguns dels deixebles del Doctor Subtil.

356. Cf. BOULNOIS, O. (1989: 358).

357. En aquesta reestructuració de la metafísica escotista cal esmentar l'aportació de Martin Heidegger, que, en l'obra *Identität und Differenz* (1957), dedicà un capítol a analitzar, des d'una perspectiva historicista, la construcció onto-teo-lògica de la metafísica (*Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik*, cf. HEIDEGGER, M. [1990: 98-157]). En aquesta exposició, Heidegger hi afirma que la metafísica, en la mesura que es pregunta per l'ésser com a tal i en el seu conjunt —que és la unitat i el fonament—, és ontoteologia. Tanmateix, tot i que aquesta afirmació sembla explicar-se per l'entrada de Déu en el domini de la metafísica, l'estructura ontoteològica de la metafísica no es pot explicar ni des de la teologia ni per mitjà de l'ontologia: «In der Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* (1929) wird daher die Metaphysik als die Frage nach dem Seienden als solchem *und* im Ganzen bestimmt. Die Ganzheit dieses Ganzen ist die Einheit des Seienden, die als der hervorbringende Grund einigt. Für den, der lesen kann, heißt dies: Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie [...] Die Metaphysik ist deshalb Theologie, ein Aussagen über Gott, weil der Got in die Philosophie kommt [...] Die onto-theologische Wesensverfassung der Metaphysik kann weder von der Theologie noch von der Ontologie her erklärt werden, falls hier jemals ein Erklären dem genügt, was zu bedenken bleibt» (HEIDEGGER, M. [1990: 120-122 i 130-132]).

d. La metafísica com a *scientia transcendens* i la unitat transcendental³⁵⁸

Ara bé, què implica considerar la metafísica en aquesta doble dimensió ontològica i teològica? En aquest context, en el pròleg a les *QqMet*, Duns Escot ofereix una exposició gairebé etimològica de la metafísica:

Necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia. Et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a *meta*, quod est *trans*, et *ycos scientia*, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus.³⁵⁹

Així és que l'estructura ontoteològica de la metafísica enclou, segons Duns Escot, la descripció d'aquesta com una ciència unitària i transcendental (*scientia transcendens*), que comprèn tant l'estudi de les *rationes* transcendents com l'estudi de l'ésser infinit. De fet, el sintagma *scientia transcendens* expressa la unitat ontoteològica de la metafísica. I és que l'ésser en tant que ésser, el seu subjecte, és transcendental i anterior respecte de les seves determinacions, com també és anterior a la seva divisió i determinació en ésser finit i ésser infinit —modes que no alteren ni la seva naturalesa ni la seva simplicitat. En altres paraules, l'objecte principal de la metafísica és una intel·ligibilitat comuna, neutra i coextensiva amb tots els altres objectes intel·ligibles, és a dir, és una intel·ligibilitat transcendental. Aquesta intel·ligibilitat, que s'identifica amb l'objectivitat i anterioritat de l'ésser, fa referència a la seva absoluta indiferència ontològica respecte de l'existència o de l'essència. Doncs bé, postular la capacitat intel·lectual de concebre un ésser intel·ligible en aquest termes, general, neutre i unívoc, implica afirmar la transcendentalitat de la ciència que el pensa. Tot i que en cert sentit representa la culminació de la teoria dels transcendents exposada més amunt,³⁶⁰ aquesta nova definició de la metafísica és de gran importància per a la història de la filosofia.

Ara, en la mesura que el nostre intel·lecte pot conèixer l'ésser infinit, observem que per a Duns Escot no hi ha tres ciències teòriques o especulatives, sinó quatre, que són les següents: la metafísica transcendental, el subjecte de la qual és l'ésser en tant que ésser, i tres ciències especials. Aquestes ciències especials, que són «tres scientiae speculativae propriae et reales et naturaliter scibiles»,³⁶¹ són 1) la teologia, el subjecte de la qual és la substància incorpòria; 2) les matemàtiques, el subjecte de la qual és la substància corporal en tant que ésser dotat de quantitat;

358. Sobre el concepte d'ésser transcendental, les seves conseqüències en la concepció de la metafísica i el paper que la univocitat juga en aquesta descripció, cf. AERTSEN, J. A. (2007 i 2010), DE BONI, L. A. (2007), BOULNOIS, O. (1992) i HONNEFELDER, L. (1979: 396-405) i (1990: xi-xxiii).

359. DUNS SCOTUS, *QqMet*. Prol., n. 18 (OPh III, 9).

360. Vegeu § 1.2.1. En aquest sentit, alguns estudis suggereixen que la identificació de la metafísica com una *scientia transcendens* de Duns Escot no s'allunya de la *scientia communis* de Tomàs d'Aquino ni de la tradició que el precedeix (cf. AERTSEN, J. [2012: 370-378]).

361. DUNS SCOTUS, *QqMet*. VI, q. 1 n. 46 (OPh IV, 19).

3) i la física, el subjecte de la qual és la substància corporal en tant que ésser dotat de moció i d'acció.³⁶²

Tanmateix, convé assenyalar que la necessitat d'una ciència metafísica entesa com a ciència transcendental prové, en últim terme, de l'exigència humana de disposar d'una ciència sobre l'ésser infinit particular i singular; és a dir, l'exigència teològica és la condició de possibilitat de la ciència transcendental de l'ésser. En altres paraules, l'interrogant sobre el coneixement de Déu i la seva exigència intrínseca d'ampliar l'extensió de la univocitat, condueixen a reformular totalment la metafísica i a forjar-ne la concepció escotista com a *scientia transcendens*. Aquesta reformulació correspon a l'anomenat 'gir de la metafísica', pel qual aquesta deixa d'ocupar-se del *transcendent* —que seria la partició de l'ésser creat a l'ésser diví—, per ocupar-se del *transcendental* o concepte d'ésser neutre i unívocament comú a Déu i a la criatura.

Aquesta nova articulació de la metafísica conduí, a partir de la proposta de Duns Escot, a una ruptura amb la tradició escolàstica precedent que, com hem vist, es limitava a fonamentar la concepció de la metafísica en les relacions de causalitat entre Déu i la criatura. Concebre la metafísica com una *scientia transcendens* implicà una superació de la noètica aristotèlica i neoplatònica, car va elevar l'intel·lecte humà i li va atorgar la capacitat de projectar un concepte indiferent i neutre a l'existent i a l'essència. Aquesta possibilitat, que transforma la metafísica en la seva estructura més elemental, resol l'aporia que havia fixat la metafísica aristotèlica-avicenniana. En aquest darrer sentit, tal com observa Ludger Honnefelder,³⁶³ la noció de *metafísica* que assoleix Duns Escot és nova i independent de les tradicionals interpretacions escolàstiques d'Aristòtil.

Aquesta reconsideració de la metafísica depèn, en últim terme i per enèsima vegada, de la tesi de la univocitat del concepte d'ésser, que instaura i fonamenta una unitat transcendental

362. «Igitur metaphysica transcendens erit tota prior scientia divina, et ita erunt quattuor scientiae speculativae: una transcendens, et tres speciales» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, n. 155 [OPh III, 69]); «Ideo enim metaphysicus, definiendo, omnino abstrahit a materia, quia sicut ens quod primo considerat, ita et quidlibet, in quantum sub eius consideratione cedit, non includit material secundum quod vult Avicenna I *Metaphysicae*. Mathematica vero, quia considerat substantiam corpoream sub tali conceptu secundum quem includit principia propria quantitatis et ita necessario requirit materiam —licet non ut principium potentiale sive mobile—, ideo mathematicus sic definit per materiam, non in quantum principium motus. Physica vero considerat substantiam corpoream in quantum in conceptu, quem de corpore habet, includuntur principia motus et operationis. Ideo per materiam sic definit. Non quod motum ponat in definitione, quia iste est passio apud eum, sed materiam secundum considerationem contractam secundum quam est principium motus (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 62-63 [OPh IV, 24-25]). Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* VI, q. 1, n. 46-57 (OPh IV, 19-23).

363. «Er [sic Duns Escot] gelangt auf diese Weise nicht zu einer neuen Variante, sondern zu einem neuen, völlig eigenständigen Entwurf von Metaphysik» (HONNEFELDER, L. [1990: xiv]). Segons aquest autor, amb Duns Escot començà la metafísica com a *Transzendentalwissenschaft* (cf. HONNEFELDER, L. [1979: 396-405]).

anterior i superior a la diversitat radical de la realitat. Aquesta unitat equival a la unitat del concepte unívoc que hem descrit. A partir de l'escotisme, per tant, la metafísica no es reduirà mai més a un discurs dispers entorn la diferenciació anàloga entre l'u i el múltiple, sinó que, considerant el seu únic concepte, primer i fonamental, es podrà parlar d'una ciència metafísica transcendental. Observem com, amb tot, l'afirmació d'un concepte simple i unívoc d'ésser condueix a una transformació de l'objecte, l'estructura i el mètode de la metafísica. En aquest sentit, la tesi de la univocitat del concepte d'ésser és una peça fonamental de la història de la filosofia.

Aquesta transformació, que també fou protagonitzada per Enric de Gant i Guillem d'Occam, inaugura l'anomenat «segon començament de la metafísica»³⁶⁴ i culminarà amb la metafísica com a *Transzendentalwissenschaft*, la qual cosa inscriu plenament l'escotisme en la història de la metafísica. De fet, el concepte de *scientia transcendens* i la concepció exclusivament ontològica de la metafísica, més enllà de ser un dels fonaments de la ciència moderna, fou consecutivament reprès pels filòsofs de la modernitat Francisco Suárez (1548-1617),³⁶⁵ Christian von Wolff (1679-1754)³⁶⁶ i Immanuel Kant (1724-1804) i, posteriorment, per Charles Sanders Peirce (1839-1914).³⁶⁷ En aquest sentit, la *Crítica de la raó pura* kantiana recull l'estructura de la metafísica escolàstica i la posa en un altre terreny, a saber: en la constitució del subjecte transcendental. Així, independentment del debat entorn la continuïtat de la metafísica com a *scientia transcendens* al llarg de la història, la nova estructura de la metafísica que proposa l'escotisme és la llavor d'alguns conceptes fonamentals propis de l'ontologia moderna. Per aquest motiu, podem afirmar que la consideració de la metafísica com a ciència transcendental per mitjà de la noció de la univocitat de l'ésser és un dels elements que connecta el pensament de Duns Escot i l'escotisme amb la filosofia moderna, i permet considerar-lo com la seva avantsala.³⁶⁸ Aquesta conclusió concorda amb les tesis del suís André de Muralt, que, en la seva obra *L'enjeu*

364. Cf. HONNEFELDER, L. (1987 i 2007), estudis en els quals es descriuen els requisits i les conseqüències de «der zweite Anfang der Metaphysik».

365. Sobre l'aportació de Francisco Suárez a la metafísica, cf. COURTINE, J.-F. (1990).

366. Christian von Wolff fou un filòsof racionalista alemany que representa l'anomenada «segona generació de la Il·lustració alemanya» i que, seguint una corrent certament cartesiana, influencià notablement el racionalisme kantian i l'idealisme alemany. Sense separar la metafísica de la religió cristiana, recuperà el mètode de la metafísica escolàstica perquè li permetia obrir la porta per arribar a Déu. Entre les seves nombroses obres, en llatí i en alemany, destaquen *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1713) i *Philosophia rationali sive logica*. Sobre la seva vida i obra, cf. CAVANA, M^a L. P. (1995); sobre la seva concepció ontològica de la metafísica, cf. HONNEFELDER, L. (1990: 295-381).

367. Sobre la seva concepció de la metafísica com a teoria de la realitat, cf. HONNEFELDER, L. (1990: 382-402).

368. Per a la influència de la filosofia de Duns Escot en la filosofia moderna, cf. HONNEFELDER, L. (1990), i, concretament, per a la relació de Kant amb l'escotisme, cf. BOULNOIS, O. (1999: 493-504). En aquest sentit, cf., també, la nota 122 del primer capítol d'aquesta tesi.

de la *philosophie médiévale*, afirma que la filosofia moderna —i, en cert sentit, també la contemporània—³⁶⁹ és una prolongació i participació de l'*estructura del pensament medieval*³⁷⁰ i, com a moment fundacional, del pensament escotista. Duns Escot, en proposar la transcendència de la filosofia, determinà el mode de pensar o l'*estructura de pensament* hegemònica dels segles posteriors a Occident. De Muralt justifica aquesta tesi amb una acurada anàlisi hermenèutica de l'escotisme i de les altres corrents filosòfiques de la baixa edat mitjana. En aquesta anàlisi, el filòsof explica la creació d'una nova estructura de pensament a partir de la intervenció d'algunes eines conceptuals fonamentals, com són la tesi de la univocitat, la distinció formal, l'*esse obiectivum* o la teoria de la *suppositio*, entre d'altres.³⁷¹

2.3.4. Metafísica possible: fonament lògic de la univocitat de l'ésser³⁷²

Aliquod ens est effectibile.³⁷³

La tesi de la univocitat de l'ésser es comprèn, en últim terme, a partir de la seva subjugació a les exigències de la lògica i, per tant, als imperatius del principi de no-contradicció, a saber: no es pot afirmar i negar simultàniament un mateix concepte d'una cosa sense que el concepte perdi la seva identitat i unitat. En aquest sentit, tal com recull la seva definició,³⁷⁴ la univocitat es pensa en l'horitzó de la predicació sil·logística i científica i, de fet, sorgeix de l'anàlisi lògica de les diverses formes de judici i predicabilitat del concepte d'ésser. Tanmateix, la metafísica escotista estudia la realitat intel·ligible de la naturalesa de l'ésser en tant que ésser, de manera que aquesta anàlisi lògica està orientada sempre a assolir les darreres estructures ontològiques de la realitat. Així, segons la proposta escotista, que distingeix el domini de la lògica del domini de la diversitat real de les coses, l'ésser es predica *in quid* o unívocament de totes les coses concretes en les quals està inclòs essencialment. Ara bé, mentre la lògica considera l'ésser en la seva conceptualització última i pura, la metafísica obté l'ésser fent abstracció de tots els concrets (*esse concretum*) en els

369. En aquest sentit, entre la bibliografia recollida, destaquem dos estudis de la noció de la univocitat escotista, i dels debats medievals sobre l'ésser en el quals aparegué, a la llum d'alguns autors i corrents filosòfiques contemporànies: cf. MOORE, A. W. (2015) per a una anàlisi de la univocitat en els termes lògic-sintàctics propis del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein, la qual intenta aproximar la tradicional oposició entre la filosofia analítica i la filosofia continental, i cf. TONNER, P. (2007) per la interpretació de la tesi escotista de la univocitat per part d'autors del segle XX, com Heidegger i Deleuze. Altres estudis d'aquest autor, com TONNER, P. (2013), analitzen la lectura contemporània de la filosofia escotista.

370. «La pensée moderne, dit-on, est née d'avoir tourné le dos à la pensée philosophique et théologique du Moyen Âge. Rien ne plus faux: la pensée moderne, jusque dans ses succès les plus éclatants, mathématiques et scientifiques, s'est constituée selon les structures de pensée qu'a façonnées pour elle le développement de la réflexion philosophique médiévale elle-même» (ANDRÉ DE MURALT [1993: 37]).

371. Per a una extensa exposició de l'hermenèutica muraltiana, vegeu la tesi doctoral de FERNÁNDEZ POLANCO, V.-J. (2015).

372. Per a aquesta exposició he tingut especialment en compte l'estudi de DEMANGE, D. (2008).

373. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 2, n. 43 (Vat. II, 151).

374. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 26 (Vat. III, 18).

quals es troba inclòs essencialment, motiu pel qual esdevé un concepte absolutament indeterminat i indiferent respecte de la seva existència actual —que no està inclosa en la *ratio* d'ésser. Aquesta indiferència i indeterminació de la naturalesa de l'ésser, que s'estableix en la dimensió de la intel·ligibilitat, en determina radicalment la predicabilitat i univocitat lògica. En aquest context, una de les conclusions de l'estudi és que, per a Duns Escot, l'ésser és realment equívoc però, tanmateix, lògicament unívoc i aprehès per una unitat conceptual absolutament simple.

Observem, per tant, que la tesi de la univocitat de l'ésser i, amb ella, les afirmacions de la metafísica escotista, s'arrelen i s'estableixen en el domini de la lògica. Aquest arrelament lògic, en primer lloc, allunya la proposta de Duns Escot d'alguns planejaments anteriors —com, per exemple, de les diverses tesis de l'analogia de l'atribució— que parteixen d'una consideració exclusivament real del seu objecte i, per tant, només tenen validesa en el domini de la física o la metafísica.

L'ancoratge lògic de la metafísica escotista s'evidencia en l'exposició de la *possibilitat* d'un coneixement natural de Déu, que necessita i es fonamenta en provar la *possibilitat* d'un concepte únic i unívoc d'ésser. En aquest sentit, la validesa de les afirmacions de la metafísica escotista depèn, en últim terme, de la *possibilitat* dels termes en joc —fonamentalment de la *possibilitat* d'afirmar la univocitat del concepte d'ésser.³⁷⁵ L'àmbit de la possibilitat, que s'oposa a la realitat i a la metafísica, és una propietat exclusivament lògica, apriorística, sense actualitat i, amb tot, independent de qualsevol límit ontològic. De fet, mentre l'àmbit de la realitat s'ajusta al de la referència i abraça els éssers dotats d'existència, la possibilitat es situa en l'àmbit de la significació o representació i engloba els éssers intencionals (*ens diminutum*). En aquest sentit, el *possible* lògic o formal s'identifica amb allò *representable* o *concebible*, que és previ a la possibilitat real i objectiva, i, naturalment, a l'existència.³⁷⁶ D'acord amb aquest esquema, que no contempla un terme mig entre el real i el possible, Duns Escot suggereix que qualsevol cosa que afirmem o que creguem conèixer ha de ser anteriorment pensada com un *possible*, això és, ha de *poder ser* abans de *ser*. De fet, ser una essència significa tenir la *possibilitat* d'existir actualment, és a dir, ser apte per existir, *esse possibile* o *esse potentiale*.³⁷⁷ En aquest sentit, observem que la metafísica escotista analitza l'ésser en tant que ésser des de la teoria lògica del possible i, per tant, intenta esbrinar si l'intel·lecte humà pot pensar i establir coneixement sense limitacions ontològiques.

375. En aquest sentit, alguns estudis afirmen que Duns Escot sosté la univocitat com una tesi només probable (cf. BARTH, T. [1944: 24-25]).

376. Tot i que excedeix l'objectiu d'aquesta tesi, cal observar que alguns estudis han analitzat la noció de realitat objectiva escotista —posteriorment rearticulada per Joan Marbres (*Iohannes Canonicus*)— com una avantsala de la *realitas obiectiva* cartesiana (cf. MARRONE, F. [2013]).

377. «Nihil habet essentiam, nisi quod aptum natum est existere» (DUNS SCOTUS, *QqPeri.*, q. 5-8, n. 65 [OPh I, 88]). Per a la concepció escotista de l'essència en tant que *possibili esse*, cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* IX, q. 1-2, n. 27 (OPh IV, 518-519) i *Lect.* I, d. 2, n. 57 (Vat. XVI, 131).

Ara bé, què diferencia la possibilitat de la pura imaginació o objecte imaginat que, entre d'altres coses, és *impossible*? Si afirmem que la possibilitat és autònoma dels límits ontològics, com i a partir de què establim la possibilitat? O bé, què fa que una cosa sigui possible? Duns Escot respon que ho fan possible les característiques formals de la cosa en qüestió, atributs que hom abstreu de tota consideració ontològica i de l'actualitat. Consegüentment, la possibilitat és una propietat objectiva que rau i es representa exclusivament en coherència lògica i formal.³⁷⁸ En aquest context, i tal com intuï Enric de Gant, Duns Escot estableix, en últim terme, «a domain of minimally essential objects each one a *quid* or *ens ratum*», és a dir, éssers que existeixen per si mateixos, «opposed to figments of mind such as the Chimera».³⁷⁹ Aquest domini format per l'*esse quidditativum*, que es presenta com un punt intermedi entre l'existència actual i la pura ficció, és el domini de la possibilitat.

Paral·lelament, el filòsof de Gant, en conceptualitzar la noció de *res*, que és la noció gnoseològica més bàsica que tenim, distingí tres nivells o tipus de *res*, entre els quals destaquem ara el *res a ritudine*. Aquest nivell correspon a l'àmbit de la possibilitat i està compost per les coses que no necessiten existir per ser considerades coses, sinó que només cal que siguin *concebibles* per un concepte de l'intel·lecte. Consegüentment, en la proposta d'Enric de Gant, tot allò que *és* ha de passar primerament per aquest nivell i constituir una *res a ritudine*.³⁸⁰ En aquest sentit, Duns Escot, que rearticulà aquesta idea,³⁸¹ afirma que 1) l'ésser o *ens* fa referència a tot objecte de pensament en termes generals, i 2) *res* fa referència a l'objectivitat de tot allò pensable en tant que intrínsecament no contradictori. En aquest sentit, la *res* constitueix un ésser intel·ligible independent de l'existència real i correspon a la naturalesa formal de les coses. Ara bé, seguint aquest esquema, el Doctor Subtil considera que, per tal que alguna cosa pugui ser una essència (1), ha de ser primerament representada en un intel·lecte (2). Així, observem que el domini o reialme de la possibilitat —constituït pels objectes *mínimament essencials* o *esse*

378. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 36, n. 48-50 i 58-63 (Vat. VI, 290-291 i 294-297); *Lect.* I, d. 36, n. 39 (Vat. XVII, 475) i *Lect.* II, d. 1, n. 76 (Vat. XVIII, 24).

379. MARRONE, S. P. (1996: 178). «Humanitas in quantum humanitas, aut tantum habet *quid* nominis, aut habet *quid* rei quod repugnat figmentis. Si primo modo, ergo de humanitate in quantum humanitas est, non plus est scientia quam de chimera, et per consequens metaphysica, quae est de quidditatibus, non magis erit scientia quam si esset de figmentis, non intelligibilibus propter contradictionem inclusam in eis. Si vero humanitas in quantum humanitas habet *quid* rei quod repugnat figmentis, ergo humanitas unde humanitas, est *ens ratum*» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 317 [Vat. III, 192-193]). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 36, n. 48 (Vat. VI, 290).

380. Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, a. 34, q. 2 (Badius, 212S) i *Quodl.* VII, q. 1-2 (Badius, 258B). Cf. MARRONE, S. P. (1988).

381. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 310 (Vat. III, 188-189). Ara bé, Duns Escot no reprèn la identificació entre la cosa, l'essència, la quidditat i la naturalesa que proposa Enric de Gant, i tampoc pren la diferència entre l'*esse essentiae* i l'*esse existentiae* que el filòsof de Gant estableix en el context de la distinció de l'ésser i l'essència. De fet, en l'escotisme la idea de l'*esse essentiae* pròpi de la tradició escolàstica del segle XIII perd importància i és substituïda per la simple possibilitat.

quidditativum— és ontològicament inferior al nivell de l'existència real —atès que l'*esse quidditativum* té una entitat menor que l'existència actual— però superior respecte de les pures ficcions o quimeres.

Conseqüentment, en la mesura que l'escotisme aplica l'esquema de la possibilitat a l'estudi de la metafísica, aquesta ciència no constitueix un coneixement o ciència veritable de les coses en la seva existència actual, sinó que és una ciència de les coses *possibles* que estan representades en l'intel·lecte, és a dir, estudia les coses en el seu *esse possibile* o *esse quidditativum*³⁸² —que s'oposa a l'ésser realment existent de Tomàs d'Aquino i a l'*esse existentiae* actual d'Enric de Gant.³⁸³ La metafísica, per tant, estudia el seu objecte (sc. l'ésser en tant que ésser) en la mesura que és un *possible* que és ontològicament neutre, això és, indiferent de la seva existència o essència real. D'aquesta manera, el Doctor Subtil inclou l'objecte cogitable o representable com a objecte de pensament, dins el qual, per mitjà de la univocitat del concepte d'ésser, s'inclouen els objectes de l'infinit i del finit.

En aquest marc teòric, observem, en primer lloc, que l'ésser transcendental escotista, més enllà de significar un *quid* indeterminat i indiferent, es comprèn també com un possible, com allò possible o que pot ser (*potest esse*). És, per tant, un ésser en potència.³⁸⁴ Per tant, en la proposta escotista —i també en la d'Enric de Gant—, el concepte d'ésser real (*allò que és*) i la noció lògica de possibilitat (*allò que pot ser*) s'identifiquen i es poden intercanviar. S'estableix així un anivellament entre el pla de l'ontologia i de l'ésser real amb el pla de la lògica i de la possibilitat. Amb aquesta identificació possibilitat-ésser, que és una de les grans intuïcions del Doctor Subtil, es reivindica l'àmbit del possible pur, aquell que és limita a ser un objecte de pensament i que no es realitza en el món de la naturalesa. La *ratio* d'aquesta possibilitat-ésser, subjecte de la metafísica, és una noció intel·ligible que exclou tota contradicció formal. És més, d'acord amb la definició d'univocitat, el concepte d'ésser escotista, transcendental i abstret del seu *esse concretum*, es correspon amb una noció lògica de no-contradicció. Amb tot, la descripció del concepte d'ésser com un possible, que correspon al seu sentit més ampli, identifica lògicament l'ésser amb tot allò que és pensable i que no inclou contradicció.

382. «Potest tamen sic argui, probando primam conclusionem sic: haec est vera 'aliqua natura est effectibilis, ergo aliqua est effectiva'. Antecedens probatur, quia aliquod subiectum est mutabile, quia aliquod entium est possibile distinguendo possibile contra necessarium, et sic procedendo ex necessariis. Et tunc probatio primae conclusionis est de *esse quidditative* sive de *esse possibili*, non autem de existentia actuali. Sed de quo nunc ostenditur possibilitas, ultra in conclusione tertia ostendetur actualis existentia» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 2, n. 56 [Vat. II, 162]).

383. Per a l'exposició de l'*esse quidditativum*, cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* VI, q. 3, n. 6-12 (OPh IV, 115-117).

384. «Quia actus infert potentiam. Sequitur enim 'est, ergo possible est esse', quia oppositum non stat» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IX, q. 1-2, n. 1 [OPh IV, 509]).

La traducció formal d'aquesta darrera definició del concepte d'ésser és que l'*ésser no és no-ésser (non-nihil)*; en altres paraules, l'*esse inquantum esse*, una vegada suspesa la seva concreció, és el contrari formal del no-ésser. D'alguna manera, per tant, la identificació de la possibilitat-ésser o l'establiment d'un ésser *possible* com a subjecte de la metafísica implica pensar-lo formalment com a no no-ésser, és a dir, com tot allò que no és res i que és previ a qualsevol significat de substància.³⁸⁵ Tot allò que no és el no-res (*non-nihil*) és pensable, concebible, representable, intel·ligible,³⁸⁶ etc., i aquest és el veritable nom o definició de l'ésser. De fet, per comprendre la proposta escotista, no cal pensar l'ésser en relació a les categories i a la substància, sinó que només cal pensar-lo per oposició al no-res —és a dir, en un nivell transcendental o precategoryal. En aquesta definició, doncs, la univocitat esdevé de nou indispensable, perquè és l'eina que permet demostrar que el concepte unívoc d'ésser és suficient per garantir la llei de la no-contradicció.

Doncs bé, en aquesta representació de l'ésser unívoc com a *non-nihil*, exempt de tota contradicció lògica o com una negació de la negació, Duns Escot afirma que l'ésser és el *possible* lògic que no repugna ni necessita ser alguna cosa (*esse aliquid*), és a dir, que pot ser o no ser, de manera que ho pot ser tot (*potest esse*): «ens, hoc est, cui non repugnat esse».³⁸⁷ En aquesta absoluta amplitud de l'extensió del concepte —més àmplia que el domini dels éssers existents—, l'ésser queda establert com una absoluta possibilitat d'essència, on rau la seva comunitat i absoluta indeterminació.

Ara, mitjançant aquesta identificació de la noció de possibilitat amb el concepte d'ésser, la metafísica transcendeix totes les ciències reals, inclosa la lògica. De fet, sabem que la metafísica,

385. «Actus convertitur cum ente, quia *ens in potentia* est tantum secundum quid ens, ergo simpliciter non-ens» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IX, q. 1-2, n. 5 [OPh IV, 510]). «Aliter dicitur quod ens in potentia simpliciter est non-ens, et per consequens relatio fundata in ipso est tantum rationis. Et divisio entis per *ens in actu* et *ens in potentia* est quasi divisio per contradictionem. Non simpliciter, quia tunc *ens in potentia* converteretur cum non-ente et diceretur de impossibili» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IX, q. 1-2, n. 35 [OPh IV, 552]).

386. Duns Escot va postular la noció d'*esse intelligibile*, que fa referència a un ens o essència que, a pesar de ser intel·ligible, pot no tenir existència i, per tant, pot no ser una cosa o *res*. A partir de la distinció del pla de l'essència respecte del pla de l'existència, el Doctor Subtil proposà un simple ésser intel·ligible. Sobre l'origen d'aquesta intel·ligibilitat —que el Doctor Subtil sembla situar tant en l'essència divina com en l'intel·lecte diví— segons Duns Escot, Guillem d'Alnwick i Pere Tomàs, cf. SMITH, G. R. (2014).

387. DUNS SCOTUS, *Ord.* IV, d. 8, n. 2 (Vivès XVII, 7b). «Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse: sicut enim cuicumque aliquid repugnat, repugnat ei formaliter ex ratione eius, ita cui non repugnat formaliter, non repugnat propter rationem ipsius; et si homini de se repugnaret esse, per nullum respectum advenientem posset ei non repugnare. Et si ex hoc inferas 'homo est ex se ens ratum hoc modo, ergo est Deus', consequentia non valet, quia Deus non tantum est cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum esse» (DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 36, n. 50 [Vat. VI, 291]); «Non est ista commune quod sit praedicabile de multis, licet sit ita commune quod non repugnet sibi esse in alio quam in eo in quo est» (DUNS SCOTUS, *Ord.* II, d. 3, n. 39 [Vat. VII, 408]), és a dir, l'ésser comú no és predicable de molts, sinó que no li repugna d'ésser en una altra cosa diferent d'aquella en què és.

al contrari que la lògica, té a veure amb les primeres intencions, que són els conceptes abstracts immediatament de les coses reals i singulars («*omnis enim conceptus est intentionis primae qui natus est fieri immediate a re*»),³⁸⁸ és a dir, els conceptes derivats de la realitat. Tanmateix, amb aquesta obertura lògica de la metafísica i la reivindicació del *possible*, el domini de la metafísica s'amplia de nou. En altres paraules, la solució escotista a l'aporia aristotèlica comprèn el sotmetiment de la metafísica a les lleis de la lògica i, amb això, la metafísica surt d'ella mateixa i abandona el món de les relacions reals i concretes per mantenir-se només en l'ordre lògic del conceptes, la unitat dels quals permet establir coneixement. Amb aquesta idea, que Duns Escot contempla un món no-creat d'ens possibles, que és lògic i gairebé paral·lel al món diví, en el qual només regeix la necessitat absoluta de la no-contradicció.

Ara bé, aquesta reelaboració de la metafísica genera una pregunta o debat central en la filosofia escotista, a saber: com s'articula la relació entre la lògica i l'àmbit del possible amb la metafísica i l'àmbit del real? Aquesta pregunta sintetitza les problemàtiques de la proposta escotista exposades més amunt, com ara l'articulació de les diferències sense reduir lògicament l'ésser a un gènere o l'afirmació d'una unitat conceptual fonamental pròpia d'un concepte real, com pot ser l'ésser. Sabem que, en el pla de la realitat, l'ésser es divideix en les diverses categories, que es corresponen amb els deu gèneres universals i primaris aristotèlics; en el pla de la lògica, en canvi, l'ésser és un terme significant que s'aplica a les categories que s'empren per construir discursos. Malgrat això, la realitat o determinació formal de l'ésser s'identifica, d'una banda, amb el principi de no-contradicció de l'essència possible (àmbit de la lògica); i, d'altra banda, la realitat, tot i no ser-ne la causa, és una ocasió necessària per formar la *ratio* o concepte unívoc d'ésser (àmbit de la metafísica). Conseqüentment, en la proposta escotista, els conceptes i les coses mantenen una relació lògica però relativa a un concepte real.³⁸⁹ En aquest sentit, observem que 1) el concepte d'ésser és un representable o possible lògic (*non-nihil* i mancat de contradicció), de la unitat lògica del qual obté la seva univocitat, però que, tanmateix, 2) conserva la seva multiplicitat o divisió real pròpia de la metafísica. Així, mentre l'ésser, per una banda, constitueix una forma lògica buida a partir de la qual no s'obté cap coneixement real, d'altra banda també constitueix un concepte comú i unívoc que s'ancora en la realitat i que es presenta ple de possibilitats. En aquest sentit, és significatiu reprendre una de les conclusions de la *Lectura*, on es considera que, pel que fa a Déu i la criatura, l'ésser no és una única *res* o *realitas* comuna a dues *realitates* radicalment diverses, motiu pel qual només podem analitzar si hi ha algun

388. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 23, n. 20 (Vat. V, 360).

389. En aquest sentit, Duns Escot afirma «*Nota quomodo aliqua intentio prima de A et B, indifferenter, et nihil unius rationis in re correspondet, sed intelliguntur obiecta formalia primo diversa in una intentione prima, licet utrumque imperfecte*» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 136 (Vat. IV, 221), és a dir, pot haver-hi una primera intenció o concepte real de dos objectes formals totalment diversos que sigui lògicament indiferent i que no li correspongui res en la realitat. Per a una reflexió sobre el realisme moderat de Duns Escot, que es fonamenta en la noció de *formalitates*, cf. WOLTER, A. B. (1962).

concepte positiu i real –*real* en oposició als conceptes de segona intenció–, que es pugui aplicar unívocament a tals dues realitats diverses. Aquest passatge és una defensa de la possibilitat d'una comunitat conceptual real entre coses totalment diverses (*primo diversa*) en la realitat però que coincideixen i comparteixen un concepte (*tamen conveniunt in uno conceptu*).³⁹⁰

Tanmateix, ens podem preguntar si la univocitat del concepte d'ésser és exclusivament lògica (*logique loquendo*), o també es dona en el camp de la realitat (*metaphysique loquendo*) i, per tant, l'ésser transcendeix els gèneres com una entitat real. Sabem que l'ésser és l'objecte tant de la metafísica com de la lògica, encara que en el primer cas, l'ésser és real i no una simple construcció racional. Ara bé, malgrat que Duns Escot sembla considerar el concepte d'ésser com un concepte real o de primera intenció, hem vist que la univocitat s'estableix exclusivament en el nivell de la predicabilitat dels conceptes i, per tant, obeeix a criteris únicament lògics. D'alguna manera, per tant, en la proposta escotista s'aplica una noció o segona intenció (sc. la noció d'univocitat) a una primera intenció (sc. l'ésser en tant que ésser). Com és possible aquest salt? La dificultat d'articular aquest dos plans, que equival a la pregunta sobre la simultaneïtat d'un ésser realment anàleg i conceptualment lògic, serà un dels temes que estudiarà i intentarà resoldre, com veurem, Antoni Andreu, ja que no queda resolt en el corpus del mestre escocès. Els seguidors d'Escot, de fet, en el seu intent de desenvolupar i completar la teoria del mestre, es posicionaran o bé a favor d'establir una comunitat real entre tot allò que és, o bé a favor de la simple unitat conceptual i lògica del concepte d'ésser. Qualsevol d'aquestes vies, tanmateix, presentarà dificultats.

Sigui com sigui, de moment observem que Duns Escot ha desplaçat l'atenció de la metafísica des del problema de la multiplicitat de sentits de l'ésser a causa de la diversitat real de les coses (àmbit del real) vers la unitat transcendental del concepte d'ésser i la seva intel·ligibilitat (àmbit del possible). Per mitjà d'aquest desplaçament de la metafísica, inèdit en la història de la filosofia, la lògica ha esdevingut el límit i la possibilitat de la metafísica i l'ésser es concep, en termes lògics, com un subjecte-gènere. Conseqüentment, el motor d'aquest desplaçament, que és la univocitat del concepte d'ésser, ha possibilitat una ciència universal de l'ésser en tant que ésser tal com fou idealitzada per Aristòtil en els *Analítics Posteriors*.

390. «Deus et creatura realiter sunt primo diversa, in nulla realitate convenientia, quia nulla actio unius rationis convenit enti finito et infinito, nec infinita entitas est capax alicuius perfectionis istarum quarum entitas finita est capax, ratione cuius determinatur vel contrahitur; et tamen conveniunt in uno conceptu, ita quod potest esse unus conceptus formatus per intellectum imperfectum, communis Deo et creaturae, et conceptus iste communis potest causari a re imperfecta (DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 8, n. 129 [Vat. XVII, 46]).

2.3.5. Analogia vs univocitat³⁹¹

Tot indica que l'acceptació de la univocitat del concepte d'ésser com a recurs lògic per resoldre algunes qüestions entorn la metafísica, la seva estructura i el seu subjecte, condueix a l'abandonament de l'analogia com a tesi vàlida per formular una única *scientia* de l'ésser en tant que ésser. De fet, alguns estudis consideren que la tesi de l'analogia i la tesi de la univocitat parlen, respectivament, llenguatges radicalment diferents, la qual cosa impossibilita establir un espai comú entre ambdues. D'aquesta manera s'observa que, si confrontem aquestes dues teories, s'instaura un diàleg de sords en el qual les dues posicions són irreconciliables i, així, esdevé impossible refutar-ne una partir de l'altra.³⁹²

Aquesta confrontació radical entre les teories de l'analogia de l'ésser, comunament atribuïdes al tomisme, amb la tesi escotista de la univocitat, fou un dels focus de la controvèrsia doctrinal entre tomistes i escotistes —els quals, junt amb el nominalistes, constitueixen les tres grans càtedres universitàries de la baixa edat mitjana. Tot i que és difícil parlar d'una oposició radical i directa entre ambdós doctors, aquest debat s'ha emmarcat tradicionalment en la diferència de caràcter epistèmic i doctrinal entre Tomàs d'Aquino i Duns Escot. A línies generals, s'ha considerat que, mentre el *Doctor Angelicus* proposà l'analogia sobre un ésser materialment determinat, Duns Escot postulà la univocitat en l'ésser concebut en la seva pura intel·ligibilitat. Però la controvèrsia encara anà més enllà, i el debat exclusivament teòric que contraposava l'analogia i la univocitat transcendí i s'establí també en el nivell institucional i acadèmic, cosa que contribuï al conflicte i la divergència entre les escoles dels ordes mendicants en joc —el frares menors i els predicadors— i a la pèrdua absoluta del sentit originari de la controvèrsia. Malgrat això, observem que Duns Escot —a diferència de l'actitud que va mostrar respecte d'Enric de Gant, al qual féu nombroses al·lusions— s'oblida' fer referència a Tomàs d'Aquino en el seu corpus, la qual cosa demostra que la discussió escotista entorn el concepte d'ésser s'estableix fora de les teories tradicionals de l'analogia de l'atribució.

Tanmateix, una anàlisi detallada de la tesi de la univocitat i del marc teòric en la qual recobra sentit sembla contradir aquesta primera conclusió. En altres paraules, si hom estudia l'aportació de la univocitat escotista al problema conceptual de la metafísica i, en lloc de concebre-la com un fet històric aïllat, la posa en diàleg amb altres agents de la història del

391. Per a estudis sobre la relació d'ambdues teories, cf. BOULNOIS, O. (1989) i NOVÁK, L. (2006).

392. Aquesta és l'opinió que comparteixen autors com Oliver Boulnois (BOULNOIS, O. [2011]), Étienne Gilson (GILSON, É. [1952]), Paul Vignaux (VIGNAUX, P. [1986]), Ephrem Longpré (LONGPRÉ, E. [1924]) o Cyril L. Shircel (SHIRCEL, C. L. [1942]). En aquest línia, Oliver Boulnois afirma que «Il faut donc entendre la destruction de l'analogie au double sens d'une *réfutation* de la métaphysique d'Henri de Gand, et d'une *refondation* intégrale de toute métaphysique sur le fond de l'univocité du concept» (BOULNOIS, O. [2011: 35]). Tanmateix, altres autors han estudiat, sense gaire èxit, la possibilitat de conciliació entre l'analogia metafísica i la univocitat conceptual escotista, com per exemple, WOLTER, A. B. (1946).

pensament, esdevé impossible parlar d'incommensurabilitat entre ella i les teories de l'analogia precedents. La univocitat —com l'analogia— és, de fet, una eina teòrica que contribueix a la recerca de sentit i que, com a tal, cal estudiar-la abstracta de la història, és a dir, sense reduir-la a una simple teoria filosòfica del passat.

Aquesta anàlisi permet observar, en primer lloc, que tant la univocitat com l'analogia són una resposta a les mateixes exigències teòriques i als mateixos problemes que planteja la metafísica a partir d'Aristòtil; entre ells, fonamentalment, la multiplicitat de significats de l'ésser. En segon lloc, que tant l'analogia com la univocitat s'emmarquen en la resolució del problema teològic de l'accés natural a Déu a partir dels conceptes transcendents de l'intel·lecte humà. D'aquesta manera, ambdues teories també constitueixen models de predicació que, a partir del pensament transcendental, intenten possibilitar i establir un discurs sobre l'ésser diví.³⁹³

Però, més enllà d'aquests objectius comuns, observem que formular la tesi de la univocitat no contradueix ni nega la tesi de l'analogia —no implica una *destructio analogiae*—, sinó que ambdues es complementen. Però, de quina manera? Duns Escot tracta el problema de la possibilitat del coneixement natural de Déu en el marc de l'articulació del concepte d'ésser, en lloc de fer-ho en un diàleg permanent i probablement infructuós amb les teories tradicionals de l'analogia de l'atribució. Ara bé, en el seu estudi, el Doctor Subtil no nega la relació de semblança (o analogia) entre Déu i les criatures —o, igualment, entre la substància i l'accident—, sinó que simplement la fonamenta en una univocitat transcendental ontològica superior:

Secundo dico quod *non tantum* in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, *sed* in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae.³⁹⁴

En altres paraules, la univocitat del concepte d'ésser no nega que l'ésser, mitjançant la relació que manté amb l'ésser diví, sigui un concepte amb primacia divina que, al mateix temps, participi de l'ésser finit o creat. En aquest sentit, de fet, Duns Escot no nega que el concepte d'ésser pugui ser anàleg, solament nega que sigui exclusivament anàleg.³⁹⁵ Malgrat això, la tesi de la univocitat, en la mesura que complementa la diversitat real i la unitat conceptual en una unitat transcendental superior, constitueix una reestructuració i reintegració de les tesis tradicionals de l'analogia en la mateixa unitat conceptual, fonamental i superior que estableix. D'alguna manera, l'analogia assoleix una consistència real per mitjà de la univocitat, la unitat conceptual de la qual conté i assumeix una analogia real. En la mesura que el concepte anàleg exigeix un complement d'unitat per fer-ne possible la consistència real, podem afirmar que la

393. Aquesta idea contradueix, en part, la concepció d'Étienne Gilson, per a qui Duns Escot potser cometé un error en utilitzar una paraula del passat (sc. univocitat) per fer referència i tractar qüestions teòriques diferents i, per tant, noves respecte de la tradició que el precedia (cf. GILSON, É. [1927: 116]).

394. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 26 (Vat. III, 18). Les cursives són meves.

395. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 26 (Vat. III, 18).

univocitat de l'ésser completa o suplementa l'analogia. En aquest sentit, la univocitat de l'ésser es pot interpretar com una de pressuposició lògica de l'analogia.³⁹⁶ De retruc, observem que les teories de l'analogia de l'atribució de l'ésser precedents no descarten la univocitat.³⁹⁷

La idea que proposem concorda, igualment, amb l'advertència que Joël Lonfat, en la seva reconstrucció de l'analogia, féu respecte de la univocitat, a saber: la teoria de la univocitat de l'ésser no és «un méta-problème philosophique qui traverserait, immuable, l'histoire de la philosophie antique et médiévale», sinó que cal comprendre-la més aviat com «un complexe constitué de nombreuses problématiques, questions et réponses différentes».³⁹⁸ No obstant això, en parlar de reintegració i essent lògicament conseqüents, considerem que el concepte unívoc d'ésser continua regint i fonamentant de manera prioritària l'atribució anàloga de conceptes —principalment entre Déu i les criatures. Ara bé, i resumint, en la recerca d'un fonament per a la ciència metafísica que comparteixen, la univocitat condueix l'analogia a la seva realitat més alta. Amb tot, convé no entendre la relació analogia-univocitat en termes de destrucció, sinó de *refundació*. I, de retruc, convé repensar la relació d'oposició i d'incommensurabilitat teòrica entre Duns Escot i Tomàs d'Aquino que sovint se'ls ha atribuït. És cert que moltes afirmacions i propostes escotistes difereixen del tomisme, començant per la terminologia, però també cal reconèixer la complementarietat entre algunes doctrines d'un i altre doctor,³⁹⁹ com bé féu notar el mateix Duns Escot en referència a la doctrina de la univocitat.

396. Cf. TONNER, P. (2007: 130).

397. «Ad aliud, de attributione, dico quod attributio sola non ponit unitatem, quia unitas attributionis minor est unitate univocationis, et minor non concludit maiorem; tamen minor unitas potest stare cum maiore unitate, sicut aliqua quae sunt unum genere, sunt unum specie, licet unitas generis sit minor quam unitas speciei. Ita hic, concedo quod unitas attributionis non ponit unitatem univocationis, et tamen cum ista unitate attributionis stat unitas univocationis, licet haec formaliter non sit illa exemplum: species eiusdem generis habent essentialem attributionem ad primum illius generis, et tamen cum hoc stat unitas univocationis rationis generis in ipsis speciebus. Ita —et multo magis— oportet esse in proposito, quod in ratione entis, in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem univocationis, quia numquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno convenient» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 83 [Vat. IV, 191-192]). És a dir, l'atribució d'una perfecció a Déu implica una unitat fonamental de dos termes (sc. finit i infinit).

398. LONFAT, J. (2004: 35).

399. Cf. WOLTER, A. (1946: xiii).

2.3.6. La difusió de la tesi de la univocitat del concepte d'ésser

Al contrari que Duns Escot, que semblà desconèixer la renovació filosòfica a la qual conduïa la seva tesi de la univocitat, els seus deixebles i successors directes no ignoraren mai la gran importància que tenia postular un concepte unívoc d'ésser. De fet, el segle XIV, la tesi en qüestió influencià considerablement les teories escolàstiques sobre els transcendentals i, en aquest sentit, també contribuï a orientar el pensament occidental vers un ideal transcendental que culminà la filosofia kantiana. Així, l'estructura o unitat ontoteològica de la metafísica que determina la univocitat continuà en l'època moderna, així com l'articulació de la teologia natural com una part específica de la metafísica. Igualment, el subjecte d'aquesta ciència o ésser es continuà considerant com un *possible*, en la mesura que correspon a l'aversion de tota contradicció lògica.

Ara bé, a pesar de la seva notable influència i importància en la història de la filosofia, la tesi de la univocitat de Duns Escot, així com la resta de les seves propostes filosòfiques, no s'incloué oficialment en els ensenyaments universitaris fins al segle XVI. De fet, no fou fins l'any 1500 que, en les *Constitutiones Alexandrinae* de l'Orde dels frares menors, es prescrigué oficialment l'ensenyament de Duns Escot entre els franciscans, junt amb l'ensenyament d'Alexandre d'Hales i de Francesc de Mayronis.⁴⁰⁰ Abans d'aquesta data, els frares menors tenien proscrit explícitament estudiar i ensenyar les doctrines escotistes, les quals havien estat criticades per altres mestres de l'Orde.⁴⁰¹ Aquesta conjuntura històrica diferencia la sort del llegat escotista del d'altres filòsofs mendicants anteriors a Duns Escot, com són Tomàs d'Aquino o Gil de Roma.⁴⁰² D'altra banda, encara que les obres dels escotistes circularen profusament en el segle XV, el pensament de Duns Escot no es difongué oficialment fins després del Concili de Trento (1563), quan entrà ens els col·legis jesuïtes. Cal esmentar també que, després de l'edició de les *Opera Omnia* de Duns Escot (Wadding, 1639), i gràcies a l'afany acadèmic d'exposar el seus textos, hi va haver un segon floriment de l'escotisme.

Després de la mort del Doctor Subtil (sc. 1308), i malgrat la manca de suport institucional esmentada, l'obra i el pensament de Duns Escot circulà i s'estudià de manera extraoficial arreu

400. Cf. BRLEK, M. (1954: 500).

401. Així ho diuen les Constitucions Generals d'Assís de l'any 1316, les quals prenen gairebé literalment les prescripcions dels Estatuts Generals dels anys 1260, 1279 i 1292, cosa que mostra que l'Orde franciscà es mantingué inalterable durant una bona colla d'anys (cf. CARLINI, A. [1911: 292-293]). Per a alguns apunts sobre la història de l'educació en l'Orde franciscà al llarg de l'edat mitjana, cf. ROEST, B. (2000).

402. L'ensenyament de la doctrina de Tomàs d'Aquino, al qual es donà suport oficial l'any 1278, fou prescrit en el Capítol General de l'Orde dominicà de l'any 1286, a París, i es va prescriure reiteradament els anys 1309 i 1313. L'any 1315, en el Capítol General de Bolonya, l'Orde dels dominics decretà que les biblioteques de tots els Estudis generals de l'Orde havien de posseir les obres teològiques de Tomàs d'Aquino, l'autoritat científica del qual fou simultàniament reconeguda. D'altra banda, l'ensenyament de Gil de Roma fou adoptat pels frares augustins l'any 1287, en el Capítol General de Florència, quan el pensador encara era viu (cf. COURTENAY, W. J. [1991: 175-178, 190]).

dels *Studia* franciscans d'Europa al llarg dels segles XIV i XV. I, més enllà de la mera divulgació entre els cercles escotistes, molts temes o qüestions eminentment escotistes esdevingueren temes o qüestions centrals en els debats teològics i filosòfics escolàstics del moment (sc. primera meitat del segle XIV). La circulació i la popularitat que assolí la doctrina de Duns Escot entre els escotistes fou tant reeixida que, de fet, la podem comparar amb la difusió que tingué Tomàs d'Aquino entre els dominics, o amb l'èxit que assoliren grans filòsofs com Albert el Gran o Alexandre d'Hales.

En aquest context, els joves deixebles i estudiants de Duns Escot, amb la voluntat d'adaptar l'obra del seu *magister* a les noves exigències teòriques de l'Orde, al llarg dels segles esmentats escrigueren diversos *compendia*, *abbreviationes*⁴⁰³ i revisions de les obres del Doctor Subtil. Ara bé, també es compongueren obres que, tot i promulgar la doctrina escotista en molts aspectes, eren marcadament independents respecte de l'obra del seu mestre.⁴⁰⁴ Ara bé, a causa de l'absència d'estudis sobre aquesta qüestió, és complex determinar amb exactitud la relació que mantenen les obres dels deixebles de Duns Escot amb l'obra del seu mestre. A aquesta desconeixença, hi afegim el fet que algunes d'aquestes obres sovint s'han atribuït al mateix Duns Escot —com és el cas d'algunes obres d'Antoni Andreu—, la qual cosa no ha permès estudiar-les amb l'atenció i l'autonomia que requereixen.

Més enllà de tota la literatura escotista que aparegué al llarg del segle XIV i en el context de la difusió de les propostes de Duns Escot, també destaquen els debats i discussions entre estudiants i mestres que tingueren lloc a les universitats consolidades de París, Oxford i Cambridge, car constitueixen les bases del veritable corrent escotista o escola escotista, la qual exposarem a propòsit de la presentació d'Antoni Andreu.

Al llarg d'aquesta divulgació del pensament escotista, i probablement a causa de la complexitat textual de la seva obra i de l'ambigüïtat de la seva formulació, la tesi de la univocitat fou objecte de controvèrsies permanents entre els seus primers deixebles, sobretot a partir de la

403. L'escotista italià Pere d'Aquila, per exemple, desenvolupà un paper actiu en les abreviacions i comentaris a l'obra escotista, de tal manera que esdevingué el principal canal de difusió del pensament teològic de Duns Escot. Una altra figura destacada en aquesta tasca fou Pere Auriol, que, tot i no ser un seguidor estricte de Duns Escot, escrigué la coneguda abreviació de la *Reportatio magna* del Doctor Subtil.

Per a una llista de comentaris i obres escotistes impreses entre els segles XV i XIX, a pesar de la seva incompleció, cf. HARRIS, C. R. S. (1927, I: 324-344).

404. Giorgio Pini distingeix tres etapes en la difusió de l'obra de Duns Escot entre els seus seguidors, cada una de les quals es correspon amb un mode determinat de difondre-la: 1) revisió, transcripció, compleció i sistematització de les obres del Doctor Subtil per tal de fixar-ne una edició canònica; 2) reescriptura i *abbreviationes* d'alguns textos del mestre, sobretot del seu comentari a les *Sentències* de Pere Llombard, i 3) composició d'obres originals, formalment autònomes i doctrinalment fidels a l'obra de Duns Escot, com són els comentaris a les *Sentències* de Francesc de Mayronis o Guillem d'Alnwick, o els tractats filosòfics de Pere Tomàs o Joan Marbres (cf. PINI, G. [1995a: 376-377]).

primera meitat del segle XIV.⁴⁰⁵ Els deixebles que acceptaren la tesi de la univocitat aplicada a l'ésser la readaptaren a les exigències teòriques del moment i als objectius dels seus propis projectes, de manera que fou objecte de múltiples interpretacions i lectures, algunes de les quals anaren més enllà de la proposta del mateix Duns Escot. La raó de gran part d'aquestes modificacions o adaptacions de la tesi de la univocitat fou solucionar els problemes als quals conduïa o, també, completar les qüestions que el corpus escotista havia deixat obertes —algunes de les quals hem exposat més amunt. Entre aquestes interpretacions, destaquem la de Pere d'Atarrabia (†1347),⁴⁰⁶ que intentà demostrar la coherència de la posició escotista amb la teoria de l'analogia de l'ésser precedent. Per fer-ho postulà dos tipus de conceptes únics, 1) un sentit estricte o fort, que té una unitat real i una unitat conceptual —com serien els gèneres, les espècies i les categories—, i 2) un altre en un sentit més ampli o feble, al qual només li correspon una unitat purament racional. Segons Pere d'Atarrabia, l'opinió establerta i tradicional s'oposa a la univocitat del concepte d'ésser en el primer sentit —és a dir, a la univocitat real—, mentre que Duns Escot només afirma la univocitat de l'ésser en el segon sentit, pel qual un concepte és unívoc tenint en compte la simple indiferència i indeterminació lògica en el seu mode de concebre una sola cosa. La posició de Pere d'Atarrabia condueix a concloure, per tant, que el concepte unívoc d'ésser no és real, sinó que és un simple *conceptus rationis*, interpretació que esdevingué popular entre els cercles escotistes. Igualment, l'escotista italià Pere d'Aquila (*Petrus de Aquila*, †1361) —també anomenat *Scotellus*— defensà que el concepte d'ésser prové de la indiferència lògica en el mode de concepció i que, per tant, no deriva de cap unitat real.⁴⁰⁷ Així, encara que el concepte d'ésser tingui una única *ratio* pròpia, tots dos autors prioritzen la diversitat real i la simplicitat de l'essència divina, motiu pel qual distingeixen el concepte d'ésser i els conceptes propis de Déu i de les criatures.⁴⁰⁸ En canvi, l'escotista català Pere Tomàs (†1340)⁴⁰⁹ concloué que al concepte unívoc d'ésser li correspon una unitat real,⁴¹⁰ quelcom que l'acosta a la proposta d'Antoni Andreu,

405. Tal com diu Étienne Gilson, «a fait le désespoir de générations de scotistes» (GILSON, É. [1927: 105]). Per completar la informació d'aquest apartat sobre l'escola escotista vegeu, més endavant, § 3.1.2.

406. Sobre la proposta metafísica d'aquest autor, cf. DUMONT, S. D. (1992), SAGÜÉS AZCONA, P. (1968: 7-13) i (1966).

407. En el seu comentari a les *Sentències*, Pere d'Aquila afirma «Non est univocatio realis sed univocatio fabricata per indifferentiam» (cit. a DUMONT, S.D. [1992: nota 55]).

408. Per ampliar aquesta exposició, cf. DUMONT, S. D. (1992); CHIAPPINI, A. (1961) —que és una exposició de la vida i de l'obra de Pere d'Aquila—, i SCHMITT, F. S. (1950).

409. Sobre la teoria de la univocitat del concepte d'ésser en Pere Tomàs, cf. DUMONT, S. D. (1992 i 1988) i sobre la solució d'aquest escotista a la predicació de l'ésser unívoc respecte de les diferències, cf. GUERZIOLI, R. (2010: 172-179). Per a altres exposicions escolàstiques de la teoria de la univocitat de l'ésser, com la de Guillem d'Alnwick —que, a partir de la mateixa teoria de la predicació de l'ésser i sorprenentment, arriba a conclusions oposades a les de Pere Tomàs—, cf. DUMONT, S. D. (1987 i 1988).

410. En les seves *Quaestiones de ente* (q. 11), Pere Tomàs afirma el següent: «Conceptus proprius entis habet propriam unitatem realem [...] Sed Deus et creatura, substantia et accidens, conveniunt realiter in ratione entis. Ergo ratio entis est realiter una» (cit. a DUMONT, S. D. [1992: nota 67]).

com veurem. De moment, observem la ràpida acollida que tingué la tesi de la univocitat en els centres d'ensenyament escotistes i en els debats escolàstics entre els seguidors de Duns Escot —en els quals pogué participar ell mateix— quelcom que forjà una de les resignificacions del concepte d'ésser més rellevants de tota la història d'Occident.

D'altra banda, la univocitat del concepte d'ésser fou inclosa en les propostes filosòfiques d'autors externs a l'escotisme —però no, o gairebé mai, de l'Orde franciscà. Aquest és el cas de Guillem d'Occam (1285-1347), que afirmà l'existència d'un concepte comú a Déu i a la criatura que s'*anomena* unívocament. Ara bé, Guillem, que adaptà la tesi escotista a les exigències del seu nominalisme, reduí la validesa de la univocitat al domini del concepte, i no de la cosa o de la realitat —de fet, Occam anul·là la diferència entre la referència (*suppositio*) i l'àmbit semàntic o la significació. D'aquesta manera, i al contrari del que es pot dir d'altres seguidors escotistes, es conclou que la predicació unívoca de l'ésser no implica pas la seva identitat formal i real.⁴¹¹ En aquest context, destaquem també l'aportació filosòfica del jesuïta Francisco Suárez (1548-1617), que intentà sistematitzar i integrar les posicions de Tomàs d'Aquino i de Duns Escot per tal d'acabar amb les eternes divergències escolàstiques entre tomistes i escotistes. En aquest projecte, Suárez, tot i posicionar-se explícitament a favor de l'analogia del concepte d'ésser, admeté una estructura fonamental de l'ésser que, a partir de la seva unitat conceptual superior, és demostrable mitjançant raonaments certs i amb independència de les relacions d'analogia reals que pugui establir.⁴¹²

Tanmateix, tot i que, com veiem, fou molt ben acollida pels franciscans de la Universitat de París, la tesi de la univocitat de l'ésser no fou acceptada igualment per tots els deixebles de Duns Escot, tal com testifiquen les propostes de Robert Cowton (†1300),⁴¹³ Thomas Sutton (†1315)⁴¹⁴ —que fou, també, crític amb la noció de la distinció formal—, Enric d'Harclay

411. Sobre la crítica al concepte d'univocitat escotista de Guillem d'Occam i la seva pròpia conceptualització de l'ésser, cf. LEITE JÚNIOR, P. G. (2007) i LANGSTON, D. C. (1979).

412. «Sed haec difficultas pendet ex duabus rationibus dubitandi in principio sectionis positus. Una est de univocatione entis, quia si ens non est univocum, illa ratio sufficit ut non sit proprie universale; quomodo autem ex dictis non sequatur esse univocum, et quid illi ad univocationem desit, infra in proprio loco est tractandum, agendo de divisionibus entis; nunc solum assero omnia quae diximus de unitate conceptus entis longe clariora et certiora videri quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda» (FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 2, n. 36 [XXV, 81]). Sobre la teoria de l'analogia de Francisco Suárez i la seva relació amb la univocitat escotista, cf. ASHWORTH, E. J. (1995), HONNEFELDER, L. (1990: 282-294) i HOERES, W. (1965b).

413. Alumne de Duns Escot a la Universitat d'Oxford i el seu successor com a *magister* l'any 1313, fou un autor molt influent durant els segles XIV i XV i molt crític amb les propostes d'Enric de Gant, Tomàs d'Aquino, Gil de Roma i del mateix Duns Escot. Sobre la seva teoria de l'analogia i la relació que manté amb la doctrina escotista, cf. BROWN, S. F. (1971) i LOTTIN, O. (1954).

414. Sobre la teoria de l'analogia i la crítica a la univocitat escotista d'aquest autor, cf. KLIMA, G. (2011) —en relació amb la proposta d'Enric de Gant—, ASHWORTH, E. J. (1997) i PRZEZDZIECKI, J. (1959). Per

(†1317),⁴¹⁵ Gerard de Bologna (†1317),⁴¹⁶ Richard de Conington (†1330),⁴¹⁷ Peter Bradlay,⁴¹⁸ Guiu Terrena (†1342),⁴¹⁹ Walter Chatton (†1343)⁴²⁰ i l'exegeta bíblic Nicolau de Lira (†1349).⁴²¹ Les obres d'aquests filòsofs i teòlegs, majoritàriament partidaris de la proposta escotista, provenen que la tesi de la univocitat també fou objecte de crítiques i refutacions, la qual cosa apropa alguns d'aquests autors a l'acceptació de la teoria tradicional de l'analogia, pròpia de Tomàs d'Aquino o d'Enric de Gant. Igualment, però, cal tenir en compte que la gran part de crítiques o refutacions que rebé la univocitat escotista vingueren, fonamentalment, dels membres de l'escola tomista, entre els quals destaca Thomas Cajetan (1469-1534).⁴²² En aquest sentit, amb el pas del temps i més enllà de la reestructuració de la metafísica que conté, l'acceptació —més o menys fidel— de la tesi de la univocitat de l'ésser constituí un senyal d'identitat dels deixebles del Doctor Subtil, car, en la mesura que constituïa la diana dels atacs dels rivals teòrics, calia treballar-la i justificar-la.

a la discussió entre Thomas Sutton i Robert Cowton sobre l'analogia i la univocitat, cf. SCHMAUS, M. (1957: 105-123).

415. Sobre el concepte unívoc d'ésser en Enric d'Harclay, cf. HENNINGER, M. G. (2006).

416. Sobre la seva teoria de l'analogia, cf. BROWN, S. F. (1965 i 1984).

417. Cf. BROWN, S.F. (1966) i DOUCET, V. (1936).

418. Cf. SYNAN, E. A. (1967).

419. Cf. BROWN, S.F. (1992) i XIBERTA, B. (1930).

420. Per a un estudi de la rearticulació de la tesi de la univocitat de l'ésser de Walter Chatton, en relació amb Auriol i Occam, cf. FITZPATRICK, N. A. (1971).

421. Sobre la crítica a la teoria de la univocitat d'aquest autor, cf. BROWN, S. F. (1991).

422. Sobre la interpretació de la teoria de l'analogia tomista i la seva relació amb la teoria de la univocitat escotista de Thomas Cajetan, cf. HOCHSCHILD, J. P. (2007).

3. UNA SEGONA SOLUCIÓ ESCOTISTA:

ANTONI ANDREU

I EL REALISME METAFÍSIC

3.1 PRESENTACIÓ DE LA VIDA I DE L'OBRA D'ANTONI ANDREU

3.1.1 Introducció biogràfica¹

Antoni Andreu² (*Antonius Andreae*, ca. 1280-1335) fou un frare franciscà que visqué a la Corona catalanoaragonesa entre les acaballes del segle XIII i la primera meitat del segle XIV. Fou un filòsof i teòleg, seguidor i transmissor del pensament de l'escocès Joan Duns Escot³ i un dels membres que integraren l'anomenada primera escola escotista, que tingué una presència molt notòria a Catalunya. Els seus antics pseudònims, a saber, *Doctor Dulcis*, *Dulcissimus*, *Ornatus* i *Fundatissimus*,⁴ destaquen, d'una banda, la fluïdesa, l'elegància i la claredat del seu estil, cosa que s'oposa a la rudesia i obscuritat del seu *magister* i, de l'altra, la profunditat de la seva doctrina.

Actualment desconeixem moltes dades de la vida d'Antoni Andreu, motiu pel qual la imatge o quadre biogràfic del qual disposem és confús i vague. La poca informació biogràfica d'Andreu prové, en gran part, dels *explicit*s, colofons i altres inscripcions dels manuscrits que s'han conservat de les seves obres. A aquesta escassetat de notícies biogràfiques, cal sumar-hi el fet que moltes de les seves obres s'editaren amb el nom del mestre Duns Escot o, també, atribuïdes simplement i de manera ambigua a un *Scotulo* o *Scotellus*⁵ —que seria un *petit* Duns Escot, això és, un seguidor del mestre escocès. La falsa atribució de les obres d'Andreu al seu *magister* i aquest darrer pseudònim, tot i provar l'alta qualitat de l'obra del filòsof català, han anat en detriment del reconeixement del seu nom i de l'estudi de la seva obra.⁶

1. En aquest apartat hem seguit, en gran mesura, les indicacions de MENSA I VALLS, J. (2017: 65-69). Sobre el perfil biogràfic d'Antoni Andreu, també destaquen, BÉRUBÉ, C. (1984: 16-21), DE CASTRO Y CASTRO, M. (1984: 440-441), AYALA MARTÍNEZ, J. M. (2001: 163-169), MENSA I VALLS, J. (2015a, i 2005: 28), BOADAS LLAVAT, A. (2014: 172-173) i (2009: 50-51), COURTENAY, W. J. (2011) i RIESCO TERRERO, J. (1972: 226).

2. Més enllà de les variacions lingüístiques, el nom d'aquest pensador català es registra en dues formes: *Andreae* i *Andreas*. La causa d'aquesta binarietat en l'apel·latiu és, probablement, que el nom del filòsof sempre apareix en genitiu, que és el mateix en tots els casos: *Antonius* (cf. GENSLER, M. [1992a: 23]).

3. «Un disciple de Scot qui a été l'intermédiaire principal de la transmission à la postérité des commentaires de Scot» (BÉRUBÉ, C. [1989: 144]).

4. Cf. EHRLE, F. (1919: 48 i 55). A més de ser anomenat *Doctor*, en alguna ocasió també se l'anomena *Doctor sacrae Theologiae*, com en l'*explicit* al seu *Liber sex principiorum* en el manuscrit Pavia, Biblioteca Universitària, 478, f. 56c. Cf. MENSA I VALLS, J. (2017: 66, nota 23) i GARCÍA-NAVARRO, S. (1973, I: 88).

5. El manuscrit [4] Berlín, Staatsbibliothek, Theol. qu. 32, f. 154 l'anomena així (cf. MARTÍ DE BARCLEONA [1928: 328-329]). Tanmateix, l'apel·latiu d'*Scotellus* s'ha atribuït tradicionalment al també escotista Pere d'Aquila, error que cometé en primer lloc Bartomeu de Pisa en l'obra *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu* (1906), i que es repetí al llarg dels temps. Ara bé, a mitjan segle XX, Carolus Balič reivindicà el sobrenom d'*Scotellus* per a Antoni Andreu (cf. BALIČ, C. [1945: 285-288]).

6. D'altra banda, no disposem tampoc de cap imatge o descripció que ens permeti formar-nos una idea de l'aspecte físic que tenia Antoni Andreu. No obstant això, un dels seus biògrafs, en la presentació d'aquesta figura, ofereix la següent *semblanza*: «En el Convento de las Concepcionistas de Ágreda hay un cuadro que nos proporciona su semblanza. De estatura cumplida; los brazos algo demasadamente cortos; manos de aristocrática pequeñez. Por el vasto espacio de la serena frente, que imprime a la parte superior de la faz cierta candidez infantil, vaga el resplandor de la inteligencia, el pensamiento ilumina el extenso

Antoni Andreu fou un «frater ordinis minorum», és a dir, un membre de l'Orde franciscà o dels frares menors (OFM). Encara que en desconeixem l'any d'ingrés, realitzà el seu noviciat al convent de Montsió (Montebono o *Montesono*) d'aquest Orde, on possiblement també fou *lector* —sabem que hi llegí una de les seves obres.⁷ Aquest convent es trobava a la custòdia franciscana de Lleida,⁸ a la província d'Aragó.⁹ Després d'aquesta etapa a Montsió, els biògrafs han indicat que aquest membre «ordinis minorum de provincia Aragonie et custodie Ilerdenssus» fou enviat al recent inaugurat *Studium Generale* de l'Orde franciscà de Lleida.¹⁰ Allí, Antoni Andreu hauria continuat els seus estudis —probablement hi estudià Arts— i exercit com a professor de lògica, filosofia natural, metafísica i teologia. Aquestes dades ens permeten situar geogràficament l'activitat filosòfica i acadèmica del nostre Doctor a la província d'Aragó, on la presència i la importància cultural de l'Orde franciscà fou altament significativa. De fet, i d'acord amb aquesta idea, foren els franciscans els que instauraren, l'any 1300, la Universitat de Lleida.¹¹ Cal observar que aquests *studia generalia*, així com els *studia* regionals amb què s'organitzaven els ordes mendicants arreu d'Europa, desenvoluparen un gran paper tant en la formació intel·lectual dels seus membres com en l'activitat cultural del país. De fet, aquests centres d'estudi eren més influents en l'esfera cultural i política del territori que la mateixa universitat.

I què sabem de les dades cronològiques d'Antoni Andreu? Desconeixem l'any de seu

hemisferio, como la candela el vaso de alabastro en que está encerrada. Hacia las sienas, un blando hundimiento revela la sumisión de los instintos a facultades más nobles; y hace que empiece a indicarse el diseño oval del rostro. Éste se prolonga ascético, como una ojiva invertida. La boca respira candor; y la nariz, levemente aguileña y prolongada, completa la expresión pensativa del semblante. Los ojos son abismos de meditación. Coronados per cejas de arco suavísimo se abren entre párpados donde dejaron huella las vigiliias, los trabajos y el llanto que escalda. En conjunto, el rostro es dulcemente austero. Sus líneas patentizan el perfume del alma, con la misma elocuencia con que las notas de la música encarnan lo inmaterial del sentimiento» (GARCÍA ROYO, L. [1942: 10]).

7. «Iste quaestiones sunt in universo XI quas frater Anthonius Andree determinavit anno qui legit universalía in Monte Bono [*sic* Sono]» (Ms. [4] Berlín, Staatsbibliothek, Theo. Lat. qu. 32, f. 244). Es repeteix la mateixa frase en un manuscrit d'Erfurt, que conté una obra d'Andreu titulada *Quaestiones ordinariae de tribus principiis*: «Iste quaestiones sunt in universo undecime, quas frater Antonius Andree determinavit anno quo legit naturalia in Montebono» (Ms. Erfurt, Wissenschaftliche, Bibl., CA 2° 359, f. 374).

8. «Custodia Hyldensis» (Ms. [20] Edimburg, The University of Edinburg, Library, 124, f. 190), «custodie Ilerdenssus» (Ms. Salamanca, Biblioteca Universitaria de Salamanca, 2340), «Qui fuit de custodia Ylerde, cuius anima requiescat in pace» i «Antonius Andreae de provintia Aragonis et de custodia Ilerdensis» (Ms. Pamplona, Biblioteca de l'Arxiu de la Catedral, 6, f. 20va i 59rb). Cf. MARTI DE BARCELONA (1929: 331), D'ORS, Á. (1995: 9) i GARCÍA-NAVARRO, S. (1973, I: 90).

9. «La custòdia de Lleida integrava, segons una llista de l'any 1334, els convents de Lleida, Tarragona, Tortosa, Montblanc, Montsió, Cervera, Tàrrrega i Morella» (MENZA I VALLS, J. [2017: 69, nota 42]). Cf. SANAHUJA, P. (1959: 65) i WEBSTER, J. R. (2000: 58-60).

10. Tot i que no pot situar-se abans dels seus estudis en filosofia i teologia, Camille Bérubé situa l'estada d'Antoni Andreu a Lleida entre els anys 1296 i 1299, encara que no en tenim cap evidència documental (cf. BÉRUBÉ, C. [1979]).

11. Cf. BOADAS LLAVAT, A. (2009: 48).

naixement, encara que durant molt temps els seus biògrafs han indicat, de manera aproximada, l'any 1280.¹² Aquesta afirmació es fonamenta, parcialment, en una anotació marginal d'un còdex de la catedral de Pamplona que conté diverses obres d'Antoni Andreu¹³ i que assenyala l'any 1312 com un punt de referència en la seva cronologia. La nota fa referència a la possessió temporal del còdex en qüestió i anuncia que l'any 1312 se cedí (*ad usum*) l'«scriptum super logicam veterem fratris Antonii Andreae» al frare Jaume del convent d'Osca, a la custòdia de Saragossa, en 30 sous barcelonesos i amb l'obligació de predicar (*in onore praedicationis*).¹⁴ A partir d'aquesta dada es deduí que les obres d'Andreu que conté el còdex de Pamplona, gran part de les quals constitueixen comentaris a la *Logica Vetus* aristotèlica, ja circulaven l'any 1312 i que, consegüentment, la seva composició havia de ser prèvia. D'aquesta manera, molts estudis han situat la carrera acadèmica i filosòfica d'Antoni Andreu en un període previ a l'any 1312.¹⁵ Tanmateix, un estudi recent de William J. Courtenay mostra que aquesta deducció és fruit d'una lectura errònia de la nota marginal esmentada i que, historiadors com Isaac Vázquez Janeiro, haurien confós «1312» amb «1346», que seria la data vàlida. Aquesta relectura obliga a situar la difusió de les obres d'Andreu tres dècades més tard.¹⁶ Consegüentment, les seves obres i el desenvolupament de la seva carrera acadèmica hauria de situar-se al llarg de la primera meitat del segle XIV, potser durant la segona i la tercera dècada.

D'altra banda, els *explicit*s del copista del mateix còdex de Pamplona indiquen reiteradament que el manuscrit fou compost l'any 1333:

Explicit scriptum primi et secundi libri Perihermeneias editum a fratre Antonio Andreae,

12. Així ho indiquen la gran majoria d'estudis bibliogràfics consultats, com WEIJERS, O. (1994), HEUSCH, C. (1991: 159), LOHR, C. H. («Ca. 1280-ca. 1320. From Catalonia», 1967: 363), MARTÍ DE BARCELONA (1928: 325) o SAVALL, D. (1939a: 174). Aquesta dada (sc. 1280) també s'ha deduït a partir d'una possible estada d'Antoni Andreu a París entre els anys 1304 i 1307 que detallarem a continuació.

13. Conté, concretament, l'*Scriptum super librum Perihermenias* (f. 1ra-20rb), l'*Scriptum super librum Sex principiorum* (f. 20va-36vb), el *Tractatus quaestionum de priniis natura* (f. 37a-59b), l'*Scriptum super librum Porphyrii* (f. 59rb-71ra) i l'*Scriptum super librum Praedicamentorum* (f. 71rb-87vb). Aquest manuscrit data de l'any 1333 i fou escrit per Salvador de Terrades (o de Terradis), membre de l'Orde dels freres menors, i deixeble i copista del mateix Andreu: «Explicit sententie libri sex principiorum edita Antonio Andree, subtilissimo clerico et acuto, et scripsit eum frater Salvator de Terradis de ordine fratrum minorum de provintia Aragonie et de custodia Majoricarum, dum erat conventualis in conventu Inche [sc. illa d'Eivissa]. Anno Domini M CCC XXX III. Orate Deu pro anima eius. Pater Noster» i, també, «Scripsit etiam frater Salvator de Terradis de custodia Mayoric[arum] dum Mayorcis logicalia legebat, anno domini M CCC XXX III. Orate deum pro eo» (Ms. Pamplona, Biblioteca de l'Arxiu de la Catedral, 6, f. 36vb i 20va). Esmenten aquest manuscrit i el seu copista, DÍAZ DÍAZ, G. (1980), els estudis de SAVALL, D. (1939a, 1939b, 1945a i 1945b), SAGÜÉS AZCONA, P. («fray Salvador de Terradas, de la custòdia de Mallorca», 1968: 4) i AYALA MARTÍNEZ, J. M. (2001: 163).

14. Cf. Ms. Pamplona, Biblioteca de l'Arxiu de la Catedral, 6, f. 87c.

15. Per exemple, «Antonio Andrea spiegava la dottrina di Scoto a Catalogna già prima del 1308, anno della morte del Maestro» (VÁZQUEZ JANEIRO, I. [1984b: 342]).

16. Cf. COURTENAY, W. J. (2011: 212). En aquest article, William J. Courtenay exposa algunes reconsideracions respecte de la trajectòria acadèmica de Duns Escot i dels estudis del seu pensament.

subtillissimo clerico et acuto, qui fuit de custodia Ilerdae, cuius anima requiescat in pace [...] Anno Domini M CCC XXX III. Orate Deum pro eo.¹⁷

A partir d'aquesta dada sabem que Antoni Andreu va morir abans de l'any 1333 —*terminus ante quem*— i, probablement, a la custòdia de Lleida, de la qual potser no va sortir mai. A pesar de la imprecisió, tots els repertoris i ressenyes biogràfiques d'Antoni Andreu consultats coincideixen a situar la mort d'Andreu al voltant dels anys 1320¹⁸ i 1350¹⁹ —car «pel to d'aquest explícits, sembla que havia mort no feia massa temps».²⁰

No obstant això, les fonts biogràfiques entorn la figura d'Antoni Andreu no coincideixen en tota la informació que ofereixen. De fet, algunes d'elles han aportat dades que, tot i condicionar substancialment la cronologia d'Andreu, no s'han arribat a provar mai. Primerament, la tradició historiogràfica ha assenyalat que Antoni Andreu fou un alumne de Duns Escot a la Universitat de París, o entre els anys 1302 i 1303 —coincidint amb la primera estada del mestre escocès a la capital francesa—, o entre els anys 1304 i 1307 —coincidint amb la segona estada del Doctor Subtil a París.²¹ La hipòtesi d'una trobada entre Antoni Andreu i Duns Escot es fonamenta en les notes d'alguns manuscrits que descriuen Andreu com un «sedentis super cathedram magistralem»²² o un «auditor Scoti».²³ D'altra banda, en el manuscrit de Pamplona, el mateix Antoni Andreu declara que ha après la doctrina del «magistri Ioannis Duns Scoti, ex dictis» —i no *ex scriptis*—, és a dir, l'ha après de les paraules pronunciades, de viva veu, per Duns Escot i no dels seus textos. Tanmateix, aquesta autoproclamació d'Andreu com a deixeble de la doctrina escotista, ja sigui rebuda per via oral o per via escrita, no sembla una prova prou sòlida per afirmar

17. Ms. Pamplona, Biblioteca de l'Arxiu de la Catedral, 6, f. 20va (cf. GARCÍA-NAVARRO, S. [1973, I: 86]).

18. Cf. WEIJERS, O. (1994), LANG, J. P. (1980) i GARCÍA ROYO, L. (1942). Gonzalo Díaz Díaz, per exemple, també afirma que, a partir de les anotacions del manuscrit de Pamplona, la mort d'Andreu hauria tingut lloc entre els anys 1320 i 1325 (cf. DÍAZ DÍAZ, G. [1980: 284]).

19. Cf. HEUSCH, C. (1991: 159) i MARTÍ DE BARCELONA (1928: 325).

20. MENSA I VALLS, J. (2017: 67).

21. En la bibliografia que hem recollit, molts estudis afirmen una estada d'Andreu a París, com BROWN, S. F. i FLORES, J. C. (2007), VÁZQUEZ JANEIRO, I. (1984a: 434-436) i (1984b: 342); STRAYER, J. R. (1982); HIRSCHBERGER, J. (1954: 455); DETTLOFF, W. (1963); DÍAZ DÍAZ, G. (1980: 284); D'ORS, Á. (1995: 9); GARCÍA-NAVARRO, S. (1973, II: 33); BÉRUBÉ, C. («frère mineur catalan et disciple immédiat de Jean Duns Scot» [1979: 386]); SCHWAMM, H. (1934); CARRERAS Y ARTAU, J. (1965: 471) o WALLACE, W. (1982: 466-467). Els següents estudis afirmen que aquesta estada s'hauria produït entre els anys 1304 i 1307: LOHR, C. H. («from Catalonia; studied in Paris, pupil of Duns Scotus; 1304-1307 magister in Paris», 1967: 363) i (2013); WEIJERS, O. (1994); KASPER, W. (1957); MARTÍ DE BARCELONA (1928: 325) i BUDINSZKY, A. (1876).

22. «Haec de dictis magistri Ioannis Duns, Fratrum Minorum, sedentis super cathedram magistralem, ut potui, colligens, in unum fideliter compilavi» (Ms. Danzig, Stadsbibliothek 2370, f. 38-108); «Haec de dictis magistri fratris Ioannis Duns, natione Scoti, sedentis super cathedram magistralem, ut potui, colligens in unum compilavi» (Ms. Pamplona, Biblioteca de l'Arxiu de la Catedral, 6, f. 71ra i, igualment, 87rb). Cf. SAGÜÉS AZCONA, P. (1968: 4).

23. Cf. Ms. [28] Milà, Biblioteca Ambrosiana, A 69.

que va estudiar a la Universitat de París i que va estar en contacte directe amb Duns Escot. De fet, i malgrat haver constituït l'opinió que ha determinat la cronologia del naixement d'Andreu, no hi ha cap evidència documental que justifiqui i testifiqui aquesta conjuntura.²⁴ En aquest sentit, les anotacions d'Andreu esmentades podrien respondre a una «way of stressing the authenticity and authority of the Scotistic thought that Andreae was compiling».²⁵ D'altra banda, el mateix William J. Courtenay ens adverteix que, tenint en compte l'estructura de l'educació franciscana a París, «we should, however, abandon the idea that Scotus had pupils»;²⁶ és a dir, que és probable que Duns Escot no hagués tingut mai deixebles o estudiants en el sentit acadèmic i actual del terme.

El segon objecte de controvèrsia sobre la vida d'Antoni Andreu ha estat el seu lloc de naixement, ja que tradicionalment s'han assenyalat dues localitats: la ciutat de Barcelona²⁷ i el poble aragonès de Tauste (província de Saragossa).²⁸ Tanmateix, no existeix cap prova documental que provi l'una o l'altra proposta, i «l'única dada absolutament inqüestionable és que Antoni Andreu va pertànyer a la custòdia de Lleida».²⁹

24. De nou, cf. COURTENAY, W. J. (2011). Tanmateix, el primer a qüestionar que Andreu fos un deixeble directe de Duns Escot a París fou Ioannes Hyacinthus Sbaralea (SBARALEA, I. H. [1908: 71]). Sobre l'organització de l'ensenyament a la Universitat de París i, concretament, a la Facultat de Teologia, durant els segles XIII i XIV, cf. GLORIEUX, P. (1968) i, en menor mesura, VAZQUEZ JANEIRO, I. (1984a: 423-426).

25. COURTENAY, W. J. (2011: 216).

26. COURTENAY, W. J. (2011: 179). L'autor assenyalava que, en la llista de franciscans que no s'adheriren al rei francès, Felip IV el Bell, resident al convent de Cordeliers de París l'any 1303, hi apareix el nom d'*Antonius*. En el conflicte entre el rei Francès i el papa Bonifaci VIII, i sota pena d'exili, els membres de l'Orde dels frares menors foren requerits a adherir-se personalment al projecte reial. Vuitanta-set dels cent cinquanta-cinc frares que es trobaven a París s'hi negaren i es mantingueren fidels i obedients al papa, entre els quals hi havia el regent Gonzalo de Balboa i Duns Escot. Tanmateix, no té fonament afirmar que aquest *Antonius* és Antoni Andreu, perquè «the name of Antonius appears among a group of Italian friars from south-central Italy» (COURTENAY, W. J. [2011:191]). L'opinió de Courtenay és que Andreu, com altres escotistes, probablement va conèixer el pensament escotista com a *lector*, és a dir, sense haver sentit mai Duns Escot en viu —això és, ni en una disputa ni en una lliçó universitària.

27. El primer a formular la hipòtesi de Barcelona fou Jaume Coll (COLL, J. [1738: 161]), que afirmà que Andreu havia sigut fill del convent de Sant Francesc a Barcelona, seguint una crònica perduda d'Àngel Vidal. Aquesta hipòtesi només fou repetida per Martí de Barcelona, però «en principi, no sembla que encaixi amb la pertinença d'Antoni Andreu a la custòdia de Lleida» (MENSA I VALLS, J. [2017: 67]).

28. La notícia de Tauste fou assenyalada per primera vegada pel taustà Juan López de Arbizu (LÓPEZ DE ARBIZU, J. [1722]) i per altres autors, com Basilio Iturri de Roncal (també de Tauste) o Félix de Latassa. Aquesta hipòtesi es divulgà a principis del segle XX (cf. CHEVALIER, U. [1905]) i n'han fet referència estudis més recents, com SANAHUJA, P. («natural de Tauste» [1959: 206]), SAGÜÉS AZCONA, P. («según todas las probabilidades nació en Tauste (Zaragoza)» [1968: 3]), VILANOVA, E. («sembla que va néixer a Tauste» [1984: 664-665]), GUY, A. (1985: 26), GENSLER, M. (1992a: 24) i DÍAZ DÍAZ, G. (1980: 284). Tanmateix, tota la hipòtesi «s'assenta en la simple coincidència del cognom del nostre autor amb el d'una família d'aquella localitat. Però el cognom Andrés/Andreu era molt estès no només per la geografia aragonesa, sinó també per la catalana» (MENSA I VALLS, J. [2017: 69]).

29. MENSA I VALLS, J. (2017: 69).

3.1.2 L'escola escotista: un *Scoti discipulus*

Accedit ad hoc quod verba ipsa scotica habent quid latentis energiae,
ut qui se huius viri discipulus appellari cupit, is scripta eius legat, necesse est.³⁰

El context intel·lectual d'Antoni Andreu està marcat per les disputes trinitàries entre els seguidors de Duns Escot, els de Tomàs d'Aquino i els de Godofred de Fontaines, però també per l'aparició de les novetats doctrinals de Guillem d'Occam. En aquesta línia, el seu context cultural i social també està determinat per la tensió entre els frares menors i el poder eclesiàstic —personificat en el papa Joan XXII— entorn la pobresa franciscana, però també per les disputes entre els papes d'Avinyó i l'emperador Lluís IV de Baviera. Tanmateix, convé esmentar dos esdeveniments històrics decisius per al context cultural d'Andreu i per a la història de l'Església medieval. El primer és la censura del bisbe de París, Étienne Tempier. El 7 de març de 1277, a instàncies del papa Joan XXII, aquest bisbe protagonitzà una de les condemnes més importants de tota l'edat mitjana: la censura de diversos 'errors' filosòfics i teològics —en forma de 219 proposicions— que interpretaven 'incorrectament' el dogma cristià.³¹ El segon esdeveniment és el conflicte entre el rei de França, Felip IV el Bell, i el papa Bonifaci VIII, que conduí a una escissió entre el clergat i la monarquia, i a una gran apostasia.³²

Hem observat que el pensament de Duns Escot va rebre una notable acceptació i popularitat entre els franciscans de diverses universitats i centres d'estudi del territori europeu, la qual cosa l'equipara als grans filòsofs de l'escolàstica. La difusió i èxit que assoliren les seves propostes es materialitzà en la constitució d'una escola escotista, fet que condicionà la vida i l'obra d'Antoni Andreu. Sabem que, al llarg del segle XIV i en el si dels ordes mendicants, nasqueren *escoles* que aplegaven estudiants fidels a un únic mestre i que produïen una literatura adaptada i depenent de les directrius dels escrits magistrals. Aquestes escoles definien la identitat intel·lectual i cultural de l'orde en qüestió. Així, l'escola escotista, que es desenvolupà extraordinàriament al llarg del segle XIV, estava constituïda pels deixebles i seguidors de Duns Escot d'arreu d'Europa, frares menors que havien après les doctrines del Doctor Subtil oralment o per mitjà dels seus escrits.³³

30. MAURITIUS DE PORTU (1893). *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Prol., n. 11, *Epistola proemalis Mauriti*, dins «Opera Omnia» VII, VIVÈS, L. (ed.). París: L. Vivès, 7.

31. Aquesta condemna afectà les tesis d'autors com Siger de Brabant, Boeci de Dàcia i Tomàs d'Aquino. Sobre la Condemna del 1277 del bisbe Tempier, cf. PICHÉ, D. (1999) i FLASCH, K. (1989).

32. Vegeu la nota 26 d'aquest capítol.

33. Sobre el naixement d'*escoles* medievals al segle XIV i, concretament, sobre l'escola escotista i l'estudi del pensament de Duns Escot després de la seva mort, cf. HOENEN, M.J.F.M. (1998), COURTENAY, W. J. (1991) i SCHMUTZ, J. (2002). Sobre els primers deixebles de Duns Escot o primera escola escotista, cf. PINI, G. (2010b) i BÉRUBÉ, C. (1984). I, finalment, per a un estudi de l'organització dels estudis franciscans al llarg de tota l'edat mitjana (des dels inicis del segle XIII fins al segle XVI), cf. ROEST, B. (2000).

L'historiador i cronista de l'Orde franciscà, Marianus de Florentia (†1523), en el seu *Compendium* identificà alguns dels membres més destacats d'aquesta escola, com Francesc de Mayronis (†1327) —que intentà mantenir una certa continuïtat doctrinal entre els principis escotistes i la tradició bonaventuriana precedent—,³⁴ Guillem d'Occam —encara que només en un episodi primerenc de la seva carrera—, Joan Marbres (*Iohannes Canonicus*) i el mateix Antoni Andreu, «quorum ingeniis mirum in modum philosophia crevit».³⁵ A més d'aquests, cal anomenar també els escotistes Enric d'Harclay, Guillem d'Alnwick (*Guillelmus Alaunovicanus*, †1333), Hugh of Newcastle (†1322), Pere Auriol (*Petrus Aureoli*, †1322) —per a qui el pensament escotista fou una influència de joventut, igual que per a Guillem d'Occam. Tots aquests estudiants de l'obra de Duns Escot esdevingueren, al llarg del segle XIV, professors i mestres dels centres d'estudis franciscans d'Anglaterra, Espanya, Itàlia i d'algunes parts de França. No obstant això, cal tenir present que, a causa de l'absència d'un marc institucional extern que promogués l'estudi i divulgació de l'escotisme, el nombre d'escotistes fou inferior al nombre de seguidors d'altres Doctors —com Tomàs d'Aquino— al llarg del segle XIV. Aquesta desigualtat quantitativa es revertí al llarg dels segles XVI i XVII, durant els quals es formalitzà l'escola escotista.

Més enllà dels grans centres d'estudi europeus del moment (París, Oxford i Cambridge), la difusió del pensament de Duns Escot, sigui per contacte directe o per simple seguiment («ex dictis magistri o iuxta exemplar magistri»), també arribà a la península ibèrica, on la presència de l'Orde franciscà fou més que notable.³⁶ L'origen de l'escotisme espanyol o d'una escola escotista formada per membres de l'Orde franciscà a Espanya rau en l'obra del gallec Gonzalo de Balboa (*Gonsalvus Hispanus*, †1313).³⁷ General de l'Orde dels frares menors l'any 1304 en el Capítol d'Assís, Gonzalo de Balboa ocupà una càtedra a la Universitat de París, durant la qual fou tutor i company de Duns Escot. Però, a més, durant la seva regència i en el context de la Condemna del 1277, Gonzalo hauria facilitat el retorn del Doctor Subtil a París després de les persecucions del rei Felip IV el Bell, cosa que li hauria permès reprendre i finalitzar la seva llicenciatura en teologia.³⁸

34. Per a una presentació general de la vida i de l'obra d'aquest autor, cf. ROTH, B. (1936).

35. Després de presentar Duns Escot («qui ad Universitate Parisiensi [...] Doctor Subtilis appellatur»), Marianus de Florentia afirmà el següent: «Hic etiam lactae suae sapientiae multos discipulos nutrivit; sed qui maxime profecerunt hii fuerunt, scilicet: Franciscus Maironus, Iohannes Occam, Gualterius quoque et Burleus, Gualterius alter, Antonius Andreas, Iohannes Scorps, et Iohannes Canonicus, quorum ingeniis mirum in modum philosophia crevit [...] Alii nonnulli insignes fuerunt» (MARIANUS DE FLORENTIA [1909: 631]).

36. Sobre la presència de l'escotisme a la península ibèrica, cf. AYALA MARTÍNEZ, J. M. (2001: 163-169), VÁZQUEZ JANEIRO, I. (1984a), PERERA, B. (1983) i SAGÜÉS AZCONA, P. (1968).

37. Cf. CARRERAS y ARTAU, J. (1965: 470-471).

38. L'any 1303 Duns Escot formà part, com sabem, dels franciscans contestataris o dissidents respecte de la petició d'adhesió al projecte reial, motiu pel qual fou desterrat de França i s'instal·là a Oxford. A finals de l'any 1304, Duns Escot tornava a ser a la Universitat de París, on rebria el títol de *magister* i

Entre els seguidors del pensament escotista a la península ibèrica el segle XIV també destaca el gallec Álvaro Pelayo (*Alvarus Pelagius*, †1352). Tanmateix, i tal com mostren les notes del manuscrit de Pamplona, l'escotisme es difongué àmpliament entre els convents franciscans de la província d'Aragó i de la resta de províncies de la Corona catalanoaragonesa. De fet, l'escola escotista determinà la filosofia i la teologia de la Corona d'Aragó de tot el segle XIV, regió on s'ubiquen deixebles directes de Duns Escot a París o estudiants dels centres franciscans d'Oxford i de Cambridge del moment. Entre la primera fornada d'aquests escotistes, a part del mateix Antoni Andreu —una de les figures més representatives de l'escotisme primitiu a la península ibèrica—, destaquen Pere Tomàs (*Petrus Thomae*, ca. 1282-1350), Joan Bassols (†1333), Pere d'Atarrabia i Alfred Gunter (*Anfredus Gonteri Brito*) —que, tot i ser original de la Bretanya, desenvolupà la seva activitat acadèmica a l'Estudi General de Barcelona—;³⁹ en una segona generació d'escotistes, trobem Guillem Rubió, Nicolau Bonet (†1360)⁴⁰ i Francesc Eiximenis (ca. 1330-1409).⁴¹

Amb tot, observem que l'escotisme espanyol i català es consolidà doctrinalment per l'impuls i la gran organització que dugueren a terme els estudis generals de l'Orde franciscà, els quals es multiplicaren especialment en les províncies d'Aragó (Barcelona, Lleida, València i Mallorca), Santiago i Castella al llarg de tot el segle XIV.

Per a molts d'aquests pensadors, l'estudi i la defensa de la doctrina escotista esdevingué la seva vocació i, per tant, un dels elements que doctrinalment els identifiquen millor. Aquests escotistes, intèrprets i seguidors de Duns Escot, acceptaren la doctrina del mestre i la integraren en el desenvolupament de la seva pròpia carrera filosòfica. Ara bé, a més d'adoptar les propostes del Doctor Subtil, els membres de l'escola escotista desenvoluparen dues tasques fonamentals per a la història del pensament. En primer lloc, sabem que Duns Escot, a causa de la seva mort prematura, va deixar part de la seva obra inacabada i moltes qüestions irresoltes —com demostra la tesi de la univocitat i la distinció doctrinal entre les seves obres lògiques i el seu comentari a les *Sentències*. Conseqüentment, els primers deixebles del mestre disposaren de múltiples textos inacabats o doctrinalment ambigus, cosa que els obligà a escollir, completar i concloure allò que Duns Escot, en ocasions, sols havia apuntat. És probable que el criteri per elegir o concloure una o altra tesi escotista fos la seva coherència amb la tradició filosòfica precedent, a saber:

prendria una regència (1306-1307), car ja s'havia revocat el decret del papa Bonifaci VIII que prohibia que la Universitat de París concedís graus acadèmics.

39. Sobre l'estudi franciscà de Barcelona al llarg del segle XIV, cf. SCHABEL, C. D i SMITH, G. R. (2012).

40. Sobre la importància de Nicolau Bonet en la transformació de la metafísica de finals de l'edat mitjana que intentem descriure, cf. GORIS, W. (2008) i (2011: 531-547).

41. Per a un estudi detallat de la presència de l'escotisme a Catalunya, cf. BOADAS LLAVAT, A. (2009), SERRA DE MANRESA, V. (2008) i WEBSTER, J. R. (2000); i sobre la presència històrica de l'Orde franciscà a Catalunya, cf. BOADAS LLAVAT, A. (2014) i SANAHUJA, P. (1959).

l'augustinisme propi de l'escola franciscana del segle XIII. Tanmateix, cada intèrpret es posicionà a favor d'alguna de les diverses línies argumentals presents en el corpus de Duns Escot, la qual cosa explica les acusades diferències teòriques que els escotistes mantenen entre si.

En segon lloc, i en plena consonància amb el primer punt, alguns membres de l'escola escotista foren els responsables de transformar l'ambigüitat i d'integrar la diversitat de les propostes i tesis divergents de Duns Escot en una única doctrina comprensiva, «covering the whole spectrum of philosophical inquiry of the time». ⁴² Aquesta tasca de síntesi i sistematització responia a la necessitat de reelaborar la doctrina del mestre per fer-la comprensible a futurs estudiants i complia algunes exigències acadèmiques i culturals del moment. Aquesta comesa —de la qual Antoni Andreu és el màxim artífex—, juntament amb la tasca de compleció esmentada, contribuï a construir la corrent filosòfica i teològica de l'escotisme.

D'acord amb aquestes dues tasques, poc després de la mort del Doctor Subtil aparegueren un nombre important de compendis (*compilationes*), taules alfabètiques (*tabulae*) i abreviacions (*abbreviaciones*) de la seva obra, a més de diverses obres i tractats *secundum viam Scoti*. Tota aquesta literatura secundària, pròpia normalment dels batxillers, facilitava la consulta i la lectura de les obres del mestre i oferia eines per interpretar-la. D'aquesta manera, a més d'establir les bases de la corrent escotista, els primers deixebles de Duns Escot foren els primers mediadors i transmissors textuais de les seves tesis, que havien après tant per via oral com per via escrita.

Ara bé, si afirmem que els membres de l'escola escotista mostren fortes discrepàncies teòriques entre si, com s'explica o per què parlem d'escola? En efecte, no podem considerar la literatura de l'escola escotista com un corpus homogeni o com un sistema doctrinal tancat, fix i estàtic, perquè, tot i seguir les directrius d'un mateix mestre, no tots els seus membres acceptaren totes ni les mateixes posicions de Duns Escot. En aquest sentit, l'escola escotista és un conjunt de diverses postures i pensaments estructurat a l'entorn d'alguns conceptes i metodologies compartides. Aquesta heterogeneïtat, més enllà de dificultar la definició d'*escotista* o *escotisme*, ens permet afirmar que els deixebles i seguidors de Duns Escot gaudiren d'independència i de llibertat doctrinal en el si de la seva escola de pensament. Ara bé, més enllà d'aquesta llibertat i de les tasques de compleció, reelaboració i transmissió del pensament de Duns Escot, els membres de l'escola escotista compartiren una certa normativitat de pensament i una actitud filosòfica elemental de base. Aquesta normativitat o *regulae* es tradueix, a nivell formal, en un conjunt de normes i mètodes que seguien a l'hora de llegir i comentar un text, de tal manera que constituïa un procediment d'anàlisi textual i doctrinal propi i distint del procediment emprat per les altres escoles. Aquestes *regulae*, a més de ser la metodologia de treball pròpia de tots els escotistes, representava també un mínim denominador comú a nivell doctrinal, el qual conferia a les obres dels seguidors de Duns Escot la unitat temàtica i metodològica suficient per identificar-los com a

42. Cf. GENSLER, M. (2016: 371).

membres de l'escola escotista.

Antoni Andreu i la seva obra, amb tot, sobresurt entre els *sequaces Scoti*⁴³ i membres de l'escola escotista que construïren una nova corrent de pensament. Però, quin tipus de *Scoti discipulus* fou Antoni Andreu? O, més ben dit, quina relació o grau de dependència mantingué amb l'obra de Duns Escot? L'opinió més difosa el descriu com un «doctrinae sui Magistri Scoti praecipuus defensor»,⁴⁴ això és, un fidel defensor del pensament del Doctor Subtil i, fins i tot, el seu intèrpret oficial i testimoni per excel·lència. La fidelitat literària i la proximitat d'Andreu a l'obra del seu mestre, que són característiques que recullen alguns dels seus pseudònims —com *Scotellus*⁴⁵ i *Scotulus*⁴⁶—, fou autoproclamada pel mateix Andreu en diverses ocasions —tal com ens indiquen alguns dels seus manuscrits. En aquestes anotacions, el filòsof declara haver seguit, tant com li ha estat possible, els passos de Duns Escot per compondre la seva obra. Aquestes notes, per tant, presenten Andreu com un veraç testimoni de la lletra i la doctrina del Doctor Subtil. I, encara més, en exposar la seva voluntat a mantenir-se absolutament fidel a l'ensenyament de Duns Escot i amb una sorprenent modèstia filosòfica, Andreu renega de tot allò que estigui en disconformitat amb la doctrina del mestre i afirma: «Lector, siusplau, para atenció a allò que llegeixes, perquè qualsevol cosa correcta que trobis en les qüestions precedents prové de la doctrina de Duns Escot, els passos del qual, en la mesura que els he comprès, he seguit de prop».⁴⁷ El filòsof català també ens adverteix que tot allò que llegim en la seva obra que s'allunyi de la doctrina escotista és fruit de la ignorància del seu pensament («Nam ego quantum sapio

43. Cf. MAIER, A. (1952), cit. per MENSA I VALLS, J. (2017: 14).

44. Tal com el descriu el text del citat cronista Marianus de Florentia, «Doctor dulcissimus appellatus, doctrinae sui magistri Scoti praecipuus defensor, scripsit super omnes libros Sententiarum, et ferme super omnes Aristotelis codices, maxime super Logicam secundum mentem Scoti et multa Quodlibeta» (MARIANUS DE FLORENTIA [1909: 632]).

45. L'*incipit* del manuscrit d'Oxford, New College, CXV, que conté part del comentari a les *Sentències* d'Antoni Andreu, afirma el següent: «Scotuli quaestiones super libros quatuor Sententiarum, sive compilationes extracte ex Joh. Duns Scoti opere in eosdem», i més endavant: «Explicit *Scotellus* super primum librum *Sententiarum*» (f. 40rb) i «*Scotellus* super librum *Sententiarum*» (f. 41ra).

46. En el manuscrit LXX de l'Oriel College d'Oxford, que inclou el *Commentarium in IV libros Sententiarum* d'Antoni Andreu, hi llegim aquest *explicit*: «Explicit liber primus, *Scotulus* dictus. In isto libro nihil traditur nisi illud quod tradit eximius doctor magister *Ioannes Scotus* in suo primo *Sententiarum*; sed quod ibi traditur prolixè hic compendiose, propterea vocatur *Scotulus*, quasi utilis et solemniss abbreviatio» (f. 44rb), entre d'altres. En l'*explícit* del manuscrit CXCVII del Balliol College d'Oxford, també llegim el següent: «Sua gratia nos perducatur, qui sine fine vivit, etc. Amen. Explicit *Scotulus* super quatuor libros *Sententiarum*» (f. 37rb). Cf. MENSA I VALLS, J. (2017: 91).

47. «Attende, lector qui legis, quod si quid bene dictum est in quaestionibus supra dictis, ab arte doctrinae scoticae processit, cuius vestigia, quantum potui et quantum ipsum capio sum sequutus. Si autem aliquid male dictum aut doctrinae praedictae contrarium reperis vel repugnans, meae imperitiae ascribe; quod si vero ibi tale aliquid continetur, nunc pro tunc revoco, tamquam dictum fuit ignoranter, puta quod ignoraverim mentem Scoti» (Ms. Pamplona, Biblioteca de l'Arxiu de la Catedral, 6, f. 59rb). En el mateix manuscrit, apareix una declaració semblant: «In ista quaestione, sequendo vestigia illius reverendi doctoris Scoti, explanando ipsum quantum eum capio, sic procedam» (Ms. Pamplona, Biblioteca de l'Arxiu de la Catedral, 6, f. 45vb). Cf. SAGÜÉS AZCONA, P. (1968: 4).

quantumque capio»);⁴⁸ en canvi, tot allò coherent i correcte que trobem en la seva obra, s'ha d'atribuir exclusivament a Duns Escot.⁴⁹ En una altra ocasió, concretament en el colofó d'un manuscrit del seu comentari a la *Metafísica*, Antoni Andreu declara de nou que el text precedent ha estat compilat *secundum mentem et doctrinam* del Doctor Duns Escot,⁵⁰ de manera que ha intentat recollir allò que expressà el seu mestre o, en tot cas, allò que ell n'ha cregut comprendre.

Totes aquestes declaracions d'Andreu, que se solen presentar al final de les obres manuscrites, mostren que el criteri d'autovaloració de la seva pròpia obra és la fidelitat i proximitat al pensament del seu mestre. Ara bé, observem que, en apel·lar a una autoritat intel·lectual de prestigi i de fama internacionalment reconeguda —com era Duns Escot en aquell moment— Andreu també podria estar buscant acreditar o avalar el seu text, conscient de la sensibilitat del seu públic vers els arguments d'autoritat.⁵¹ En aquest sentit, les declaracions de fidelitat d'Andreu al pensament del seu mestre tindrien una credibilitat més relativa.

En qualsevol cas, si considerem plenament aquestes proclames de fidelitat, tal com ha fet la tradició historiogràfica, hauríem de definir Antoni Andreu com un copista i un *diligens compilator* de l'obra de Duns Escot. Aquesta definició, que subjuga l'autor al projecte del seu mestre i el considera un autor menor, explica perquè el corpus d'Andreu ha rebut tan poca atenció per la història de la filosofia. Tanmateix, a partir d'anàlisis cada vegada més atentes, els estudis més recents indiquen que el llegat escrit d'Antoni Andreu no es redueix a aquesta definició.⁵²

48. «Volo autem scire omnes litteram istam legentes, quod tam sententiando quam notando secutus sum doctrinam illius subtilissimi et excellentissimi Doctoris, cuius fama et memoria in benedictione est, utpote qui sua sacra et profunda doctrina totum orbem adimplevit et facit resonare, scilicet magistri Joannis Duns, qui fuit natione Scotus, religione minor; unde, et verba eius in isto scripto frequenter reperies, sicut ab ipso tradita scripturae reperiuntur. Et idcirco si aliquid bene dictum in isto opere reperies, scias a fonte et profunditate suae doctrinae, ac scientiae emanasse. Si quid vero minus bene dictum, aut eius doctrinae quomodolibet contradicens, meae imperitiae adscribatur. Nam ego quantum sapio quantumque capio, quidquid est hic quod ipse exprimere intendebat, pes meus eius vestigia secutus est; et ideo si aliquid aliud repugnans sibi inveniatur quandoque nunc pro tunc revoco, paratus libenti animo emendare» (ANTONIUS ANDREAE, *Tractatus*, f. 41va). Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* (Vivès VI, 600).

49. En aquest sentit, les paraules d'Antoni Andreu s'han interpretat, també, com una verdadera veneració a Duns Escot (cf. SAVALL, D. [1944: 354-355, 363]).

50. «Expliciunt quaestiones super duodecim huius *Metaphysice* compilatae a fratre Antonio Andrea, Ordinis Minorum de provincia Aragoniae secundum mentem et doctrinam illius subtilissimi et reverendi Doctoris cuius fama et memoria in benedictione est utpote qui apud subtiles totum orbem adimplevit et facit resonare, magistri scilicet Joannis Duns qui fuit nativitate Scotus, religione minorum, unde et verba ipsius frequenter reperies in quaestionibus supra dictis. Deo gratias. Amen» (Ms. [22] Florència, J.V.17, f. 122).

51. Aquesta és la idea de, per exemple, Camille Bérubé, que, en comparar part del comentari a la *Metafísica* d'Antoni Andreu amb l'obra homònima de Duns Escot, afirma que «les protestations de fidélité littéraire et doctrinale [*sic* d'Antoni Andreu] relèvent de la propagande pour accréditer le texte nouveau auprès d'un public sensible aux arguments d'autorité» (BÉRUBÉ, C. [1984: 18]. Cf. BÉRUBÉ, C. (1979: 388).

52. Cf. els estudis de Marek Gensler (GENSLER, M. [1992a-2016]) i de Giorgio Pini (PINI, G. [1991-1997]), que s'ocupen exclusivament de l'obra d'Antoni Andreu; però també DUBA, W. O. (2014), GORIS, W. (2015), MENSA I VALLS, J. (2017), AYALA MARTÍNEZ, J. M. (2001: 163-169) o MUÑIZ RODRÍGUEZ, V.

Aquests estudis constaten que Andreu no es limità a copiar, compilar i comentar les obres del Doctor Subtil, sinó que les seves obres són una reelaboració integral de la doctrina escotista, que comprèn la lògica, la física, la metafísica i la teologia. A pesar de la seva alta fidelitat al pensament de Duns Escot, aquests estudis consideren que Andreu emprà els textos i arguments del mestre segons li convenia i d'acord amb el seu propi projecte, això és, sense atendre al significat que tenen les paraules del Doctor Subtil en el seu context originari. D'aquesta manera, es considera que Antoni Andreu, com un bon *Scoti discipulus*, participà activament i decisiva en l'elaboració de textos fonamentals per a l'escola escotista, de tal manera que se'l defineix com un *coautor* de la doctrina escotista. Aquestes afirmacions, que trenquen amb la tradició historiogràfica entorn la figura d'Antoni Andreu, plantegen la necessitat d'estudiar l'obra d'Andreu i la seva contribució a la història de l'escotisme amb atenció i, també, amb independència del llegat del Doctor Subtil. Aquest estudi, que és inabordable en una sola tesi com aquesta —perquè, com veurem a continuació, l'obra d'Andreu és molt extensa—, permetrà conèixer quin era, a partir de la sistematització del pensament de Duns Escot, el projecte filosòfic d'Antoni Andreu —si és que en tenia algun. En aquest context, proposem estudiar una de les seves obres més reeixides, a saber: el seu comentari a la *Metafísica* aristotèlica, intitulat *Scriptum super Metaphysicae Aristotelis*. Aquesta obra es considera l'*opus magnum* d'Antoni Andreu⁵³ i, com a tal, ha rebut l'atenció dels investigadors al llarg de les darreres quatre dècades, encara que de manera insuficient.⁵⁴

3.1.3 L'obra d'Antoni Andreu

Malgrat la urgència que assenyalàvem més amunt, l'obra d'Andreu no s'ha estudiat mai de manera sistemàtica ni, molt menys, en la seva totalitat. Com sol ocórrer en l'estudi dels autors escolàstics, el primer problema que planteja el corpus d'Andreu són els dubtes d'atribució, això és, fixar l'autoria de les obres que se li atribueixen i abandonar les falses atribucions. I és que algunes obres d'Andreu s'han atribuït tradicionalment i erròniament al seu mestre Duns Escot, o fins i tot a altres autors escotistes coetanis. En aquest sentit, la tasca d'establir el catàleg de les obres d'Andreu requereix reconstruir la tradició manuscrita del seu corpus, tal com han fet alguns estudis recents.⁵⁵ Aquests reculls bibliogràfics, fonamentals per aproximar-nos i reconstruir el

(1996: 82-84). Tanmateix, el primer estudi que qüestionava la definició d'Andreu com un mer *compiler* es presentà a principis del segle XX, en la versió completa de l'*Scriptores Ordinis Minorum* de Lucas Wadding (1650) de I. H. Sbaralea. Aquest estudi considera que Antoni Andreu no fou un simple seguidor de Duns Escot; de fet, ni tan sols el considera un dels seus deixebles. Ara bé, l'autor situa el filòsof franciscà a finals del segle XIV, motiu pel qual és probable que no faci referència al mateix Andreu (cf. SBARALEA, I. H. [1908]).

53. D'acord amb el títol de l'estudi GENSLER, M. (1997a).

54. En aquest sentit, subscriuim les perspectives d'estudi i les línies de recerca que Jaume Mensa i Valls proposa en el seu darrer llibre sobre Antoni Andreu (cf. MENSA I VALLS, J. [2017: 122]).

55. Vegeu l'exhaustiu treball bibliogràfic de Jaume Mensa i Valls (cf. MENSA I VALLS, J. [2017]) sobre el qual hem basat la classificació que segueix. Abans d'aquest estudi, trobem altres catàlegs o reculls

llegat d'Andreu —una tasca que encara està per fer—, són el primer pas per exposar la seva doctrina i el seu lloc en la història del pensament.

La producció filosòfica i teològica d'Antoni Andreu s'inscriu, com ja sabem, en l'escola escotista de la Corona catalanoaragonesa als inicis del segle XIV i és estrictament dependent de l'activitat docent del seu autor. Per això, aquesta producció, més enllà de la filosofia i la teologia, comprèn estudis sobre lògica, metafísica i física, molts d'ells en forma de comentari. A continuació presentem una classificació de l'obra coneguda d'Antoni Andreu, que dividim en títols d'autenticitat inqüestionable, títols coneguts només per referències, títols d'autenticitat dubtosa o problemàtica, i títols perduts.

OBRES CERTAMENT AUTÈNTIQUES

1. *Scriptum in artem veterem* (comentari a la *Logica Vetus* d'Aristòtil)⁵⁶

Inc.: «Gyrum caeli circuivi sola, Eccl. 24. Sicut scribitur primo metaphysicae propter admirari coeperunt homines philosophari. Hinc est quod humani spiritus trinitate principio procreati». Exp.: «conditum ab illo primo qui vivit in aeternum. Amen».

Composta per cinc comentaris a la *Logica vetus* d'Aristòtil:

1.1. *Scriptum super librum Porphyrii* (una *expositio litteralis* a la *Isagogé* de Porfiri)

Inc.: «Omne debitum dimisi tibi quoniam rogasti me, Matth. 18. Sicut patet ex textu litterae Porphyrius a Grisarorio discipulo rogatus hunc librum composuit» Exp.: «de creatore Deo sicut trino et uno qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen».

1.2. *Scriptum super librum Praedicamentorum* (comentari a les *Categoriae* d'Aristòtil)

Inc.: «Scripsit in tabulis verba decem quae locutus est ad vos, Dt. 4. Secundum Boethium in commento liber iste est de vocibus significantibus decem propria genera». Exp.: «unum ergo princeps vivit et regnat in saecula saeculorum».

1.3. *Scriptum super librum Perihermeneias* (comentari al *De interpretatione* d'Aristòtil)⁵⁷

Inc.: «Tu ergo Balthasar interpretationem narra festinus, Dan. 4. Secundum Boethium in commento liber iste est de interpretatione». Exp.: «pater luminum qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen».

1.4. *Scriptum super librum Sex principiorum* (comentari al *Liber sex principiorum* de Gilbert Porretà)

bibliogràfics sobre el corpus d'Andreu, encara que més breus i incomplets, com ara GENSLER, M. (1992b), VÁZQUEZ JANEIRO, I. (1984a: 432-436), GARCÍA-NAVARRO, S. (1973, I), RIESCO TERRERO, J. (1972: 226-227), LOHR, C. H. (1967: 364-365) i CARRERAS Y ARTAU, T. i J. (1943).

56. Per a un breu estudi sobre el contingut d'aquesta obra, cf. GENSLER, M. (1997a: 51-61), MUÑOZ RODRÍGUEZ, V. (1979: 276-283) i PRANTL, C. (1867).

57. Ángel d'Ors estudià dues *quaestiones* d'aquesta obra tal com les presenta el manuscrit 2340 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, a saber: «Utrum nomen significet rem vel passionem in anima» (cf. D'ORS, Á. [1995]) i «Utrum propositio de futuro sit determinate vera vel falsa» (cf. D'ORS, Á. [1996]). Paloma Pérez-Ilzarbe, per la seva banda, va analitzar i transcriure la *quaestio* «Utrum signum possit poni ex parte praedicati» de la mateixa obra (cf. PÉREZ-ILZARBE, P. [1995]).

Inc.: «Sumens reliquas dedit eis, Lu. 24. Liber iste agit et tractat de illis sex praedicamentis di quibus Aristoteles in libro praedicamentorum». Exp.: «in numero, pondere et mensura qui est Deus trinus est unus benedictus in aeternum. Amen».

1.5. *Scriptum super librum Divisionum Boethii* (comentari al *De divisionibus* de Boeci)

Inc.: «Qui divisit mare rubrum in divisiones, Ps. 135. De Boethio auctore huius libri potest intelligi praesens verbum». Exp.: «conditum ab illo primo qui vivit in aeternum. Amen».

2. *Tractatus quaestionum de principiis naturae*⁵⁸

Inc.: «Cum secundum doctrinam Aristotelis in plerisque locis ex notitia principiorum videatur notitia cuiuscumque rei essentialiter dependere». Exp.: «puta quod ignoraverim mentem memorati doctoris reverendi, scilicet magistri Iohannis Scoti».

3. *Scriptum super Metaphysicae Aristotelis*

3.1. *Quaestiones super XII libros Metaphysicae Aristotelis*

Inc.: «Gyrum caeli circui sola, Eccl. 24. Secundum doctrinam Aristotelis et communiter eum sequentium scientia metaphysicae quae theologia philosophorum et sapientia nominatur versatur circa totum ens». Exp.: «princeps bonus universi qui est Deus benedictus vivens et regnans super universam creaturam a saeculo usque in saeculum. Amen».

3.2. *Expositio in XII libros Metaphysicae Aristotelis.*

Inc.: «Antonii Andree, ordinis minorum de Arragonia commentarius in Aristotelis *Metaphysicorum* libros XII, cum prefatione».⁵⁹ Exp.: «paratus libenti animo emendare. Explicit scriptum super *Metaphysica* Aristotelis secundum novam translacionem compilatum a fratre Antonio Andree, ordinis minorum, de provincia Aragonie».

OBRES PRESUMPTAMENT AUTÈNTIQUES⁶⁰

1. *Quaestio de subiecto totius logicae*⁶¹

2. *Quaestiones extraordinariae novae logicae*⁶²

3. *Principia*⁶³

58. En funció del manuscrit o l'edició, també anomenada *Quaestionibus de tribus principiis rerum naturalium*, *Conclusiones de tribus principuis*, *Tria principia secundum doctrinam Scoti* o *Quaestiones de philosophia naturalis*. Per a un breu estudi sobre el contingut d'aquesta obra, cf. GENSLER, M. (1996c, II).

59. Es tracta de l'*incipit* desaparegut del manuscrit [40] Oxford, Oriel College, LXV, ja que actualment aquest còdex comença amb el text del primer llibre de l'*Scriptum super Metaphysicam Aristotelis* que conté («...ex aliquo medio naturali»).

60. «A diferència de les obres anteriors, d'aquestes qüestions només en coneixem una sola còpia manuscrita de cada una. Més enllà d'aquesta escassetat de testimonis manuscrits no tenim raons per acceptar-ne l'autoria d'Antoni Andreu» (MENSA I VALLS, J. [2017: 117]).

61. Cf. Ms. Munic, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 5961. Possible primera *quaestio* conservada de l'*Scriptum in Novam Logicam*.

62. Cf. Ms. Salamanca, Biblioteca Universitaria de Salamanca, 2340. «L'existència d'aquesta obra és una prova indirecta de l'existència d'unes *Quaestiones ordinariae de logica*» (MENSA I VALLS, J. [2017: 117]).

63. Cf. Ms. [28] Milà, Biblioteca Ambrosiana A 69, f. 134r-140r.

4. *Notabilia quaedam*⁶⁴
5. *Tractatus de causis et accidentibus*⁶⁵

OBRES PROBLEMÀTIQUES

1. *Commentarium in IV libros Sententiarum*⁶⁶
2. *Compendiosum principium in libros Sententiarum*⁶⁷
3. *Sermones*⁶⁸
4. *Tractatus de syllogismo demonstrativo et topico*⁶⁹
5. *Quaestiones super VIII libros Physicam*⁷⁰
6. *Quaestiones super libros de Anima*⁷¹
7. *Quaestiones super libros Meteororum*⁷²
8. *Tractus brevis de modis distinctionum*⁷³
9. *Tractatus formalitatum*⁷⁴
10. *Notabilia super Sex principia*⁷⁵

OBRES PERDUDES O POC CONEGUDES

1. *Scriptum in Novam Logicam*

64. Cf. Ms. [15] Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4269, f. 120r-123r.

65. Cf. Ms. Milà, Biblioteca Ambrosiana, D 230, f. 2r-57v.

66. Cf. Ms. Praga, Knihovna pražké metropolitní kapituly, D. 8. Es traca d'un comentari a les *Sentències* de Pere Llombard, conegut també amb el títol *Abbreviatio operis Oxoniensis Scoti*. Aquesta obra permet inferir que Antoni Andreu fou, com a mínim, un *baccalaureus sententiarum*. Per a estudis sobre els problemes d'atribució d'aquesta obra, cf. NOONE, T. B. (2006, on es descriu un manuscrit del municipi de Fijac que conté l'obra), GENSLER, M. (1998b, que és un estudi sobre el lliure albir i el voluntarisme d'Antoni Andreu), i DETTLOFF, W. (1963).

67. «És un pròleg d'un comentari a les *Sentències* (potser de l'anterior obra), atribuït a Bonaventura da Bagnoregio. Atès que l'*incipit* és idèntic al d'altres pròlegs escrits per Andreu i l'estil, molt semblant, Sbaraglia l'atribuï a Antoni Andreu [SBARALEA, I. H. (1908: 67-69)]» (MENSA I VALLS, J. [2017: 118]).

68. Cf. Ms. Assís, Sacro Convento di San Francesco (Biblioteca Comunale), 532 i 540.

69. Atribuïda a Petrus de Curte en les edicions impreses. Cf. MENSA I VALLS, J. (2017: 119).

70. Cf. Ms. [10] Cambridge, Gonville & Caius College, 368 —encara que alguns estudis creuen que el comentari a la *Física* que es conserva en aquest manuscrit no correspon al d'Antoni Andreu (cf. GENSLER, M. [2000]). D'altra banda aquesta obra també s'atribueix a Joan Marbres (cf. BAKKER, P. J. J. M. i DEKKER, D.-J. [2000]). Per a estudis sobre el contingut d'aquest comentari a la *Física* aristotèlica, cf. GENSLER, M. (1996b, 1997b, 1999 i 2000) —malgrat que Marek Gensler considera que és probable que les *Quaestiones in libros Physicorum* no sigui una obra d'Antoni Andreu (cf. GENSLER, M. [1998c], on l'autor analitza la quarta *quaestio* de l'obra, a saber: «Utrum vacuum possit esse in natura»).

71. Cf. Ms. [9] Cambridge, Gonville & Caius College, 335. Tal com indiquen la majoria de manuscrits, «the author of this work is Scotus; it was however possibly compiled and published by Antonius Andreae» (LOHR, C. H. [2013: 64]). En aquest sentit, «*Tractatus De anima* in uno eodemque codice et Scoto et Scotulo adscribitur [...] Auctor tractatus *De anima* est Scotus; hunc autem tractatum Antonius Andreas compilavit et divulgavit» (BALIČ, C. [1945: 286]). Vegeu la nota 121 del segon capítol d'aquesta tesi.

72. Cf. Ms. Oxford, Magdalen College Library, 80, f. 185-233, atribuïda a un *Scotulus*.

73. Atribuïda a Pere Tomàs. Cf. PETRUS THOMAE, *Tractatus brevis de modis distinctionum*, p. 32*-40*.

74. Atribuïda a Nicolau Bonet. Cf. Ms. Cracòvia, Biblioteka Jagiellońska, 2713 (GG. IV. 10).

75. Cf. Ms. Oxford, Corpus Christi College Library, CCXXX, f. 60-66 («secundum Antonium et Albertum»).

2. *Quaestiones ordinariae de logica*

3. *Quaestiones quodlibetales*

4. *Quaestiones mercuriales*

Les obres d'Andreu que gaudiren de major fortuna editorial —i, per tant, les més conegudes— són el seu comentari a la *Logica Vetus*, el *Tractatus quaestionum de principiis naturae* (= *Tractatus*) i les *Quaestiones super XII libros Metaphysicae Aristotelis* (= *Quaestiones*) —que analitzarem en aquesta tesi—, si tenim en compte el nombre de manuscrits i d'edicions impreses que se'n conserven. De fet, dels 112 manuscrits d'Antoni Andreu identificats, 56 contenen les *Quaestiones* i 22, el *Tractatus*. Pel que fa a la datació, l'opinió més estesa és que Andreu va escriure, cronològicament, el *Tractatus*, el seu comentari a la *Metafísica* (*Scriptum super Metaphysicam*) i, finalment, l'*Scriptum in artem veterem*, que fa referència a les dues anteriors. Observem també que més d'una vintena dels manuscrits coneguts de les obres d'Antoni Andreu daten del segle XIV⁷⁶—és a dir, són pròxims a la vida del seu autor. D'altra banda, els manuscrits d'Andreu es troben en biblioteques de tot Europa: Espanya, Anglaterra, Itàlia, Polònia, Alemanya, encara que destaquen especialment les ciutats d'Oxford i de Praga. A pesar d'aquesta gran quantitat de manuscrits, i la seva antiguitat i ubiqüitat, cap de les obres d'Antoni Andreu no s'ha editat críticament.

En vista de la densitat i el·lipticitat de l'estil de Duns Escot, els experts coincideixen a destacar la claredat i intencionalitat didàctica de les obres d'Andreu, així com la simplicitat i nitidesa de la seva argumentació. L'editor Maurice O'Fihely (*Mauritius de Portu Hibernicus*, †1513), en descriure l'edició de part del comentari d'Andreu a la *Metafísica* —encara que atribuïda en aquest cas a Duns Escot—, va ressaltar el seu estil simplificador amb les paraules següents:

[...] quae tot annis, nescio ne temporis injuria an hominum negligentiam, sive etiam earumdem difficultate, quasi abjectae in occulto latitabant, Antonius Andreas eius discipulus, ut erat magni ingenii exquisitaeque doctrinae, acute sciteque castigavit primaria praeceptoris sui dicta accurate eligendo, ac in ordinem resolutum fideliter dirigendo [...] Utcumque Antonius Andreas, ut in Dialecticis, ita hic et obscuriora et difficiliora praetermisit.⁷⁷

Aquestes qualitats formals del corpus d'Antoni Andreu, en les quals aprofundirem en

76. «Segons la informació actual els manuscrits més antics són el de Pamplona, Biblioteca del Archivo de la Catedral, 6, dels anys 1333-1335; els vaticans [14] Vat. Lat. 3130 i [16] 11416, dels anys 1336-1337 i 1340 respectivament; el de [45] Praga, Knihovna pražské metropolitní kapituly, L. 36, de la primera meitat del segle XIV; i el de Roma, Biblioteca Angelica, 831, també de la primera meitat del segle XIV» (MENZA I VALLS, J. [2017: 110]).

77. MAURITIUS DE PORTU (1639). *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, ProL., n. 11, *Epistola proemalis Mauriti*, dins «Opera Omnia» IV, WADDING, L. (ed.). París: L. Vivès, 508a.

l'estudi que segueix a continuació, mostren una primera diferència qualitativa en relació amb els textos del seu mestre, el Doctor Subtil. Observem, però, que els trets estilístics d'Andreu també evidencien una clara voluntat de fer comprensible la doctrina escotista i d'apropar-la a tots els seus estudiants i simpatitzants d'aquesta escola. Veurem a continuació de quina manera ho fa.

Ara, abans d'estudiar el seu *Scriptum super Metaphysicae Aristotelis*, ens proposem exposar breument, per la seva importància en la carrera i el corpus del filòsof català, dues de les seves obres més importants, a saber: el *Tractatus quaestionum de principiis naturae* (o *Tractatus*) i l'*Scriptum in artem veterem*.

El *Tractatus* és la primera obra coneguda d'Andreu (*post* 1312),⁷⁸ en la qual el filòsof exposa i analitza els tres principis naturals, a saber: la matèria, la forma i la privació.⁷⁹ Andreu estudia aquest tripartició, pròpia de la física peripatètica, a la llum de la filosofia escotista i, així, exposa la teoria de la pluralitat de formes substancials, entre d'altres. Tanmateix, Duns Escot no arribà mai a escriure una obra exclusivament sobre física o filosofia natural, sinó que presentà les seves tesis respecte d'aquesta disciplina en diverses de les seves obres. Conseqüentment, la proposta del Doctor Subtil entorn la física s'exposa de manera disseminada al llarg de tot el seu corpus. Doncs bé, la rellevància històrica del *Tractatus* i el motiu del seu èxit editorial s'inscriu en aquesta conjuntura: l'obra d'Andreu és una compilació i sistematització de totes les tesis sobre física de Duns Escot, i la seva posterior reubicació en un únic i nou marc teòric. De fet, tot i contenir-ne les idees o nucli doctrinal, el *Tractatus* no imita la forma o estructura de cap altra obra de Duns Escot —tal com succeeix amb altres obres d'Andreu, com l'*Scriptum super librum Sex principiorum* o el mateix *Scriptum super Metaphysicae Aristotelis*. Així, el *Tractatus*, que s'estructura en tretze qüestions, de quatre articles cada una, repartits en cinc apartats, és un tractat de filosofia natural amb estructura pròpia que esdevingué el primer manual escotista de física,⁸⁰ la qual cosa li conferí molta fama i autoritat entre els escotistes.

Encara que el nucli del tractat siguin els principis de forma i matèria, en la qüestió introductòria al *Tractatus* Antoni Andreu tracta el subjecte de la ciència natural (*scientia naturalis*), que s'identifica primerament amb la mobilitat (*mobilitas*), d'acord amb els principis

78. «*De tribus principiis* can be date after 1312, since its final question contains references to Peter Auriol, who lectured on the principles of nature in Bologna in 1312» (GENSLER, M. [2016: 371, nota 2]).

79. Per a una exposició sobre la filosofia natural d'Antoni Andreu, cf. MAHONEY, E. P. (1988).

80. «The *Quaestiones in libros Physicorum* is, indeed, a Scotist work. It is a skilfully prepared, though not very original, piece of scholastic commentary. Its autor borrows his opinions from authors, whose credentials as exponents of 'pure' teaching of Scotus ara strong (but much less from Scotus himself), and argues against the views of those thinkers, who were openly critical towards the teachings of the Subtle Doctor, most of all Peter Auriol. He is well informed to the opinions circulating among the Franciscan scholars in Paris at the turning of the first and second quarter of the 14th century and its able to assess their proximity to or distance from the doctrine of Duns Scotus. In this way, his work is a valuable document of the early development of Scotism» (GENSLER, M. [2000: 186]). Marek Gensler considera que el *Tractatus* és una bona ocasió i exemple per estudiar la relació d'Antoni Andreu amb l'obra del seu mestre (cf. GENSLER, M. [2016]), tal com proposem fer a continuació a partir del comentari a la *Metafísica* d'Andreu.

tradicionals de la filosofia natural. Ara bé, més endavant, Andreu rebutja aquesta definició formal del subjecte de la filosofia natural pròpia del tomisme i nega que el *corpus mobile* pugui proveir les bases del subjecte de la física, perquè detecta que hi ha ens naturalment mòbils *per se* que no són cossos, com els àngels. Aquesta idea s'oposa a Aristòtil, per a qui no existeixen éssers immaterials i mòbils, sinó que tots els éssers mòbils són corporals.⁸¹ Amb tot, la proposta d'Andreu és identificar el subjecte de la ciència natural amb la substància finita natural (*substantia finita naturalis*) o *naturalitas*, és a dir, la substància natural en tant que natural.⁸² Ara, més enllà del subjecte de la ciència natural, Andreu, en aquesta obra, també tracta l'estructura del compost o els conceptes de generació i corrupció.

A pesar de l'abast del *Tractatus*, una de les aportacions més importants d'Antoni Andreu a la història del pensament i, concretament, a l'escotisme, són les seves tesis lògiques. En el seu comentari a la *Logica Vetus* o *Scriptum in artem veterem* el filòsof mostra el seu gran interès per la lògica filosòfica i per les noves corrents d'interpretació i d'anàlisi epistemològica. Les observacions d'Andreu sobre el coneixement lògic, també presents en altres obres, s'acaben amb una decidida reivindicació de la dignitat de la lògica com a disciplina independent, la qual, més enllà de la seva utilitat i valor instrumental respecte d'altres sabers (*logica utens*), constitueix un saber en si mateix (*logica docens*). La lògica és, per a Andreu, una ciència autònoma en el sentit aristotèlic del terme perquè compleix les condicions per ser-ho, a saber: té una matèria-gènere d'estudi pròpia, unes propietats demostrables i un mètode de demostració propi. En contra de la tradició que el precedeix —inclosa la proposta de Duns Escot—, Andreu afirma que aquesta matèria d'estudi o objecte de la lògica no són els conceptes o les segones intencions, sinó que són els sil·logismes. En aquests sentit, per al filòsof català, la lògica estudia els conceptes i els enunciats només en la mesura que formen part d'un sil·logisme.⁸³ D'aquesta manera, en el seu *Scriptum super Artem Veterem*, Antoni Andreu proposa una aproximació a la lògica que difereix de la proposta aristotèlica precedent.

81. Així, per a Antoni Andreu, com també per a Joan Marbres, la filosofia natural aristotèlica resulta insuficient i, en cert sentit, també errònia (cf. MAHONEY, E. P. [1988: 261-264]).

82. Cf. GENSLER, M. (1996b: 206).

83. En aquest sentit, per a Antoni Andreu, la simplicitat recau en els termes no compostos que formen el sil·logisme, en lloc de recaure en les substàncies simples, tal com considerà Tomàs d'Aquino: «Notandum, quod istam litteram quidam expositor aliter [sc. Tomàs d'Aquino] exponit, volens per simplicia intelligere substantias simplices, non compositas ex materia et forma [...] Aliter ergo dicendum est, quod per simplicia intelliguntur termini incomplexi quicumque, de quibus ut sic non est quaestio determinabilis per demonstrationem et doctrinam syllogisticam» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio VII*, Summa II, cap. 17, n. 144 [Vivès VI, 271a, lín. 10-271b, lín. 10]). Per a la posició contrària del *Doctor Angelicus*, cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* VII, lect. 17, n. 1671, p. 398.

3.2. L'*SCRIPTUM SUPER METAPHYSICAM ARISTOTELIS*

3.2.1 Presentació de l'*Scriptum super Metaphysicam Aristotelis*⁸⁴

a. L'exegesi aristotèlica

Gran part de la filosofia medieval es materialitzà, formalment, en la interpretació i comentari de textos, l'autoritat doctrinal dels quals estava comunament i contextualment acceptada. El text de referència, o objecte d'interpretació, constitueix el límit i la possibilitat de la filosofia escolàstica, la qual cosa situa l'exegesi en el centre de la producció escrita de la baixa edat mitjana. Aquesta exegesi, que es duia a terme a l'entorn de les universitats i de les escoles dels múltiples ordes monàstics, es traduí en un gran nombre de comentaris a les obres de les *auctoritates*, que es componien pel corpus aristotèlic en la filosofia, i per les *Sentències* de Pere Llombard i la Bíblia en la teologia. A partir de la segona meitat del segle XIII, l'educació es basava fonamentalment en llegir i discutir aquests textos seguint una metodologia preestablerta.

En aquest context, sabem que la *Metafísica* aristotèlica constituïa, en els cercles acadèmics dels segles XIV i XV, una *summa* del coneixement filosòfic antic que permetia aproximar els estudiants d'Arts liberals a la teologia, «la més noble de les ciències». De fet, tot i que depenia del context espaciotemporal, comentar l'obra aristotèlica constituïa una part essencial de l'ensenyament de les Arts liberals que va rebre Antoni Andreu. Per aquest motiu, l'obra d'Aristòtil fou objecte dels comentaris de tots els grans mestres d'Europa, cosa que conduí a l'acumulació de múltiples i diverses interpretacions de la seva *Metafísica*. Ara bé, entre les *auctoritates* d'Andreu, com a membre de l'Orde franciscà, també destaca, naturalment, l'obra de Duns Escot.

A més de les fonts o *auctoritates* de la producció filosòfica de l'escolàstica, observem que simultàniament s'establiren diversos gèneres de literatura exegètica, alguns dels quals estaven reservats a la lectura de la Bíblia i de les obres dels Pares de l'Església i que, amb el pas dels segles, serviren per comentar obres d'autors contemporanis.⁸⁵ Aquest tipus de literatura, fonamentada en l'exposició més o menys literal d'un text-referència, partia de les diverses lectures que els estudiants, guiats pel mestre, duïen a terme en els centres d'estudi. Per aquest motiu, la tipologia de gèneres exegètics és extensa. Entre ells, el gènere més distintiu i utilitzat fou la *quaestio* o comentari *per modum quaestionum*, que es forma per una sèrie de discussions sobre tòpics del text-referència i que, com a tal, pressuposa un nivell ulterior d'anàlisi. Malgrat el predomini de la *quaestio*, els comentaris de text escolàstics també prengueren forma de *glossa*, això és, interpretació de passatges d'una determinada dificultat; d'*expositio* o *commentum*, que

84. El títol de l'obra apareix en el manuscrit [40] Oxford, Oriel College, LXV, f. 217rb. Alguns estudis recents sobre aquesta obra són PINI, G. (1991, 1995a i 1995b) i GENSLER, M. (1997a: 39-50, 1998a i 2010).

85. Per a ampliar la tipologia i l'estructura dels comentaris escolàstics, vegeu WEIJERS, O. (2002),

emfasitzen el sentit literal del text i en contenen una minuciosa divisió; de paràfrasi, que podia evolucionar i constituir les *summae*, és a dir, tractats més o menys independents del text-referència; d'*abbreviatio* o *compendium*, textos breus que indiquen sumàriament el contingut de l'obra comentada; de *conclusiones*, que resumeixen l'argumentació de les principals tesis del text-referència; de *flores* o *auctoritates*, és a dir, un simple recull de fragments extrets del text-referència, o, finalment, de *tabula* o llistes del lèxic emprat en el text-referència, ordenat alfabèticament. Observem que tots aquests gèneres literaris, entre d'altres, responen a la voluntat d'estudiar, resumir i sintetitzar el contingut d'un text que hom considera fonamental per la cultura del moment.

En aquest context, Antoni Andreu comentà la *Metafísica* aristotèlica seguint dos d'aquests procediments o gèneres d'exegesi, la qual cosa el conduí a compondre dues obres diferents sobre el mateix text: 1) una obra en forma de *quaestiones*, titulada *Quaestiones super XII libros Metaphysicae Aristotelis*, i 2) una obra en forma d'*expositio litteralis*, titulada igualment *Expositio in XII libros Metaphysicae Aristotelis*. En la primera, Andreu hi planteja 91 qüestions que permeten polemitzar amb el text-referència (sc. la *Metafísica*) i discutir certs temes amb independència d'aquest text; en la segona, en canvi, l'autor hi busca exposar la intenció de l'autor (sc. Aristòtil) i explicar literalment el contingut del text-referència. Aquestes obres, les *Quaestiones* i l'*Expositio*, que responen a dos processos de composició diferents, són les úniques obres d'Andreu que tracten sobre la metafísica i sobre la *Metafísica*, i constitueixen el seu *Scriptum super Metaphysicam Aristotelis*.

És probable que la intenció d'Andreu a l'hora d'emprar dos gèneres d'exegesi diferents per comentar la *Metafísica* fos la d'oferir una interpretació completa del text-referència que fos útil per a l'escola escotista i per a la franciscana en general. Aquesta hipòtesi es consolida si recordem que el comentari a la *Metafísica* de Duns Escot (sc. les *QqMet*), que havia de constituir una obra fonamental per pensar la metafísica en termes escotistes, presenta moltes dificultats d'interpretació. Més enllà de la seva complexitat textual i filosòfica, hem vist que les solucions doctrinals que el Doctor Subtil exposa en les *QqMet* entren en contradicció amb les posicions que presentà en obres posteriors, com en el seu comentari a les *Sentències* —tal com exemplifica la tesi de la univocitat del concepte d'ésser i el subjecte-matèria de la metafísica.⁸⁶ Aquest fenomen va impedir, amb tota seguretat, que els lectors i intèrprets de les *QqMet* poguessin construir un sistema filosòfic que exposés el pensament escotista i que, al seu torn, respongués a la pregunta

86. En aquest sentit, Pere Tomàs, en la seva exposició de la doctrina del principi d'individuació de Duns Escot, va descriure les *QqMet* com una obra dialèctica en què el mestre no exposava la seva pròpia posició, sinó que hi parlava només de manera col·lectiva. Interpretem que, segons aquesta descripció, les *QqMet* recollirien la interpretació de la metafísica aristotèlica més clàssica i les postures més compartides pels coetanis del Doctor Subtil, de manera que no constituiria una exposició del pensament propi de Duns Escot (cf. DUMONT, S.D. [1988: 200-201]). En aquest sentit, vegeu també la nota 67 del capítol anterior.

sobre la possibilitat d'una ciència unificada de l'ésser. De fet, l'exposició fragmentada i incompleta de les propostes de Duns Escot al llarg del seu corpus exigia una gran tasca de reconstrucció i de simplificació de les seves obres, a la qual reaccionà, sens dubte, Antoni Andreu. Quan presentem el seu comentari a la *Metafísica*, hi exposarem de quina manera respongué a aquesta necessitat.

Ara, més enllà de la diversitat de gèneres emprats per comentar la *Metafísica* i independentment de la voluntat que amagava en fer-ho, Antoni Andreu també fonamentà les dues obres esmentades en dues fonts o *auctoritates* diverses. D'una banda, i més enllà del text-referència aristotèlic, Andreu va escriure les *Quaestiones* a partir del comentari homònim de Duns Escot, les *QqMet*; d'altra banda, però, fonamentà la seva *Expositio* en el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino. Tot seguit també intentarem entendre com i per què va recórrer al textos d'aquests dos doctors, l'un franciscà i l'altre predicador, per comprendre i compondre el seu propi comentari a la *Metafísica*.

D'altra banda, però, les *Quaestiones* i l'*Expositio* comparteixen un base textual comuna, a saber: el comentari a les *Sentències* de Pere Llombard —concretament el text de l'*Ordinatio*— i el *Quodlibet* de Duns Escot. Així, a pesar de la diversitat de fonts textuals, l'obra de maduresa del Doctor Subtil alimenta el nucli doctrinal de les dues obres d'Andreu esmentades. En aquest sentit, tant les *Quaestiones* com l'*Expositio* constitueixen dos comentaris a la *Metafísica* aristotèlica en clau exclusivament escotista (*secundum viam Scoti*) però que, en certs punts, es guien per les afirmacions i l'estructura de l'obra *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* del *Doctor Angelicus*. Si sumem la combinació de totes aquestes fonts textuals —és a dir, la *Metafísica* d'Aristòtil, els comentaris de Duns Escot i de Tomàs d'Aquino a la *Metafísica*, i el comentari a les *Sentències* de Duns Escot— a l'enginy d'Antoni Andreu, assolim una interpretació inèdita de la *Metafísica* aristotèlica i una nova proposta sobre la conceptualització de la ciència de l'ésser. En aquesta línia, alguns estudis indiquen que aquest doble comentari a la *Metafísica* aristotèlica d'Andreu constitueix una de les seves propostes més originals i significatives.⁸⁷ En presentar les dues obres en qüestió, retornarem sobre aquesta breu descripció i n'esbrinarem la validesa.

b. Dues obres en una?

Les *Quaestiones* i l'*Expositio* no sempre s'han concebut ni estudiat com a dues obres separades i distintes —tal com les ha presentat gran part de la tradició historiogràfica—, sinó que alguns estudis han assenyalat que originàriament formaven una única obra.⁸⁸ Segons aquesta tesi, que

87. Cf. DUHEM, P. (1913, VI: 423-429).

88. Alguns dels autors que han defensat aquesta tesi són GENSLER, M. (1997a); VÁZQUEZ JANEIRO, I. (1984a), que observà que ambdues obres comparteixen *incipit*; LOHR, C. H. (1967: 364-365); MARTÍ DE

considerem molt plausible, les *Quaestiones* i l'*Expositio* s'haurien escrit en un sol moment, en el qual haurien constituït o integrat un únic comentari a la *Metafísica*. Ambdues obres, que compartirien un passat comú tant a nivell formal com doctrinal, s'haurien separat o desmembrat en un moment posterior al de la seva composició.

Observem que aquesta tesi, més enllà de fonamentar-se en la similitud textual i doctrinal que presenten les dues obres, parteix de tres qüestions o indicis fonamentals que pressuposen un estudi atent de la tradició manuscrita dels textos en qüestió, a saber: 1) la naturalesa de l'únic manuscrit que conté l'*Expositio*, el ms. [40] Oxford, Oriel College, LXV; 2) les referències creuades entre les dues obres, i 3) la presència d'alguns passatges tant en els manuscrits de les *Quaestiones* com en el manuscrit i edicions de l'*Expositio*. Els dos darrers indicis, com veurem, s'impliquen entre si.

El Ms. [40] Oxford, Oriel College, LXV

Aquest manuscrit, que data del segle XIV,⁸⁹ és l'únic testimoni que s'ha conservat de l'*Expositio* d'Antoni Andreu, la qual cosa li confereix un gran valor historiogràfic. La descripció i estructura interna del manuscrit (cf. Apèndix, 2), juntament amb la transcripció d'una part del seu text, revela que el còdex no només recull el text de l'*Expositio*, sinó també el text de les *Quaestiones*. Aquestes *Quaestiones* es presenten de manera intercalada entre el text de l'*Expositio*, és a dir, el copista ha inserit cada *quaestio* entre els passatges de l'*expositio litteralis* corresponents sense que això vagi en detriment ni del sentit ni de la coherència del text.⁹⁰ D'aquesta manera, i lluny del que podríem esperar tractant-se d'un manuscrit que presumptament conté dues obres, les

BARCELONA (1928: 327-328), i WADDING, L. (1906: 23). No obstant això, la plausibilitat de la tesi encara no s'ha estudiat en detall, car requereix un treball atent amb els manuscrits de cada obra.

D'altra banda, aquesta no és la tesi predominant en la tradició historiogràfica sobre el comentari a la *Metafísica* d'Andreu, sinó que hi ha un gruix important d'estudis que han assenyalat que les *Quaestiones* i l'*Expositio* constitueixen dues obres diferents. Cf. SBARALEA, I. H. (1908: 71-73); CARRERAS Y ARTAU, T. i J. (1943: 459-471), encara que els germans Carreras i Artau també expressaren dubtes sobre l'autenticitat de les obres en qüestió (cf. CARRERAS Y ARTAU, T. i J. [1943: 466]), i BÉRUBÉ, C. (1964: 246 i 399-402) que, en la llista de manuscrits i d'edicions de les obres d'Andreu, planteja la possibilitat «que nous nous trouvons en présence de deux séries de manuscrits contenant soit l'un, soit l'autre des deux ouvrages [sc. o bé l'*Expositio* o bé les *Quaestiones*]» (BÉRUBÉ, C. [1964: 246]).

89. Tal com indiquem en l'anàlisi codicològica del manuscrit en l'apèndix 1 d'aquesta tesi. Cf., també, COXE, H. O. (1892: I, 23).

90. Aquesta descripció interna del manuscrit sembla que fou definida fa anys: «Les manuscrits et les éditions présentent ordinairement comme écrit distinct ses questions sur la métaphysique d'Aristote, *Quaestiones super XII libros metaphysicae*, Venise, 1477, mais le précieux ms. 65 d'Oriel College à Oxford les insère à leur place logique dans l'*Expositio* elle-même» (LONGPRÉ, E. [1948: 259]). Més recentment, Giorgio Pini ha descrit l'*Scriptum* d'Andreu i ha assenyalat la localització de cada *quaestio* en el manuscrit [40] d'Oxford i, també, en l'edició de l'*Expositio*; la seva descripció també indica el lema aristotèlic que emmarca doctrinalment cada *quaestio* (cf. PINI, G. [1995a: 312-326]).

Quaestiones no segueixen el text de l'*Expositio* com un text independent⁹¹ —ni viceversa—, sinó que apareixen combinades enmig del text de l'*Expositio*.

Aquesta observació ens permet concloure que les dues obres formarien part, almenys en el moment de la composició del manuscrit LXV de l'Oriel College, d'una única obra. Aquesta 'única obra' és el comentari complet a la *Metafísica* o *Scriptum super Metaphysicam Aristotelis* d'Antoni Andreu, on cada *quaestio* s'insereix apropiadament en el seu lloc natural en l'ordre de l'argumentació —això és, després de l'exposició del *lemma* aristotèlic corresponent— sense posar-ne en risc la coherència interna.

D'altra banda, també és important assenyalar que, en observar el manuscrit, es constata que entre el text de l'*Expositio* i el text de les *Quaestiones* que s'hi intercala no apareix cap marca divisòria o element que indiqui que comença una altra obra. De fet, el text de les *Quaestiones* es mescla amb el de l'*Expositio* gairebé sense que el lector se n'adoni, ja que entre un passatge i l'altre només hi trobem, en el millor dels casos, un signe de paràgraf —i, molt sovint, ni tan sols es tracta d'un punt i apart. De fet, l'estructura interna del text només presenta divisions internes en dues ocasions: 1) per marcar que s'acaba un llibre i en comença un altre —recordem que la *Metafísica* d'Aristòtil es divideix en dotze llibres—, i 2) per marcar el canvi de lema en el comentari literal, és a dir, en l'*Expositio*. Aquesta darrera divisió correspondrà a la divisió per capítols de l'edició de l'*Expositio* de Wadding-Vivès. Consegüentment, observem que el text del manuscrit [40] Oxford, Oriel College, LXV es presenta formalment de manera integral o com un tot.

Aquesta particularitat del manuscrit, que condiona l'exposició de les dues obres, ja fou parcialment descrita per l'escotista Matteo Ferchi (*Matthaeus Ferchius* o Matija Ferkić, ca. 1583-1669), que, en les seves *Discussiones scoticae* editades l'any 1638, assenyala la presència de les *Quaestiones* i de l'*Expositio* en un mateix manuscrit i afirmà que ambdues formaven una única obra. D'altra banda, aquesta particularitat del comentari a la *Metafísica* d'Andreu es presenta almenys en una altra de les seves obres, a saber: el seu *Scriptum super librum Sex principiorum*.⁹² I és que cal indicar que aquest mode de comentar la *Metafísica* o qualsevol text-referència, això és, combinar un gènere de comentari literal (*expositio litteralis*) amb el gènere de la *quaestio* o

91. Aquesta constatació desmenteix la idea segons la qual els dos textos haurien constituït una sola obra però cada un en seria una part diferenciada i es presentarien de manera consecutiva; és a dir, que tot el text de l'*Expositio* estaria seguit per tot el text de les *Quaestiones* —tal com es descriu en BÉRUBÉ, C. (1979: 408-409).

92. «Ce commentaire regroupe un commentaire littéral dans sa structure et un certain nombre de questions portant sur le texte. Ces questions ont également circulé de manière isolée dans l'édition moderne en accompagnement d'écrits de Jean Duns Scot» (GIRARD, C. [2016: 250-251, nota 73]). D'altra banda, l'edició de l'*Scriptum super librum Perihermeneias* i de l'*Scriptum super librum Porphyrii* d'Andreu per Sebastián García-Navarro (cf. GARCÍA-NAVARRO, S. [1973, IV]), evidencia que l'estructura interna d'aquests comentaris també segueix la de l'*Scriptum super Metaphysicam Aristotelis* que analitzem, és a dir, s'hi intercalen *quaestiones* amb *lectiones*.

comentari *per modum quaestionum*, constitueix un esquema usual i molt comú entre el comentaris aristotèlics de l'època d'Andreu. En aquest context, trobem, per exemple, el comentari a la *Metafísica* d'Alexandre d'Hales (†1285), un comentari literal que intercala diverses *quaestiones* i ho fa amb expressions com «Quaereret quid ad evidentiam huius lectionis, utrum...».⁹³ Tanmateix, advertim que en cap altre cas, tret del d'Andreu, no s'ha considerat que els autors que comentaren la *Metafísica* seguint aquesta combinació de gèneres haguessin escrit dues obres diferents, ja que es considera que el seu comentari constitueix una sola obra.

Podem objectar, tanmateix, que la combinació de les dues obres en un sol manuscrit és un indicatiu massa feble per afirmar que aquestes obres en realitat en són una de sola. I, a més, no podem provar que aquest sigui el manuscrit més antic i més proper a l'*Scriptum* original d'Andreu —el manuscrit vaticà [16] Vat. Lat. 11416 amb les *Quaestiones*, que data de l'any 1340, sembla previ.⁹⁴ Ara bé, ¿com expliquem, si no, les característiques del manuscrit d'Oxford en el discurs hegemònic pel qual Antoni Andreu escrigué dos comentaris a la *Metafísica*? Les seves particularitats no ho permeten llevat que responsabilitzem el copista d'unir implacablement el text de les *Quaestiones* amb el de l'*Expositio*. Ara bé, aquesta hipòtesi, observant amb atenció les insercions del text de les *Quaestiones* en el de l'*Expositio*, pressuposa un elevat coneixement de la matèria del text i de l'argumentació pròpia de l'escolàstica. De fet, el copista hauria hagut d'identificar el lloc més adequat de l'*Expositio* en el qual inserir cada *quaestio* sense trencar la coherència argumental, el sentit i la claredat de l'exposició. Aquesta hipòtesi és difícilment concebible. En aquest sentit, és probable que la tasca de combinar l'*Expositio* i les *Quaestiones* per formar una sola obra no es va produir mai i que les dues obres originàriament formaven part d'un únic text.

En segon lloc, podem especular i afirmar que Andreu, fruit de les discussions acadèmiques de les seves classes, va escriure primer unes *Quaestiones* a la *Metafísica* —tal com provarien els nombrosos manuscrits que se n'han conservat— i, posteriorment, l'*Scriptum*, en el qual hauria completat les diverses *quaestiones* amb el comentari *ad litteram* a la *Metafísica*. Segons aquesta hipòtesi, el manuscrit [40] de l'Oriel College respondria a la segona obra esmentada, en la qual Andreu hauria volgut superar el comentari tomista a la *Metafísica*, afegint-hi les seves pròpies *quaestiones*. Tanmateix, ¿per què no conservem cap altra còpia ni cap edició d'aquest *Scriptum* si, seguint amb aquesta hipòtesi, hauria constituït una gran contribució a la literatura escotista? Per què, posteriorment, el comentari literal o *Expositio* fou igualment editat per separat i amb

93. Cf. ALEXANDER HALENSIS (1572). *In Duodecim Aristotelis Metaphysicae Libros Dilucidissima Expositio*. Venècia: Simonem Galiganum de Karera (ed.).

94. «Expliciunt quaestiones super metaphysicam [...] Scoti. Anno domini 1340, mense Augusti» (Ms. [16] Ciutat del Vaticà, Vat. Lat. 11416, f. 55v). Per a la descripció codicològica i estudi d'aquest manuscrit, cf. CABRÉ DURAN, M. (2014). Igualment, les *Quaestiones* s'han conservat en altres manuscrits que daten de la primera meitat del segle XIV (vegeu, més endavant, la nota 114 d'aquest capítol).

independència del text de les *Quaestiones*? Els estudis dels manuscrits d'Andreu del segle XIV actualment són insuficients per respondre a aquestes preguntes i per determinar el lloc que ocupa el manuscrit [40] de l'Oriel College en la transmissió del comentari a la *Metafísica* d'Antoni Andreu.

Les referències creuades⁹⁵

Les referències creuades que, d'una banda, presenta 1) el text de l'*Expositio* a passatges o *quaestiones* senceres de les *Quaestiones*, i, de l'altra, 2) el text de les *Quaestiones* al text de l'*Expositio*, també ens permeten inferir que, si més no en una fase de la seva composició i transmissió, ambdues obres haurien format un únic projecte.

1) Les referències de l'*Expositio* a les *Quaestiones*: s'han identificat fins a trenta-un fragments del text de l'*Expositio* que fan referència a alguna *quaestio* d'Antoni Andreu. Entre aquests passatges, cinc pertanyen al llibre IV, cinc al llibre V, cinc al llibre IX i cinc al llibre XI del comentari —observem que els llibres III, VI i VII de l'*Expositio* no contenen cap referència a les *Quaestiones*. Tot i que no segueixen una fórmula fixa, les podem classificar en funció del temps verbal que empren. En aquesta classificació distingim catorze referències a una *quaestio* successiva, on s'empren expressions com «ut ostendetur (inferius) in quaestione quadam», «dicemus in [...] quando quaeretur», «de illa quaestione quaerendum est in», «dicetur infra in quaestionibus / in quaestione quae sequitur», «patebit in quaestione inferius ponenda», «de hoc inferius quaeretur», entre d'altres; i setze referències a *quaestiones* ja exposades, on s'empren formules com «tractata/dictum/declaratum/ostensum/expositum est / fuit in quadam quaestione / in quaestione praecedenti» o «superius probatum fuerit in quadam quaestione». Aquestes expressions, que solen anar acompanyades d'indicacions espacials (*supra*, *infra*, etc.), indiquen que Andreu fa referència a un moment intern del mateix *Scriptum*, tant posterior com anterior —és a dir, no són referències a altres obres, sinó a diverses parts del mateix text—,⁹⁶ cosa que evidencia la interdependència entre les *Quaestiones* i l'*Expositio*.

D'altra banda, també observem que les expressions «de hoc dicetur amplius / magis in quadam quaestione» o «de hoc amplius dictum fuit in notandum quod sicut hic tangitur», entre d'altres, indiquen que Andreu va concebre les *Quaestiones* com una ocasió per tractar i exposar en detall o més àmpliament temes importants de la *Metafísica*, la qual cosa no tenia cabuda en el comentari literal de l'*Expositio*. Corroborem aquesta observació atenent al contingut de les *Quaestiones*, filosòficament molt més ric que el comentari *ad litteram textu*.

95. Per a una llista de les referències creuades entre les *Quaestiones* i l'*Expositio*, de la qual hem extret les conclusions que segueixen a continuació, cf. PINI, G. (1991: 562-563).

96. Cf. PINI, G. (1991: 537). Tanmateix, hem observat que Andreu, al llarg de les *Quaestiones*, fa alguna referència implícita a altres obres del seu corpus, concretament al seu *Tractatus*. Veurem aquestes referències externes, que evidencien una gran coherència doctrinal entre totes les obres d'Andreu, en ocupar-nos de l'estructura interna de les *Quaestiones*.

En l'estudi de les referències creuades de l'*Expositio* a les *Quaestiones*, també distingim entre les referències a *quaestiones* de llibres posteriors o anteriors, de les nombroses referències que només indiquen que un determinat tema serà tractat en la *quaestio* que segueix a continuació, però en el mateix llibre. En aquest sentit, onze de les trenta-una referències al·ludeixen a *quaestiones* del mateix llibre, sobretot a *quaestiones* immediatament posteriors a l'exposició del lema aristotèlic.⁹⁷ Aquesta constatació ens permet inferir, de nou, l'estreta relació que mantenen els dos textos i, també, la coherència interna que manté l'*Scriptum*. Exposem a continuació algunes referències creuades de l'*Expositio* a les *Quaestiones*:

TAULA 2: Referències creuades de l'*Expositio* a les *Quaestiones*

ANTONIUS ANDREAE, <i>Expositio</i> (Vivès V-VI)	ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i>
Notandum, quod quia ens habet conceptum univocum communem omnibus entibus, ut ostendetur in quarto huius [...] (I, Summa III, cap. 3, n. 107 [Vivès V, 554b, lín. 13-16])	Arguitur etiam per rationes et primo sic si ens est univocum ad omnia entia, ergo ens est genus. Consequens est falsum, et contra Philosophum tercio <i>Metaphysice</i> . Ergo et antecedens. Probatio consequentie, quia tunc ens diceretur <i>in quid</i> de pluribus differentibus specie, quod est proprium generi. (IV, q. 1, 27va)
Qualiter autem generatio sit medium inter esse et non esse videantur esse contradictoria, dicemus in quarto huius, quando quaeritur, utrum inter contradictoria possit esse medium. (II, Summa II, cap. 3, n. 13 [Vivès V, 567b, lín. 18-24])	Utrum inter contradictoria sit dare medium et videtur quod sic. Nam esse et non esse sunt contradictoria, sed inter esse et non esse est medium ipsa generatio, ut dicitur secundo huius, ergo et cetera. Praeterea [...] (IV, q. 6, 34rb)
Primo modo sunt idem ens et unum, et non secundo modo, ut ostendetur inferius, in quaestione quadam. (IV, Summa I, cap. 2, n. 9 [Vivès V, 654a, lín. 3-6])	Utrum unum et ens significant eandem naturam. Et videtur quod non quia si sic, ergo ista erit vera unum et tantum unum est ens. Consequens est falsum, ergo et antecedens falsitas consequentis patet ex primo Philosophorum ubi improbat Permenidem, qui posuit tantum verum esse probatio consequentie, quando aliquid praedicatur de aliquo convertibiliter praedicatur de eo cum dictione exclusiva sicut si homo est risibile convertuntur verum est quod homo tantum est risibile. Praeterea [...] (IV, q. 3, 30vb-31ra)
Notandum etiam, quod licet superius probatum fuerit, quod <i>unum</i> forte dicat aliquid positivum. (IV, Summa I, cap. 2, n. 15 [Vivès V, 657b, lín. 12-14])	
Secundo principaliter circa <i>unum</i> ; quae est passio immediatus adhaerens ipsi enti, ut dictum est in primo et quarto huius. (V, Summa Unica, cap. 6, n. 43 [Vivès VI, 31a, lín. 45-31b, lín. 1])	

2) Les referències de les *Quaestiones* a l'*Expositio*: només s'han identificat sis passatges de les *Quaestiones* que fan referència a algun paràgraf de l'*Expositio*. Podem explicar la gran diferència numèrica d'aquestes referències en comparació amb el punt anterior (1) per les característiques intrínseques de les obres, a saber: mentre que en les *Quaestiones* Andreu exposa un tema o subjecte doctrinalment important per al seu projecte, en l'*Expositio* es limita a comentar la lletra aristotèlica, sense detallar-ne excessivament el contingut. Els sis fragments identificats se situen en els llibres IV, V, VI, VII i XII de les *Quaestiones* i fan servir el pretèrit per fer referència a certs temes o qüestions que s'han exposat prèviament en l'*Expositio*. Aquestes

97. Antoni Andreu, en l'*Expositio*, solament fa referència en dues ocasions a una *quaestio* exposada immediatament abans i en el mateix llibre.

referències, com les anteriors, ajuden a situar el lector en el text —és a dir, en l'*Scriptum super Metaphysicam Aristotelis*. Les presentem a continuació.⁹⁸

TAULA 3: Referències creuades de les *Quaestiones* a l'*Expositio*

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i>	ANTONIUS ANDREAE, <i>Expositio</i> (Vivès V-VI)
Tercia probat ex hoc quod est prima dignitatum quaere non potest acquiri per aliud; ergo statim cognoscitur notis terminis, <i>sicut dictum est in exponendo litteram</i> . (IV, q. 4, f. 33va)	Adaptat ad dictum principium tertiam conditionem, et indendit talem rationem: illud quod est notum in naturali lumine intellectus non habetur per demonstrationem, quia demonstratio est de ignotis; sed dictum primum principium est huiusmodi, ergo, etc. Dicit ergo, quod dictum primum 'principium est natura', id est, naturaliter prius, et haec scilicet propositio, vel dignitas 'est aliarum omnium dignitatum' supple prior, ex quo sequitur, quod non habetur per demonstrationem; qualiter autem prima principia fiant nobis nota in lumine naturali intellectus, declaratum fuit in quadam quaestione in prologo primi libri, et in quadam quaestiones posita in secundo libro. (IV, Summa II, cap. 2, n. 33 [Vivès V, 670b, lín. 21-35]).
Contra Philosophus hic in littera. Respondeo hic est unus modus dicendi <i>quae fuit tractatus sub exponendo litteram</i> , quod ille tercius modus sic distinguitur a primo, nam mensura est duplex, quadam quantitativa et illa pertinet ad primum modum; quadam perfectionis et illa pertinet ad tertium modum. (V, q. 16, f. 46vb)	Notandum, quod ut dicit quidam expositor, mensura et mensurable non accipiuntur hic secundum quantitatem proprie dictam, quae est de genere quantitatis (quia hoc pertinet ad primum modum, ubi est relatio mutua) sed accipitur secundum commensurationem esse rei et veritas, ut veritas scientiae mensuratur a scibili, et veritas sensus ab objecto sensibili, et propter hoc, ut patebit inferius, in isto modo non est mutua relatio; <i>sed in quo deficit hoc dictum, dicitur infra</i> . (V, Summa Unica, cap. 14, n. 109 [Vivès VI, 82b, lín. 4-18])
Quantum ad primum sit illa prima distinctio, quod ens per accidens dicitur uno modo ut ly per accidens privat perseitatem in entitate rei per se accepta. Alio modo dicitur ut ly per accidens privat perseitatem in entitate rei non in se, sed in comparatione ad aliquam causam praeter cuius intentionem evenit modo <i>praedicto in exponendo litteram</i> . (VI, q. 4, f. 51ra)	Ad evidentiam primi notandum est, quod ens per accidens dupliciter accipitur. Uno modo ut ly per accidens, negat vel privat perseitatem rei secundum se accetae; et hoc est ens per accidens, aggregatum ex rebus diversorum generum, ut homo quantus, vel album quantum; vel ex rebus intermediorum, ut album dulce, et tale ens per accidens [...] Alio modo dicitur ens per accidens, prout ly per accidens, non privat perseitatem in entitate rei secundum se, sed in comparatione ad aliquam causam, et sic dicitur ens per accidens respectu alicuius causae, ad cuius fieri, vel esse talis causa non ordinatur essentialiter, sed evenit praeter intentionem talis causae aliud intendentis, et tale est ens fortuitum et causale [...] (VI, Summa Unica, cap. 10, n. 15 [Vivès VI, 137a lín. 10-137b, lín. 31])

98. Les cursives són meves.

<p>Alia est opinio tenens parte affirmativam. Ad cuius evidentiam suppositis tribus distinctionibus <i>positis in sententiando</i> quarum prima est de specie, alia de materia, alia de simul toto declarabo quando quod conclusiones. (VII, q. 13, f. 37ra)</p>	<p>Ad evidentiam litterae sequentis, ut plenius, et citius eius intellectus habeatur, praemitto tres necessarias distinctiones. Prima est quod species tripliciter accipitur a Philosopho [...] Secunda distinctio est de materia quae est altera pars compositi, nam hoc modo tripliciter accipitur materia a Philosopho [...] Tertia distinctio est de simul toto, nam simul totum aliquando accipitur ab Aristotele pro composito universali [...] pro individuo substantiae. (VII, Summa II, cap. 10, n. 75-76 [Vivès VI, 214b, lín. 28-215b, lín. 35])</p>
<p><i>Et secundum hoc ista littera aliter exponenda est quam exposita est prius in sententiando litteram</i>, scilicet quod non debet referri ad illam propositionem quae tractata est in fine quarti cap. ‘De infinitate’ potentia, quia habere potentiam infinitam vel non est causa vel saltem non est adaequata quia praedicatum convenit omni intelligentie, habere aut potentiam infinitam soli Deo convenit. (XII, q. 3, f. 86vb)</p>	<p>Ostendit illa plura moventia esse substantias tali ratione: astra mobilia sunt substantia, et movens est prius moto, sed nihil est prius substantia, nisi substantia; ergo illa moventia astrorum oportet esse substantias [...] Ex quo apparet, ut videtur secundum mentem Philosophi, quod non solum prima Intelligentia, sed etiam omnes aliae sunt virtutis infinitae, sicut hic videtur dicere expresse, et per consequens, quod omnes sint quidam dii, licet una sit inter eas principalis. Unus tamen Doctor nititur, et satis rationabiliter, ipsum excusare, ut scilicet ipse non posuerit aliquam Intelligentiam esse virtutis infinitae praeter primam, sed ratione brevitatis supersedeo pro nunc istam materia pertractare, quia de hoc inferius quaeretur. (XII, Summa II, cap. 5, n. 54 [Vivès VI, 568b, lín. 19-569a, lín. 16])</p>
<p>Secunda ratione est Philosophi, quia si non, ergo laboriosa esset continuatio intellectionis, hoc declaratur sic: quia potentia solum receptiva est potentia contradictionis, ad potentiam aut contradictionis sequitur labor secundum ipsum. Sed ista ratione non est demonstrativa sed tantum probabilis, ut ipsemet Philosophus dicit, <i>et dictum est in exponendo litteram</i>. (XII, q. 4, f. 87va)</p>	<p>Notandum, quod signanter dixit hoc esse rationabile, quia non est necessarium. Licet enim intellectio beatifica Angeli, et cuiuslibet beati sit diferent ab eius substantia, non tamen continuatio perpetua eius est eis laboriosa, imo summe delectabilis. Videtur tamen consequentia Philosophi probabilis, quatenus potentia videtur esse contradictionis. (XII, Summa II, cap. 6, n. 73 [Vivès VI, 584a, lín. 26-36])</p>

D’acord amb la conclusió anterior, aquestes referències creuades —tant les del primer punt com les del segon— proven que les *Quaestiones* i l’*Expositio* poden haver format originàriament una sola obra. Aquesta obra o *Scriptum* seria un comentari literal o *expositio*, en els punts apropiats del qual i amb l’objectiu de desenvolupar alguna qüestió en particular, l’autor hi hauria afegit comentaris *per modum quaestionum* sense perdre el fil argumental de l’obra. De fet, les referències creuades només s’expliquen si considerem com a vàlida aquesta darrera idea. D’altra banda, cal assenyalar que aquestes referències creuades es transmeten en els manuscrits i en les edicions posteriors de les *Quaestiones* —ja que, com veurem, l’*Expositio* tingué un èxit editorial molt menor—, encara que no tinguin sentit sense el text-objecte de la seva referència.⁹⁹ Per aquest

99. Cf. Ms [27] Madrid, Biblioteca Nacional, 4233; [35] Oxford, Bodleian Library, Lat. Canon. Misc. 43; [39] Oxford, Oriel College Library, XXVI; [49] Roma, Biblioteca Angelica, ms. 1967, i [50] San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, g.III.25. També ho hem comprovat en l’edició de Sebastián García-Navarro de les *Quaestiones* (cf. GARCÍA-NAVARRO, S. [1973, II-III]) i en les edicions de les *Quaestiones* de Venècia dels anys 1494, 1495 i 1514.

motiu, és probable que aquestes referències creuades s'inclouessin en el text original de l'*Scriptum* i fossin obra del mateix Antoni Andreu.

Repetició de *quaestiones* i passatges¹⁰⁰

El tercer element que prova la hipòtesi segons la qual les *Quaestiones* i l'*Expositio* haurien format part d'una única obra és el següent: alguns elements textuais de l'*Scriptum* s'han copiat i editat posteriorment en els manuscrits i edicions tant de les *Quaestiones* com de l'*Expositio*, és a dir, ambdues obres contenen alguns paràgrafs idèntics. Més concretament, alguns dels manuscrits que contenen només les *Quaestiones*, contenen determinats paràgrafs o *quaestiones* presents també en el text de l'*Expositio* tal com l'hem rebut en les seves diverses edicions.

El primer d'aquests elements repetits és el pròleg o *prooemium*: la gran majoria de manuscrits i edicions que contenen les *Quaestiones* presenten un pròleg que comença amb la referència bíblica «Girum coeli circuivi sola» (Eclesiàstic, XXIV),¹⁰¹ amb el qual també comencen les edicions de l'*Expositio*. En aquest pròleg comú s'exposen les quatre excel·lències de la ciència metafísica.¹⁰² Cal assenyalar que es tracta del mateix pròleg amb què Andreu introdueix altres de les seves obres, com els tractats de lògica, de tal manera que podem considerar-lo una marca d'identitat i autenticitat de les obres d'Andreu.

En segon lloc, i de manera més significativa, l'estudi del text ens permet afirmar que algunes *quaestiones* —tal com testifiquen alguns manuscrits i edicions posteriors de les *Quaestiones*— formen part del text de l'*Expositio*, encara que en aquesta obra s'editen en forma de *notandum*. És a dir, algunes *quaestiones* han estat editades tant en les *Quaestiones* com en

100. Per a aquest estudi hem consultat els manuscrits de les *Quaestiones* següents: [16] Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostòlica Vaticana Vat. Lat. 11416; [27] Madrid, Biblioteca Nacional, 4233; [35] Oxford, Bodleian Library, Lat. Canon. Misc. 43; [38] Oxford, New College Library, CCXXXIX; [39] Oxford, Oriel College Library, XXVI; [40] Oxford, Oriel College Library, LXV; [49] Roma, Biblioteca Angelica, ms. 1967, i [50] San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, g.III.25. Tanmateix, també hem tingut en compte les indicacions de la tesi no editada de Sebastián García-Navarro, qui, en les notes a la seva edició de les *Quaestiones*, va recollir diverses variants textuais entre alguns manuscrits (cf. GARCÍA-NAVARRO, S. [1973, II i III]).

101. Cf. Ms. [4] Berlín, Theol. Lat. qu., 32; [10-11] Cambridge, Gonville & Caius College, 368 i 369; [12] Cambridge, Library of Peterhous, 239; [38] Oxford, New College Library, CCXXXIX; [39] i Oxford, Oriel College Library, XXVI. Tanmateix, aquest pròleg no es troba en manuscrits historiogràficament importants —per la seva antiguitat i bona conservació—, com en el de [50] San Lorenzo de El Escorial, g.III.25 o en el mateix [40] Oxford, Oriel College, LXV, al qual manca el primer foli. Per a més informació sobre el pròleg de l'*Scriptum*, vegeu la nota 212 d'aquest capítol.

102. «*Gyrum coeli circuivi*, Ecclesiastici 24. Secundum doctrinam Aristotelis et eum communiter sequentium, scientia metaphysicae, quae theórica philosophorum et sapientia nominatur, versatur circa totum ens, et singulariter circa substantias separatas, ut circa nobiliores partes sui primi subiecti; et ideo, quia circa nobilissima entia nobilissima scientia est, inter omnes alias scientias naturaliter adinventas [...] *Gyrum coeli*, etc. ubi describitur eius dignitas admiranda quantum ad quatuor, scilicet quantum ad amplexum ambitionis magnificae, influxum correctionis authenticae, actum inquisitionis amplificae, gradum praelationis mirificae [...]

» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio*, Proemium [Vivès V, 440-441]).

l'*Expositio*. En la descripció interna del manuscrit [40] de l'Oriel College hem identificat fins a cinc *quaestiones* completes del text de les *Quaestiones* que també es troben en el text de l'*Expositio*.¹⁰³ Per la seva importància doctrinal posterior, indiquem que cap d'aquestes *quaestiones* repetides o duplicades té correspondència amb el text de les *QqMet* de Duns Escot —i tampoc amb el comentari de Tomàs d'Aquino—, la qual cosa ens permet inferir que serien *quaestiones* o passatges completament originals d'Antoni Andreu. A continuació indiquem, per la seva rellevància historiogràfica, la localització d'aquestes cinc *quaestiones* tant en el manuscrit [40] d'Oxford, com en les respectives edicions de les *Quaestiones* i de l'*Expositio*.

- 1) *Quaestiones* I, q. 3, f. 9vb-10rb: «Utrum inter omnes sensus visus faciat nos magis scire»
— *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 3-5 (Vivès V, 444a, lín. 38-446a, lín. 33).
— Ms. [40] Oxford, Oriel College, LXV, f. 4vb, lín. 54-5rb, lín. 16.
Inc. Sed contra hoc quod ait Aristoteles, sensus visus nos facere magis scire arguitur. *Exp.* Et oppositum tactus destruit tactum et visum.
- 2) *Quaestiones* III, q. 3, f. 26vb-27rb: «Utrum idem nunc vel instans sit in toto tempore»
— *Expositio* III, Summa II, cap. 4, n. 86-87 (Vivès VI, 639a, lín. 3-641a, lín. 15).
— Ms. [40] Oxford, Oriel College, LXV, f. 44va, lín. 42-45ra, lín. 14.
Inc. Notandum quod ex isto loco et ex ·4· *Physicorum*, capitulo 'De tempore'. *Exp.* Quatenus mutari est aliquid utriusque extremi.
- 3) *Quaestiones* V, q. 5, f. 39rb-39va: «Utrum materia quae est altera pars compositi sit causa individuationis»
— *Expositio* V, Summa Unica, cap. 6, n. 60-61 (Vivès VI, 43b, lín. 25-44b, lín. 26).
— Ms. [40] Oxford, Oriel College, LXV, f. 72va, lín. 46-72vb, lín. 34.
Inc. Notandum quod ex hoc loco quod dicitur quod ista. *Exp.* Quae dicitur forma respectu esse individualis.
- 4) *Quaestiones* X, q. 1, f. 80va-80vb: «Quae sit substantia illa una quae est prima et mensura omnium substantiarum»
— *Expositio* X, Summa I, cap. 3, n. 24 (Vivès VI, 379b, lín. 33-380a, lín. 37).
— Ms. [40] Oxford, Oriel College, LXV, f. 169va, lín. 24-169vb, lín. 2.
Inc. [...] circa praedicta posset occurrere unum dubium. *Exp.* Intrinsic illius generis sicut nec aliorum.
- 5) *Quaestiones* XII, q. 2, f. 85va: «Utrum primum caelum moveatur immediate a primo principio»
— *Expositio* XII, Summa II, cap. 4, n. 55 (Vivès VI, 569b, lín. 41-570b, lín. 9).
— Ms. [40] Oxford, Oriel College, LXV, f. 210rb, lín. 13-43.
Inc. Set est unum dubium utrum primum mobile. *Exp.* Venatur pro numerum mobilium celestium ut patebit infra.

En tercer lloc, i quantitativament més important, observem que alguns manuscrits de les *Quaestiones* inclouen nombrosos passatges o paràgrafs que també formen part, literalment, de les edicions posteriors de l'*Expositio*. És important assenyalar que, a diferència de les cinc *quaestiones* esmentades, no hem trobat cap d'aquests paràgrafs repetits en cap de les edicions de les *Quaestiones* consultades.

103. També identificats en PINI, G. (1991: 564-565).

Els paràgrafs repetits ocupen diversos emplaçaments en les *Quaestiones* en funció del manuscrit que consultem. Majoritàriament, solen trobar-se al final d'una *quaestio* i són un comentari final que pren forma de *notandum* o *dubium* i que completa el cos de la *quaestio*. Ara bé, «el final y comienzo de algunos de los libros de la *Metafísica* [sc. les *Quaestiones*] aparece muy distinto en los diversos manuscritos; lo que unos traen como comentarios o *notandum* finales de un libro, otros lo incluyen como *introducciones* al comienzo del libro siguiente». ¹⁰⁴ És a dir, altres manuscrits poden presentar el mateix paràgraf conclusiu per introduir tot un llibre. En alguns altres manuscrits, aquests fragments o *notanda* constitueixen noves *quaestiones* senceres, quelcom que dificulta determinar el nombre exacte de *quaestiones* en cada llibre. ¹⁰⁵ Però, a més de no ocupar sempre el mateix lloc, un estudi de la tradició manuscrita de les *Quaestiones* —breu i insuficient— demostra que no tots els manuscrits reporten els mateixos passatges repetits de l'*Expositio*. ¹⁰⁶ De fet, els manuscrits de les *Quaestiones* presenten diferències importants en l'exposició d'aquests paràgrafs, tant pel que fa al nombre com pel que fa al lloc que hi ocupen. Igualment, observem que la gran majoria de manuscrits consultats presenten un nombre més important de paràgrafs repetits o *notanda* en els tres últims llibres de l'obra (sc. IX-XII) —els quals, entre d'altres coses, no corresponen a cap llibre de les *QqMet* de Duns Escot.

En el cas de l'edició de l'*Expositio*, els fragments repetits o *notanda* es presenten indistintament tant al final dels capítols com enmig de l'exposició d'un *lemma*. Observem que, en cap dels dos casos, l'addició d'aquestes passatges explicatius condueix a una pèrdua de coherència interna del conjunt de l'obra. De fet, el seu contingut sempre és una exposició molt explicativa i detallada d'un tema acabat de tractar en el comentari *ad litteram*, cosa que aproxima l'*Expositio* a l'estil argumental de les *Quaestiones*.

Per il·lustrar aquesta repetició de passatges, a continuació identifiquem alguns paràgrafs repetits del llibre IV de l'*Scriptum*, nou en total. En la columna de l'esquerra transcrivim el passatge del manuscrit [40] de l'Oriel College i indiquem el lloc que ocupa en l'*Expositio* segons l'edició de Ludovicus Vivès; en la columna de la dreta presentem el passatge tal com el reporta l'edició de les *Quaestiones* de Sebastián García-Navarro i les diverses localitzacions que ocupa en alguns manuscrits consultats, car cap d'aquests paràgrafs forma part de l'edició renaixentista de les *Quaestiones*.

104. GARCÍA-NAVARRO, S. (1973, II: 285).

105. Aquesta observació és de GARCÍA-NAVARRO, S. (1973, III: 295-303).

106. O, en altres paraules, «no todos los manuscritos interpolan anotaciones [sc. passatges també presents en l'*Expositio*], ni todos las mismas» (GARCÍA-NAVARRO, S. [1973, III: 294]).

TAULA 4: Passatges repetits del llibre IV (*Expositio* i *Quaestiones*)

ANTONIUS ANDREAE, <i>Expositio</i> IV, Ms. [40] Oxford, Oriel College, LXV	ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> IV (cit. per GARCÍA-NAVARRO, S. [1973, II: 277-285])
<p>Ad cuius evidentiam notandum est quod passiones entis sunt in duplici genere: quaedam sunt unice, quae uno nomine designantur, et iste simpliciter sunt convertibiles cum ente; quaedam sunt disiunctive, quae disiunctivis nominibus designantur. Etiam hae non sunt simpliciter convertibiles cum ente, sed sub disiunctione, per quam sub disiunctionem unam circumloquimur passionem entis innominatam proprio nomine. Exemplum primi: <i>Unum, bonum et verum</i>. Exemplum secundi: <i>Idem vel diversum; contingens vel necessarium; actus vel potentia</i>.</p> <p>(f. 48va, lín. 28-36; Summa II, cap. 2, n. 9 [Vivès V, 653a-653b])</p>	<p>Notandum quod differentiae entis sunt in duplici genere, quaedam sunt univocae, quae eodem nomine designantur; iste simul sunt correspondens cum ente, sed sub distinctione per quam subdistinctorum [...] unam passionem entis [...] proprio nomine; exemplum primi, unum, verum, bonum etc.; exemplum secundi, idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia.</p> <p>Ms. [9] Cambridge, Gonville & Caius College, 335 inclou aquest <i>notandum</i> al final de la segona <i>quaestio</i>.</p>
<p>Notandum, quod dupliciter aliqua dicunt eandem naturam: uno modo, quod habent ydemptitatem realem et distinctionem rationem realium ex natura rei. Alio modo, quia sunt idem secundum rem et secundum rationem realem. Exemplum primi: causa et principium, nam eadem res est causa et principium secundum aliquam rationem realem, nam ratione primitatis, idem enim dico primum et principium, ex 1° <i>Posteriorum</i>. Sed dicit causa ratione dandi esse, quia causa est ad cuius esse sequitur aliud, et iste rationes sunt ex natura rei, et una est prior alia, sicut patet. Exemplum secundi: <i>tunica et vestis</i>, et quecumque sinonima primo modo sunt idem <i>ens</i> et <i>unum</i>, et non secundo, ut inferius ostendetur, in quaestione quadam.</p> <p>(f. 48va, lín. 49-59; Summa II, cap. 2, n. 9 [Vivès V, 653b-654a])</p>	<p>Notandum quod dupliciter aliqua dicunt eandem naturam, uno modo, quod habent eandem identitatem realem et distinctionem rationalem realem ex natura rei; alio modo, quia sunt idem secundum rem et secundum rationem realem. Exemplum primi, causa et principium, nam eadem res est causa et principium, sed secundum aliam et aliam rationem realem; nam principium dicitur ratione primitatis; idem, enim, dicitur primum et principium, 1° <i>Posteriorum</i>; sed dicitur causa ratione dandi esse, nam causa est ad cuius esse sequitur aliud, et istae rationes non sunt eadem ex natura rei, et una est prior alia, sicut patet. Exemplum secundi, <i>tunica</i>, et <i>gestus</i>, et quecumque sinonima primo modo sunt idem et unum, non secundo modo, sicut inferius ostenditur in quaestione quadam.</p> <p>Ms. [41] Pàdua, Bibl. Univ., 839 inclou aquest <i>notandum</i> al final de la primera <i>quaestio</i>. Ms. [9-10] Cambridge, Gonville & Caius College, 335 i 368; [22] Florència, J.V.17, i [43] Pàdua, 377 inclouen aquest <i>notandum</i> al final de la segona <i>quaestio</i>. Ms. [11] Cambridge, Gonville & Caius College, 369, inclou aquest <i>notandum</i> al final de la tercera <i>quaestio</i>.</p>
<p>Notandum quod, quia ens et unum eandem significant naturam, oportet tot species et partes subiectivas esse unius quot entis sibi invicem correspondentes; sicut enim partes entis sunt substantia, quantitas et qualitas, sic et per praeces [<i>sic partes</i>] unius sunt idem, equale et simile; nam idem est unum et substantia; equale, unum in quantitate; simile, unum in qualitate. Similiter secundum alias partes entis possent sumi alias partes unius, si essent nomina imposita. Sicut ergo unius scientie est considerare omnes partes entis, ista [et] omnes partes unius, scilicet idem, equale et simile etc.</p> <p>(f. 48vb, lín. 45-55; Summa II, cap. 2, n. 11 [Vivès V, 655a])</p>	<p>Notandum quod, quia ens et unum eandem significant naturam, oportet tot species, i., et partes subiectivas esse unius quot entis sibi invicem correspondentes; sic, enim, partes entis sunt substantia, quantitas et qualitas, sicut et partes unius sunt idem, aequale et simile; nam idem est unum et substantia, aequale unum in quantitate et simile unum in qualitate. Similiter secundum alias partes entis possent assignare alias partes unius, si essent nomina imposita; sic, ergo, unius scientiae est considerare omnes partes unius, secundum idem, aequale et simile.</p> <p>Ms. [9-10] Cambridge, Gonville & Caius College, 335 i 368; [22] Florència, J.V.17, i [43] Pàdua, 377 inclouen aquest <i>notandum</i> al final de la segona <i>quaestio</i>. Ms. [11] Cambridge, Gonville & Caius College, 369, inclou aquest <i>notandum</i> al final de la tercera <i>quaestio</i>.</p>

<p>Quod primum principium non potest simpliciter demonstrari, cum nihil sit prius eo; tamen potest demonstrari improprie, scilicet modo argumentativo seu sillogismo elenchico [<i>sic</i> elencho], qui est sillogismus quod unum aliquid significet. Hic enim est unum principium procedendi contra negantes primum principium, ut stabit statim infra.¹⁰⁷</p> <p>(f. 54ra, lín. 17-21; Summa II, cap. 2, n. 36 [Vivès V, 672b-673a])</p>	<p>Notandum quod primum principium non potest simpliciter demonstrari, cum nihil sit prius eo; potest, tamen, demonstrari, s., improprie, i., modo argumentativo seu syllogismo elencho, qui est syllogismus contradictionis, et hoc, supponendo, quod non aliquid significet; hoc, enim, est unum principium procedendi contra negantes primum principium.</p> <p>Ms. [11] Cambridge, Gonville & Caius College, 369, inclou aquest <i>notandum</i> al final de la quarta <i>quaestio</i>. Ms. [9-10] Cambridge, Gonville & Caius College, 335 i 368; [22] Florència, J.V.17, i [52] Torí, E.III.3, inclouen aquest <i>notandum</i> al final de la cinquena <i>quaestio</i>.</p>
--	--

Observem, per tant, que aquests paràgrafs repetits també es presenten en el manuscrit [40] de l'Oriel College, el qual, a pesar de contenir les dues obres, no repeteix ni *quaestiones* ni paràgrafs en cap ocasió, fet que evidencia de nou la seva excepcional coherència interna. Però, d'on provenen aquests fragments i *quaestiones* repetides? Formaven part de l'*Expositio* i la tradició va considerar-los part de les *Quaestiones*, o viceversa?

El manuscrit [40] d'Oxford de referència, com sabem, no distingeix les dues obres i, per tant, no podem determinar amb certesa a quina part del comentari pertanyen. Tanmateix, si considerem la descripció interna del manuscrit (cf. Apèndix 2), que divideix el cos del text en les seccions que contenen el comentari literal i en les que contenen les *quaestiones*, observem que aquests paràgrafs repetits sempre formen part de les primeres. D'altra banda, en un manuscrit de les *Quaestiones*, el mateix Andreu —o un dels seus copistes— ens indica que la procedència d'aquests paràgrafs és una «*expositio textos Aristotelis*».¹⁰⁸ Aquesta revelació ens permetria concloure, d'entrada, que els paràgrafs repetits en els manuscrits de les *Quaestiones* provenen, originàriament, del text de l'*Expositio* del mateix Andreu. Per corroborar aquesta conclusió, observem que els passatges repetits presenten una estructura interna i una argumentació pròpia o equiparable amb l'estructura del text de l'*Expositio*.

D'altra banda, però, en referència a un d'aquests paràgrafs, el manuscrit [50] de San Lorenzo de El Escorial assenyala, en diverses ocasions i amb una nota al marge, el següent: «Hoc non est de quaestione»,¹⁰⁹ és a dir, que aquell passatge no pertany a les *Quaestiones*. Altres

107. Per avançar la descripció de la composició de l'*Expositio* d'Andreu, observem que aquest *notandum* és una adaptació del paràgraf següent del comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino: «Alia litera sic habet et melius, alterius autem cum huius causa sit, argumentatio erit, et non demonstratio, idest cum huiusmodi processus a minus notis ad hoc magis notum principium fiat causa alterius hominis qui hoc negat, tunc poterit esse argumentatio sive elenchus, et non demonstratio, scilicet syllogismus contradicens ei poterit esse, cum id quod est minus notum simpliciter est concessum ab adversario, ex quo poterit procedi ad praedictum principium ostendendum quantum ad ipsum, licet non simpliciter» (THOMAS AQUINAS, *InMet.* IV, lect. 6, n. 610, p. 176a).

108. «Ista notabilia, quae hic sequuntur non ad quaestiones Antonii, sed forte habentur in expositione textos Aristotelis» (Ms. [39] Oxford, Oriel College, XXVI, f. 98r).

109. Cf. GARCÍA-NAVARRO, S. (1973, II: 152).

manuscrits de les *Quaestiones* inclouen els passatges repetits al marge i, sovint, amb una grafia diferent de la resta del text. Aquesta dada indica que els paràgrafs del comentari literal en qüestió van ser afegits als manuscrits de les *Quaestiones* després de la seva primera composició —potser després de l'*Scriptum* o, inclús, de l'*Expositio*?— i que, en molts casos, els copistes ja sabien que no provenien del text original de les *Quaestiones*. Però, ¿aquests copistes tenien a disposició els dos textos per separat (un comentari literal i unes *quaestiones*) o copiaven un *Scriptum* que els integrava? I, en qualsevol cas, perquè integraven passatges de l'*Expositio* en el text de les *Quaestiones*? És possible, de nou, que Antoni Andreu compongués un *Scriptum* després de les *Quaestiones* amb el qual oferir un comentari complet a la *Metafísica*?

Davant de tants interrogants, una explicació de l'origen dels passatges repetits podria ser la següent: els copistes de les *Quaestiones* haurien identificat i extret els fragments i les *quaestiones* d'una única obra o *Scriptum* —que contenia els dos textos en qüestió— amb l'objectiu de presentar-les amb autonomia respecte del comentari literal o *Expositio*. En aquest procés, cada copista hauria identificat les *quaestiones* i fragments que haurien de formar el seu text i no sempre haurien coincidit amb el criteri. De fet, a causa de la gran coherència interna de l'*Scriptum* —com mostra la descripció interna del manuscrit [40] de l'Oriel College—, aquesta tasca hauria estat molt complicada i, per tant, hauria conduït a considerar alguns *notanda* de l'*Expositio* com a *quaestiones* o passatges de les *Quaestiones*. De fet, potser a causa de l'interès i significació del seu contingut, alguns copistes haurien considerat que alguns fragments del comentari *ad litteram textu* mereixien configurar una nova *quaestio* o ser editats separatament, juntament amb la resta de *Quaestiones*. Segons aquesta explicació, les edicions de l'*Expositio* haurien de respondre al mateix procés d'identificació i composició, el qual s'hauria dut a terme sobre un únic *Scriptum*.

Aquesta hipòtesi, que exigeix una anàlisi minuciosa de tota la tradició manuscrita del comentari a la *Metafísica* d'Andreu, explicaria les divergències entre els manuscrits i les repeticions de passatges i *quaestiones*. Igualment, també indicaria que la separació de les dues obres no s'hauria produït de manera homogènia en el temps ni en l'espai, sinó que s'hauria dut a terme amb variants significatives al llarg de la transmissió del text.

D'altra banda, la conclusió segons la qual les *Quaestiones* s'haurien extret (*extracte sunt*) d'un *Scriptum* complet a la *Metafísica*, que seria un únic comentari a aquesta obra, concorda amb l'*explicit* d'un manuscrit napolità de les *Quaestiones*:

Explicit igitur *Scriptum super Metaphysicam Aristotelis*, secundum novam translacionem, compilatum a fr. Anthonio Andree Ord. Min. de provincia Aragonie. Intellige per *Scriptum* quaestiones istas, quae extracte sunt de *Scripto* illo.¹¹⁰

110. Ms. [32] Nàpols, Bibl. N. Vittorio Emanuele III, VIII.C.116, f. 148v.

Cal indicar que la nostra explicació és igualment vàlida si considerem que els copistes disposaven dels dos textos d'Andreu per separat, és a dir, d'un comentari *ad litteram* a la *Metafísica* i d'unes *quaestiones*. En copiar-les, integraven seccions de l'*Expositio* per completar-lo i conferir-li el rigor i coherència que té l'*Scriptum* del manuscrit [40] d'Oxford. Tanmateix, aquesta hipòtesi topa amb les conclusions que es deriven de l'anàlisi de les referències creuades entre les dues obres.

Sigui com sigui, l'estructura interna del manuscrit [40] de l'Oriel College, les referències creuades i la repetició de passatges entre ambdues obres, demostren una estreta relació formal i doctrinal entre les *Quaestiones* i l'*Expositio*. La seva anàlisi permet aventurar la possibilitat d'un origen comú dels dos textos o, si més no, una etapa en la qual haurien format un únic text —tot i que desconexem si aquesta etapa respondria al seu estat original. Aquesta etapa respondria, això sí, a un únic projecte per comentar la *Metafísica* que s'hauria materialitzat en l'*Scriptum super Metaphysicam Aristotelis* d'Antoni Andreu —tal com ens ha arribat en el manuscrit [40] d'Oxford. Conseqüentment, és probable que aquest projecte, en lloc de ser fruit d'una contingència de la transmissió textual, respongui a la voluntat —originària o no— d'Antoni Andreu. L'autor hauria volgut establir un *únic* text que, a més d'exposar la *littera* d'Aristòtil, tal com féu Tomàs d'Aquino en el seu comentari, presentés *quaestiones* o temes importants per a construir una metafísica escotista.

A partir de l'anàlisi textual, també considerem plausible que Andreu comentés la *Metafísica* en un sol moment i en una sola obra i que fos la tradició historiogràfica posterior l'encarregada de distingir i de separar les dues obres. Aquestes obres, com analitzarem a continuació, foren copiades i editades per separat i, en època renaixentista, gaudiren de cursos editorials molt independents. Tanmateix, no disposem de cap element que ens permeti determinar amb exactitud quan, on i com es van separar les *Quaestiones* de l'*Expositio*. Ara bé, d'acord amb la data del manuscrit [16] Vat. Lat. 11416¹¹¹ de les *Quaestiones*, sabem que les dues obres ja circulaven separadament l'any 1340, data molt propera a la vida d'Antoni Andreu. Per aquest motiu, i d'acord amb alguns estudis,¹¹² podem afirmar que la disgregació de les dues obres s'hauria efectuat al llarg de les primeres dècades del segle XIV.

Seguint amb la nostra conclusió, advertim que també desconexem el motiu de la disgregació de l'*Scriptum* sobre la *Metafísica* d'Antoni Andreu en unes *Quaestiones* i una *Expositio*. Tanmateix, si analitzem amb atenció l'èxit editorial i acadèmic que assoliren les *Quaestiones*, podem conjecturar que el projecte unitari (inicial?) de l'obra no fou prou considerat pels cercles acadèmics als quals anava dirigit. És a dir, és probable que l'*Scriptum*, format per dos

111. Vegeu la nota 94 d'aquest capítol.

112. «The *Questions*, which were extracted from the text of the commentary already in the 14th century and copied in the dozens throughout the 15th century» (GENSLER, M. [1997:40]).

procediments d'exegesi i de composició diversos, no respongués a les exigències acadèmiques del moment. En aquest ambient triomfava l'organització per *quaestiones* o la modalitat *per modum quaestionum* dels comentaris a les obres aristotèliques.¹¹³ Això explicaria perquè els copistes i editors decidiren desmembrar l'obra, extreure'n les *quaestiones* i copiar-les i editar-les amb independència del comentari *ad litteram*. En aquest sentit, la disgregació de l'*Scriptum* d'Andreu respondria a l'afany d'adaptació del gènere del comentari a les noves modalitats d'ensenyament acadèmic i universitari.

c. L'èxit editorial i acadèmic

Tot i no ser l'obra d'Andreu més difosa, l'*Scriptum super Metaphysicorum Aristotelis* o l'*Scriptum aureum super Metaphysicam Aristotelis*, constitueix el text d'àmbit escotista sobre la *Metafísica* més transmès i amb l'èxit editorial més significatiu de la història. Ara bé, observem que les *Quaestiones* gaudiren, sobretot al llarg del segle XV, d'una difusió i reconeixement molt superiors que no l'*Expositio*. Veurem que només entre els anys 1471 —any de l'*editio princeps* a càrrec del dominic Franciscus de Neritono— i 1495, es publicaren catorze edicions de les *Quaestiones* gairebé consecutives, i només una de l'*Expositio* —Venècia, 1482 (*editio princeps*). Tot i que ens ocuparem d'aquesta qüestió en el punt següent, convé afegir que, a més a més, les poques edicions modernes que coneixem de l'*Expositio* l'atribueixen erròniament a Duns Escot. La manca d'interès editorial i aquesta atribució errònia al Doctor Subtil són elements que condicionaren l'*Expositio* perquè passés totalment inadvertida pel món acadèmic i pels lectors dels cercles escolàstics del Renaixement.

Es conserven cinquanta-sis manuscrits que contenen el text de les *Quaestiones* o una part d'elles, un nombre considerable dels quals data del segle XIV.¹¹⁴ Aquesta xifra és superior al nombre de còpies que es conserven de totes les altres obres d'Antoni Andreu plegades. Malgrat que encara no s'ha fet un estudi exhaustiu de totes les còpies manuscrites de les *Quaestiones*, sabem que només un d'aquests manuscrits conté també l'*Expositio* (sc. ms. [40] Oxford, Oriel College, LXV). A continuació, presentem la llista dels cinquanta-sis manuscrits que coneixem de les *Quaestiones*, amb la ciutat i institució on es localitzen, la signatura i, si escau, la datació i el lloc de procedència:¹¹⁵

1. Ais de Provença, Bibliothèque Méjanès, 1433 (1298). 13 de juny de 1475.

113. Cf. LEADER, D. R. (1984: 26).

114. Com podem apreciar en la llista, els manuscrits datats, amb més o menys precisió, al segle XIV són [14] Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3130 i [16] Vat. Lat. 11416; [27] Madrid, Biblioteca Nacional, 4233; [35] Oxford, Bodleian Library, Lat. Canon. Misc. 43; [40] Oxford, Oriel College, LXV; [42] Pàdua, Biblioteca Universitaria, 1580, i [50] San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, ms. g.III.25.

115. Per a la localització i descripció dels manuscrits prenem, de nou, les dades aportades per Jaume Mensa i Valls en el seu butlletí bibliogràfic. Cf. MENSA I VALLS, J. (2017: 70-110).

2. Assís, Fondo antico presso la Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, 668. Segle XV.
3. Berlín, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Lat. fol. 313.
4. Berlín, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Theol. lat. qu., 32 (Rose 975). Any 1426.
5. Bolonya, Biblioteca comunale dell'Archiginnasio, A 962. Segle XV.
6. Bolonya, Biblioteca Univesitaria, 159. Any 1464.
7. Breslau, Biblioteka Uniwersytecka we Wroclawiu, IV.Q.15. Any 1425, d'Oxford.
8. Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, 114. Any 1429.
9. Cambridge, Library of Gonville & Caius College, 335 (724). Segle XV.
10. Cambridge, Library of Gonville & Caius College, 368 (590). Segle XV.
11. Cambridge, Library of Gonville & Caius College, 369 (591). Any 1465.
12. Cambridge, Library of Peterhouse, 239. Segle XV.
13. Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. lat. 431. Any 1453.
14. Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3130. Segle XIV (1336-1337) i d'origen austríac.
15. Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4269. Segle XV.
16. Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 11416. Any 1340 (f. 55v).
17. Cracòvia, Biblioteka Jagiellońska, 2061 [BB.XI.II]. Any 1489.
18. Cracòvia, Biblioteka Jagiellońska, 2524 [DD.XIX.27] [CC.XIV.20]. Segle XV.
19. Dubrovnik, Dominikanski Samostan, Cod. 12 (36-VII-70). Segle XIV.
20. Edimburg, The University of Edinburg, Library, 124. Any 1452.
21. Einsiedeln, Stiftsbibliothek, cod. 625 (292). 10 d'agost de 1470, de Pàdua.
22. Florència, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Conventi Soppressi, J.V.17. Segle XV.
23. Friburg (Suïssa), Bibliothèque et archives du couvent des Cordeliers, 71. Any 1471, de Colmar (França).
24. Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, G. B. q. 79. Segle XV.
25. Londres, British Library, Sloane 3453. Any 1457.
26. Lüneburg, Ratsbücherei, Theol. 2° 45. Mitjan segle XV (1452-1454).
27. Madrid, Biblioteca Nacional, 4233. Finals segle XIV.
28. Milà, Biblioteca Ambrosiana, A 69 Inf. Any 1457.
29. Munic, Bayerisches Nationalmuseum N.-M. Bibl. 935. Any 1478.
30. Munic, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 18788. Any 1442, de Basilea
31. Munic, Universitätsbibliothek, 2° Cod. Ms. 566. Anys 1470-1472, de Viena.
32. Nàpols, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VIII.C.116. Segle XV.
33. Oxford, All Souls College Library, LXXXV. Any 1428.
34. Oxford, Balliol College Library, XCIII. Inici segle XV.
35. Oxford, Bodleian Library, Lat. Canon. Misc. 43. Segles XIV-XV.
36. Oxford, Corpus Christi College Library, CXXVI. Segle XV.
37. Oxford, Merton College Library, CCLI. Segle XV.
38. Oxford, New College Library, CCXXXIX. Segle XV.
39. Oxford, Oriel College Library, XXVI. Any 1435.
40. Oxford, Oriel College Library, LXV. Segle XIV.
41. Pàdua, Biblioteca universitaria, 839. Segle XV.
42. Pàdua, Biblioteca universitaria, 1580. Segle XIV.
43. Pàdua, Pontificia Biblioteca Antoniana, 377 Scaff. XVII. Segona meitat segle XV.
44. Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 299. Any 1471.
45. Praga, Knihovna pražské metropolitní kapituly, L. 36. Primera meitat del segle XV.
46. Praga, Knihovna pražské metropolitní kapituly, L. 51. Anys 1448-1450.
47. Praga, Knihovna pražské metropolitní kapituly, M. 89. Any 1448.
48. Praga, Knihovna pražské metropolitní kapituly, M. 160. Any 1448.
49. Roma, Biblioteca Angelica, ms. 1967. Primera meitat del segle XV.
50. San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, g.III.25. Segle XIV.
51. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, HB X 10. 1480-1481, d'Erfurt.
52. Torí, Biblioteca Nazionale Universitaria, E.III.3. Finals del segle XIV.

53. Torí, Biblioteca Nazionale Universitaria, H.III.39. Any 1464.

54. Utrecht, Rijksuniversiteit te Utrecht Bibliotheek, 324 (Lat. 68). Segle XV.

55. Venècia, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Marc. Lat. VI, n. 166 (2674). Segle XV.

56. Worcester, Chapter Library of Worcester Cathedral, F. 86. Segle XV.

Tot i que no existeix un inventari i una descripció completa dels incunables de l'*Scriptum* d'Andreu, ni de les edicions del segle XV i posteriors, els catàlegs bibliogràfics de les *Quaestiones* recullen les edicions modernes següents (per ordre cronològic): Bolonya, 1471; Nàpols, 1475; Venècia, 1475; Vicenza, 1477; Londres, 1480; Venècia, 1481 i 1487; Estrasburg, ca. 1490; Venècia, 1491 i 1493; Leipzig, ca. 1494; París, 1495; Poitiers, 1495; Venècia, 1495, 1500, 1501, 1513, 1514 i 1517; París, 1520; Venècia 1523, i, finalment, Lió, 1639, que correspon a l'edició de Lucas Wadding (*Opera omnia*, V-VI).¹¹⁶ Igualment, les edicions modernes que coneixem de l'*Expositio* són les següents: Venècia, 1482 (atribuïda a Antoni Andreu); Venècia 1501 i 1503 (atribuïdes a Duns Escot i segons les quals Andreu en seria un editor o compilador); Venècia, 1625 (atribuïda a Duns Escot), i les dues edicions de Wadding (Lió, 1639) i Vivès (París, 1891-1892), ambdues atribuïdes a Duns Escot.¹¹⁷ En són vint-i-dos de les *Quaestiones* i sis de l'*Expositio*.

Ara bé, més enllà del nombre d'edicions i de manuscrits de les *Quaestiones* d'Andreu, la literatura secundària al respecte també en testimonia la popularitat i difusió acadèmica al llarg dels segles XIV i XV.¹¹⁸ Fem referència, en primer lloc, a les nombroses *tabulae alphabeticae* que se'n feren en els cercles universitaris del moment, les quals s'han conservat en diversos manuscrits i, com ja sabem, demostren que l'obra era estudiada i emprada com un llibre de text i de referència en un context acadèmic.¹¹⁹ Alguns autors d'aquestes *tabulae* de les *Quaestiones* són

116. Cf. GENSLER, M. (1992b: 148). Per a més informació i dades sobre les edicions de les *Quaestiones* entre els anys 1471 i 1500, cf. GUARNASCHELLI, T. M. i VALENZIANI, E. (1943, I: 61-62).

117. Cf. PINI, G. (1995a: 284, nota 10).

118. De fet, en aquest sentit, l'estudi de Paul J. J. M. Bakker afirma que «the most influential commentator is Antonius Andreae, whose commentary was used as a model by Johannes le Damoisiau, Johannes Hennon, Nicolaus de Orbellis, and Petrus Tartareti (and, to a lesser extent, Georgius Bruxellensis), which gave these works a strong flavor of early 14th-century Scotism. Finally, several of the commentators not only reproduced entire sections from Antonius Andreae's commentary but also copied fragments of text from each other's works or that by other, as yet unidentified authors. As a result, the commentaries ended up being very similar to one another in many respects» (BAKKER, P. J. J. M. [2014: 611]). Aquesta obra analitza la presència d'Andreu en els comentaris a la *Metafísica* de sis comentadors parisencs del segle XV. Cal indicar que alguns d'aquests autors, com Nicolaus de Orbellis o Johannes Hennon, prengueren les paraules d'Andreu per afirmar que el primer subjecte de la metafísica és l'*ens inquantum ens*, en la mesura que els atributs i propietats essencials d'aquest ésser són el seu objecte d'estudi principal.

119. Cf. LEADER, D. R. (1984: 36).

Thomas Derham¹²⁰ i Kilianus Stetzing.¹²¹ En aquest sentit, cal tenir present que la influència textual es tradueix gairebé sempre en influència doctrinal.

En segon lloc, observem que algunes parts de les *Quaestiones* d'Andreu es troben en compendis alfabètics de les doctrines escotistes del segle XV, com en les *Quaestiones magistrales* de Johannes de Colonia,¹²² que presenta les *Quaestiones* al costat del comentari a les *Sentències* o del *Quodlibet* de Duns Escot. I, és més, les quaranta-vuit *quaestiones* que Johannes de Colonia diu que extreu de les *QqMet* de Duns Escot provenen en realitat de les *Quaestiones* d'Antoni Andreu. En aquest context, també destaca la presència de les *Quaestiones* d'Andreu —en lloc de les *QqMet* del seu mestre— en el compendi de filosofia escotista de Nicolaus de Orbellis (†1475), intitulat *Compendium mathematice, physice et metaphysice* i editat a Bolonya l'any 1485.¹²³ En la mateixa línia, l'escotista Antonio Trombetta (1436-1517) cità Antoni Andreu com una autoritat en les seves *Opus doctrinae Scoticae Patavii in thomistas discussum* (Venècia, 1493). També destaca l'aportació del teòleg escotista Nicolaus Murrifex (*Nicolaus Mirificus*), que escrigué una *Declaratio super Antonii Andreae Metaphysica*.¹²⁴ Observem, a més, que destacats membres de l'Orde franciscà copiaren algunes parts de les *Quaestiones* d'Antoni Andreu o d'altres de les seves obres. És el cas de Joan Marbres, que copià part del *Tractatus* i part de les *Quaestiones*, recuperant algunes idees del filòsof català sobre les formes substancials i accidentals,¹²⁵ entre d'altres. Finalment, i tot i que al·ludeixin només a la física, al segle XIV destaquen les referències de Teodoric de Magdeburg a Antoni Andreu en una obra intitulada *Quaestiones super libros Physicae*, prèvia al 1347.¹²⁶

120. «Tabula quaestionum Antonii super 12 libros *Metaphysice* edita per D. Thomam Derham, monachum S. Edmundi martis invictissimi, finita in profesto sancti Kenelmi, regis et martiris» (Ms. [33] Oxford, All Souls College Library, LXXXV, f. 183); «Explicit tabula quaestionum Antonii super 12 libros *Metaphysice*, T. Derham» (Ms. [39] Oxford, Oriel College Library, XXVI, f. 1-10).

121. «Explicit tabula super *Metaphysicam* Reverendi doctoris fratris Anthonii Andree ordinis minorum Scotelli magno labore collecta et in unum reducta per fratrem Kilianum Stetzing eiusdem ordinis tempore studii sui in Anglia Colcestrie. Erfordie, vero completa. Quibus propicietur Deus. Amen» (Ms. [3] Berlín, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Lat. fol. 313, f. 86). Kilianus Stetzing fou un franciscà, doctor en teologia, que cursà el batxillerat a la Universitat d'Erfurt l'any 1433. Té una obra intitulada *Tabula super Metaphysicam Antonii Andreae* (cf. LOHR, C. H. [1971: 306-307]).

122. El compendi es titula *Quaestiones Magistrales in Scoti volumina Sententiarum Quodlibetorum i Quaestiones Magistri Johannis Scoti Abbreviate et Ordinate per Alphabetum super IV Libris Sententiarum Quodlibetisque Metaphysice et de de Anima* i fou editat a Venècia els anys 1472, 1476 i 1477 (GW 9092). Es compon de 430 qüestions abreviades que es basen en la doctrina de Duns Escot i que es disposen alfabèticament, de tal manera que l'obra constitueix un veritable llibre de text escolar.

123. Sobre aquest autor, cf. LOHR, C. H. (1972: 288-290).

124. L'activitat acadèmica d'aquest autor té lloc entre els anys 1454-1460; fou lector de l'estudi de l'Orde franciscà a Magdeburg i l'any 1456 es vinculà a la Universität von Greiswald (cf. LOHR, C. H. [1972: 288]).

125. Cf. DUHEM, P. (1913, VI: 427-428).

126. Sobre la relació d'aquesta obra amb la física d'Antoni Andreu, cf. GENSLER, M. (1995).

D'altra banda, subratllem la presència de les *Quaestiones* en el compendi del teòleg dominic Bartolomeo Spina (1479-1547), autor del *Defensiones locorum ab Antonio Andrea impugnatorum*, obra inclosa en les edicions venecianes del comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino.¹²⁷ L'obra de Bartolomeo Spina evidencia que les *Quaestiones* d'Andreu van arribar a ser al centre de l'ensenyament aristotèlic del Renaixement italià. Igualment, citem l'obra del franciscà Gomes de Lisboa (ca. 1440/50-1513) *Scriptum super Quaestiones Methaphysice Antonii Andree* (1493-1494),¹²⁸ que critica la lectura que Andreu va fer de la doctrina de Duns Escot. Destaquem, posteriorment, l'ús que Bartolomeo Mastri (o Mastrio, 1602-1673)¹²⁹ féu de les *Quaestiones* d'Andreu. Igualment, l'escotista polonès Jan de Stobnica (1470-1530), va reconèixer que les *Quaestiones* d'Andreu li havien servit de base per als seus cursos de metafísica.¹³⁰ Aquesta obra també fou discutida per Nicoletto Vernia (ca. 1420-1499), professor a la Universitat de Pàdua a finals del segle XV i un dels exponents de l'aristotelisme i l'averroisme renaixentista.¹³¹ Per acabar, esmentem que alguns estudis indiquen que les *Quaestiones* i el *Tractatus* d'Antoni Andreu foren obres traduïdes a l'hebreu per Eli ben Yosef Habbilo (probablement entre els anys 1470 i 1480).¹³²

Les taules alfabètiques, les *expositiones* i els diversos compendis i comentaris a la *Metafísica* de finals del segle XV i del segle XVI ens permeten concloure que 1) les propostes d'Andreu estaven en el centre dels debats filosòfics escolàstics, inclosa la controvèrsia entre tomistes i escotistes per a la correcta interpretació de la *Metafísica*, i que 2) l'ensenyament de les obres d'Andreu sobrepasà el segle de la seva mort i fou àmpliament difós, encara que en ocasions de manera indirecta o mitjançant altres agents. En tot cas, la presència de les *Quaestiones* en algunes obres sobre metafísica ens indica que, a partir del segle XV, l'obra d'Andreu fou la lectura escotista més difosa i el canal de l'autèntic ensenyament de Duns Escot sobre la metafísica. En aquest sentit, Albert Zimmermann qualifica la influència i èxit de l'obra d'Antoni Andreu en el segle XV i XVI d'«außerordentlich»¹³³ (*sic* extraordinària), car arribà a sobrepassar l'interès que Duns Escot i la seva obra despertaren durant el segle XVII.

127. Per a la història editorial del comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino, cf. CRANZ, F. E. (1978: 186-187).

128. El professor Mário João Correia està preparant l'edició i traducció al portuguès d'aquesta obra de Gomes de Lisboa, la qual es titularà *Escrito sobre as Questões Metafísicas de António Andreas. Scriptum super Quaestiones Methaphysice Antonii Andree* (Imago Mundi. Porto: Edições Afrontamento).

129. L'obra de Mastri en qüestió es troba en el quart volum de l'obra de Bartolomeo Mastri i Bonaventura Belluto, titulada *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* i editada a Venècia els anys 1678, 1688, 1708 i 1727.

130. Per a l'obra de Jan de Stobnica, cf. BAJOR, W. (2008).

131. D'altra banda, per a una breu exposició de la influència de la filosofia natural d'Andreu a Nicoletto Vernia, cf. MAHONEY, E. P. (1988: 266-268).

132. Cf. ZONTA, M. (2006: 11*-24* i 178-199).

133. ZIMMERMANN, A. (1965: 329).

Les *Quaestiones* constituïren un veritable objecte d'estudi i discussió en els cercles universitaris més importants del moment, a saber: París, Cambridge i Oxford.¹³⁴ En aquest sentit, és significatiu notar que quatre dels cinquanta-sis manuscrits que contenen les *Quaestiones* es troben a la ciutat de Cambridge i vuit, a Oxford. Però, a més, al llarg dels segles XIV i XV, les *Quaestiones* arribaren a ser un dels llibres de text o manual fonamental per ensenyar i aprendre la metafísica escotista en qualsevol àmbit acadèmic d'arreu d'Europa —tal com testimonia la presència de manuscrits a biblioteques d'arreu del continent— i al llarg de més d'una generació d'estudiants.¹³⁵

Com expliquem els èxits editorials i acadèmics de les *Quaestiones* d'Andreu? En primer lloc, i tal com ja hem indicat més amunt, el gènere de les *Quaestiones* s'adequava perfectament a l'ensenyament escolàstic propi de la primera meitat del segle XIV, que es duia a terme fonamentalment *per modum quaestionum* i en forma de disputacions. Aquesta adequació als nous models escolàstics explica tant el gran èxit acadèmic que assoliren les *Quaestiones* com la disgregació de l'*Scriptum* en dues obres diferents.

En segon lloc, és possible que les *Quaestiones* d'Andreu també satisfessin les exigències i demanades dels estudiants i mestres del moment que volguessin disposar d'una interpretació exclusivament escotista i metafísica de la *Metafísica* d'Aristòtil. La prematura mort de Duns Escot l'any 1308 havia deixat incompleta l'obra metafísica del mestre. Tanmateix, a partir de les primeres dècades del segle XIV, la doctrina escotista s'havia difós ràpidament entre els estudiants dels *Studia* de l'Orde franciscà.¹³⁶ Aleshores, podem deduir que la incompleció i la complexitat textual intrínseca de l'obra del Doctor Subtil va generar la necessitat de nous textos que ajudessin a comprendre les obres del mestre però, també, a extreure les implicacions metafísiques de les tesis contingudes en els escrits teològics del mestre. Aquests textos, igualment, haurien de contribuir a divulgar el seu pensament arreu dels *Studia Generalia* de l'Orde. Les obres del mateix Duns Escot, com sabem, no servien per acomplir aquests fins, ni a nivell formal ni a nivell doctrinal. Doncs bé, el comentari a la *Metafísica* d'Antoni Andreu s'inscriu en aquesta conjuntura, és a dir, va omplir el buit bibliogràfic descrit i va esdevenir així un canal de transmissió i d'aproximació a la doctrina escotista.¹³⁷ A continuació veurem de quina manera ho aconseguí, però de moment cal assenyalar que aquesta comesa no només es fa palesa en el seu comentari a

134. Per a la presència de les *Quaestiones* d'Andreu a les dues universitats angleses més importants del segle XV, dominades gairebé exclusivament per escotistes i, concretament, per a la seva presència en les disputacions d'alguns *colleges* d'Oxford, com el Merton College, cf. LEADER, D. R. (1984: 30-31 i 35-37). Cal assenyalar que tant a Oxford com a Cambridge s'estudiava i ensenyava física seguint les qüestions del també franciscà escotista Joan Marbres, el pensament i llenguatge del qual mostra una gran dependència respecte del projecte filosòfic d'Antoni Andreu.

135. Cf. PINI, G. (2010b).

136. Vegeu § 2.3.6.

137. En aquesta línia, Pietro Scapin defineix Andreu com «un autorevole mediatore tra il maestro e i discepoli delle successive generazioni» (SCAPIN, P. [1976: 497]).

la *Metafísica*, sinó que tota l'obra d'Antoni Andreu respon al projecte de transmissió descrit i està constituïda per «textos fabricados por y para la 'escuela común escotista'». ¹³⁸

Amb tot, les *Quaestiones* constitueixen una peça fonamental, tant per divulgar el propi pensament de Duns Escot, com per formar la doctrina escotista o escotisme tal com ens ha arribat a nosaltres. Per aquests dos motius, que comprendrem millor al final de la nostra anàlisi, les *Quaestiones* d'Andreu són una obra essencial per reconstruir la història del pensament escotista. Però, per què la història va escollir un autor autoproclamat fidel al mestre Duns Escot i sense aspiracions d'originalitat, com hem vist, per passar a la història de l'escotisme? Aquesta pregunta només la podem respondre estudiant atentament el seu text, cosa que ens ha de permetre entendre la seva fortuna editorial i acadèmica des d'una altra perspectiva.

d. L'atribució de les obres

Tant les *Quaestiones* com l'*Expositio* han estat subjectes a dubtes d'atribució al llarg de la història, sobretot a causa de la manca d'un estudi rigorós de la seva tradició manuscrita.

Fruit d'una confusió, els germans Joaquim i Tomàs Carreras y Artau qüestionaren que l'autor de les *Quaestiones* fos Antoni Andreu. ¹³⁹ Tanmateix, els seus dubtes foren ràpidament dissuadits perquè la gran majoria de manuscrits de les *Quaestiones* atribueixen l'obra explícitament a Andreu. ¹⁴⁰ Així, els dèbils dubtes respecte de l'autoria de les *Quaestiones*

138. CARRERAS Y ARTAU, J. (1965: 471)

139. Tant pel que fa a l'*Expositio* com a les *Quaestiones*, els germans afirmen que és probable que «no hayan salido de la pluma de ninguno de los dos [sc. ni de Duns Escot ni d'Antoni Andreu]. Todo nos hace sospechar que nos encontramos ante textos comunes de la escuela escotista, fruto de una elaboración secular» (CARRERAS Y ARTAU, T. i J [1943: 466]). Cf. CARRERAS Y ARTAU, T. i J (1943: 461-467). Per a un estudi dels dubtes, aparentment poc fonamentats, dels germans Carreras y Artau respecte de l'autoria de l'*Scriptum*, cf. MENSA I VALLS, J. (2015b).

140. Per posar alguns exemples, destaquem el contingut dels *explicit* dels manuscrits [1] d'Ais de Provença, 1433 («Expliciunt quaestiones *Metaphysice* Antonii Andree»); [3] Berlín, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Lat. fol. 313 («Explicit tabula super *Metaphysicam* Reverendi doctoris fratris Anthonii Andree ordinis minorum Scotelli magno labore collecta»); [6] Bolonya, Bibl. Univ., 159 («Expliciunt quaestiones super *Metaphysicam* Aristotelis secundum novam translationem, compilatam a fratre Antonio Andree, ordinis minorum, de provinia Aragonie»); [17] Cracòvia, Biblioteka Jagiellonska, 2061 («Expliciunt Quaestiones Anthonii Andree, ordinis Minorum»); [24] Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, G.B. q. 79 («A seculo usque in seculum. Amen. Quaestiones Antonii Andree super 12 libris *Metaphysice* scripte a me»), o els *incipit* dels manuscrits de la [15] Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4269 («Incipit quaedam notabilia de Antonio»), de [28] Milà, Biblioteca Ambrosiana, A 69 («Incipit nunc *Metaphysica* Antonii Andree de ordine minorum») i [33] d'Oxford, All Souls College, LXXXV («Antonii in Aristotelis *Metaphysicorum* libros duodecim commentarii, cum tabula capitum posthabita») o [40] Oxford, Oriel College, LXV («Antonii Andree, ordinis minorum de Arragonia commentarius in Aristotelis *Metaphysicorum* libro XII, cum prefatione»). Tanmateix, l'*explicit* del manuscrit [35] d'Oxford, Bodleian Library, Lat. Canon. Misc. 43, l'atribueix a un Joan Andreu («Explicit tabula directiva titulorum quaestionarum quesitarum super duodecim libros metaphysicales Aristotelicos, compillata per Johannem Andree, ordinis minorum, provincie Aragonie»). Cf. MENSA I VALLS, J. (2017: 70-110).

s'esvaïren al llarg de la segona meitat del segle passat i actualment cap estudi nega que les *Quaestiones* siguin una obra d'Antoni Andreu.¹⁴¹

D'altra banda, l'estudi del text de les *Quaestiones* ofereix elements que proven aquesta atribució. En primer lloc, s'observa que Andreu, en alguna ocasió, se cita a si mateix, fent referència a altres obres que no han estat mai objecte de dubtes, com el *Tractatus*:¹⁴² «De quo alias, scilicet in primae quaestione libri *Physici*, prolixius recolo me dixisse».¹⁴³ En segon lloc, els manuscrits que contenen les *Quaestiones* en ocasions copien paràgrafs en forma de *notandum* del mateix *Tractatus* d'Andreu, sobretot en els llibres VII i VIII. Aquests fragments —alguns dels quals s'exposen també en el manuscrit de la Catedral de Pamplona—,¹⁴⁴ s'adapten al marc teòric de les *Quaestiones* i s'estructuren o bé en forma de *quaestio* o bé en forma de *notandum* explicatiu.¹⁴⁵

En canvi, l'*Expositio* fou objecte de dubtes més sòlids i durant més anys. Tot i que l'*editio princeps*, que data de l'any 1482 i que la titula *Scriptum aureum*, l'atribueix a Antoni Andreu, l'obra fou editada dues vegades per Maurice O'Fihely sota el nom de *Commentaria doctoris subtilis Joan Duns Scoti in XII l. Metaphysice Aristotelis* (Venècia, 1501 i 1503), és a dir, atribuïda a Duns Escot. L'editor Hugh MacCaughwell (*Hugo Cavellus*), responsable de l'edició veneciana de 1625 de l'*Expositio*, reiterà aquest error d'atribució: «Io. Duns Scoti [...] Quaestiones subtilissimae et expositio in *Metaphysicam* Aristotelis ac Conclusiones ex ipsa collectae. Tractatus de Primo Principio atque Theoremata».¹⁴⁶ Aquest error fou, finalment, el motiu de la

141. En aquest sentit, vegeu els estudis de Giorgio Pini i de Camille Bérubé citats com, per exemple BÉRUBÉ, C. (1979: 441-446).

142. Per exemple, «Antonii Andree tractatus de tribus principiis naturalibus» (Ms. [36] Oxford, Corpus Christi College Library, CCXXVII).

143. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 9, f. 15vb, lín. 51-16ra, lín. 1. Igualment, en el llibre XI Andreu afirma: «Recolo enim me hanc materiam prolixius pertractasse in quaedam quaestione ordinaria, et intellige de corruptione, quod dictum est de generatione, in ista quaestione quia eadem ratio est utriusque» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* XI, q. unica, f. 85ra, lín. 30-33). Aquestes referències externes al·ludeixen al *Tractatus*, respecte del qual les *Quaestiones* mantenen una gran coincidència textual i doctrinal —sobretot en els tres últims llibres de l'obra. Ara bé, tot i que les *Quaestiones* presentin alguna *quaestio* present també en el *Tractatus*, en aquesta obra s'exposa de manera més extensa i detallada. De fet, en ocasions el *Tractatus* sembla una revisió del comentari a la *Metafísica*, quelcom que en qüestiona la cronologia comunament acceptada. En qualsevol cas, es demostra que les obres d'Andreu solen estar més relacionades o connectades entre si que no pas amb les obres del mateix Duns Escot (vegeu, per això, l'estudi de DUBA, W. O. [2014], que considera que el comentari a la *Metafísica* i el *Tractatus* d'Andreu comparteixen un «core text» o text de referència que les precedeix).

144. Cf. GARCÍA-NAVARRO, S. (1973, III: 329-330).

145. Aquesta variabilitat en la consideració d'alguns fragments de les *Quaestiones* depèn del manuscrit que estudiem, tal com hem descrit a propòsit dels passatges repetits (vegeu § 3.2.1, b). En tot cas, analitzarem aquesta qüestió en la descripció de l'estructura interna de l'obra, que detalla la procedència dels passatges que formen cada *quaestio* de l'obra d'Andreu.

146. Hugh MacCaughwell va exposar els arguments i motius pels quals va decidir atribuir l'*Expositio* a Duns Escot en una *Defensio* inclosa en l'edició de 1625, que fou copiada tant per Lucas Wadding com per Ludovicus Vivès en el *Iudicium* de la seves respectives edicions de les *Opera Omnia* del mestre. Aquest

inclusió del comentari literal d'Andreu en el sisè volum de l'edició general de les obres de Duns Escot que en féu Lucas Wadding, junt amb les *QqMet* del Doctor Subtil. Wadding presentà l'obra amb aquestes paraules: «Opus hoc Scoti esse omnes admittunt, nullus expresse negat, praeter Thomam Dempsterum, eiusque amicum et collegam, Matthaeum [*sic* Ferkic] Veglensem». Posteriorment, l'editor Ludovicus Vivès tornà a incloure l'*Expositio* a la seva edició de les *Opera Omnia* del Doctor Subtil, publicada entre els anys 1891-1892.

Aquesta falsa atribució de l'*Expositio* a Duns Escot es féu extensiva als tres darrers llibres de les *Quaestiones* d'Andreu (sc. llibres X-XII) per part dels mateixos editors Maurice O'Fihely i Hugh MacCaughwell, ja que els consideraren dignes de la genialitat del Doctor Subtil. De fet, cal observar que aquesta atribució inicial de l'*Expositio* a Duns Escot és un indicador tant del crèdit i prestigi de què Antoni Andreu gaudia en l'escola escotista després de la seva mort, com de la qualitat, riquesa o profunditat de la seva proposta, car era versemblant atribuir-la al mestre de l'Orde franciscà.

Tanmateix, tant Maurice O'Fihely com Hugh MacCaughwell admeteren que el deixeble Antoni Andreu havia ordenat i corregit l'obra de l'*Expositio* del Doctor Subtil, que l'hauria deixat en un estat de desordre, 'indigestió' i alta ambigüitat formal («indigestum et inordinatum»). Segons aquests editors, Andreu hauria omès alguns capítols i passatges excessivament obscurs i complexos de l'*Expositio* i n'hauria completat i resolt les ambigüitats, prenent la posició més adequada a la intenció de Duns Escot.¹⁴⁷ Aquesta observació, fonamental si la comparem amb els estudis posteriors de l'obra, considera que Antoni Andreu hauria manipulat i remodelat el text escotista de l'*Expositio* fins a fer-lo completament comprensible i clar. És més, el mateix MacCaughwell compara la tasca d'Andreu amb el procés de digestió que l'estómac fa sobre els

Iudicium comença amb les paraules següents: «Caeterum quia auctor quidam, vir alioquin undequaque doctissimus, ex quibusdam verbis ad calcem huius operis positus, inductus, asseruit et aperte scripsit non Scotum, sed Antonium Andream, eius auctorem extitisse; quod et ipsum secutus affirmat quidam Scoto-Britannus; nos ad defensionem rerum nostrarum impulsus, operae pretium esse duximus hunc errorem profundius eruere, et aperta veritate convellere, ne ulterius se dilatet ad aliorum gravium virorum, et doctorum minus dignam aestimationem et praeiudicium veritatis. Conabimur itaque apertis veritatis argumentis, ac virorum gravium testimoniis ostendere, dictum opus genuinum esse Scoti nostri faetum, ornatum tamen, et illustratum a clarissimo eius discipulo Antonio Andreae. Ac in primis ex ipsomet Scoto, cuius in hoc testimonium reliquis omnibus praeferendum est [...]» (DUNS SCOTUS, *Expositio, Iudicium R. P. Cavelli* [Vivès V, 434-435]).

147. «Cum evidenter constet ex ipso Scoto, tam in metaphysicis quam theologicis quaestionibus, hoc opus ipsius esse, dicta verba eius esse nullatenus possunt, sed Antonii Andreae, qui opus castigavit, ordinavit et auxit, ut habetur ex titulo ipsius operis supra posito. In his igitur, quae ipse adiecit de suo sententiando vel notando, pretesiat se secutum Doctoris Subtilis mentem. Addo, cum ille opus hoc antea indigestum et inordinatum, in ordinem redeget, multa praetermissis, primaria praeceptoris sui capita, et sententias seligendo; et in iis quae problematice disputabat, alteram tantummodo partem, quae magis ad eius mentem videbatur accedere, assumendo quaedam explicationis causa addendo; loco eius vauca, vel cancellata supplendo [...] in quibus praestandis oportebat nonnulla de suo apponere, et quaedam aliquando mutare, et loca corrosa, et exesa, aut oblitterata restituere, et sensum, quando necesse erat, coniecturis investigare» (DUNS SCOTUS, *Expositio, Iudicium R. P. Cavelli* [Vivès V, 439]).

aliments perquè el cos els assimili. No obstant això, més enllà de les *QqMet*—el text de les quals no es troba en l'*Expositio*—, no s'ha conservat ni es coneix cap exegesi literal a la *Metafísica* escrita per Duns Escot que justifiqui i faci plausible la idea d'aquests editors.¹⁴⁸

L'escola escotista del segle XVII va posar en dubte l'atribució de l'*Expositio* al *magister* escocès. El primer en proposar el nom d'Antoni Andreu com a autor de l'*Expositio* fou el frare Matteo Ferchi (*Matthaeus Ferchius* o Matija Ferkić, ca. 1583-1669) en les seves *Discussiones scoticae* (1638), recentment esmentat. Aquest frare istrià, també escotista, respongué als arguments al·ludits per Hugh MacCaughwell per atribuir l'obra a Duns Escot i oferí claus per a una lectura i una aproximació crítica a l'*Expositio*. Ferchi, en primer lloc, fonamenta la seva resposta en les nombroses referències creuades entre les *Quaestiones* i l'*Expositio*, ja que en aquell moment les *Quaestiones* ja eren indubtablement un obra d'Antoni Andreu. En segon lloc, Ferchi mostra la dependència literal i els paral·lelismes que manté el text de l'*Expositio* amb l'obra homònima de Tomàs d'Aquino, fins al punt de descriure Andreu com un *imitator Aquinatis*. Aquesta estreta relació entre l'*Expositio* i el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino, que analitzarem més endavant, prova que la primera és una obra d'Antoni Andreu, perquè la reelaboració i adaptació textual que hi porta a terme no és pròpia d'un pensador original com Duns Escot, sinó d'un deixeble que s'esforça per servir a la comunitat escotista a la qual pertany. En tercer lloc, Ferchi fonamenta la seva afirmació en la declaració de fidelitat que Antoni Andreu afegeix al final de l'*Expositio*,¹⁴⁹ encara que, per a MacCaughwell, la mateixa declaració indica que Andreu hauria estat un simple curador i editor de l'obra de Duns Escot.¹⁵⁰

Posteriorment, l'atribució de l'*Expositio* a Duns Escot fou rebutjada per l'historiador Ernest Renan en la seva *Histoire littéraire de la France* (1869) i per diversos crítics moderns, com Martin Grabmann (*Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1909-1911) i Reinhold Seeberg (*Die Theologie des Duns Scotus*, 1900), entre molts d'altres.¹⁵¹ A partir de les primeres dècades del segle XX, aparegueren estudis que, a partir dels testimonis manuscrits i impresos de l'*Expositio*, consideraven aquesta obra com una compilació d'Antoni Andreu i no com una obra de Duns Escot. El text fou definitivament atribuït al filòsof català per Carolus Balić¹⁵² i, actualment, a causa de l'increment d'estudis sobre la primera escola escotista, la crítica moderna ha resolt tots

148. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.*, Introduction (OPh III, xl-xlii).

149. Vegeu la nota 48 d'aquest capítol.

150. Per a una exposició de la disputa entre MacCaughwell i Ferchi al respecte, cf. SCAPIN, P. (1976: 522-523).

151. Com Max Wundt, que afirmà que l'autenticitat de l'*Expositio* era dubtosa però que provenia, sense cap mena de dubte, de cercles escotistes.

152. Cf. BALIĆ, C. (1945: 286).

els dubtes d'atribució.¹⁵³ Consegüentment, podem afirmar que tant les *Quaestiones* com de l'*Expositio* són obres d'Antoni Andreu.¹⁵⁴

3.2.2 *Expositio super XII libros Metaphysicae Aristotelis*¹⁵⁵

a. Presentació de l'obra

Ja sabem que l'*Expositio*, en ocasions identificada erròniament amb l'*Scriptum super Metaphysicam Aristotelis* d'Antoni Andreu —i diem erròniament perquè l'*Scriptum* conté també les seves *Quaestiones*—, només s'ha conservat en un manuscrit (sc. [40] Oxford, Oriel College, LXV) i en sis edicions conegudes. Es tracta d'un comentari literal als dotze llibres que configuren la *Metafísica* aristotèlica, en el qual Andreu explica literalment el text d'Aristòtil. Cada llibre de l'*Expositio* s'estructura en diverses *Summae* (entre una i tres, en funció del llibre), cada una de les quals es distribueix en diversos capítols. Ara bé, aquesta disposició de l'*Expositio*, proposada pels seus primers editors, no apareix com a tal en el manuscrit [40] de l'Oriel College. Aquí, com bé sabem, el text només s'estructura en llibres i apartats, dins dels quals trobem indistintament passatges tant de l'*Expositio* com de les *Quaestiones*. En el manuscrit observem, però, que els fragments de l'*Expositio* que donen pas a una *quaestio* solen coincidir amb un capítol del comentari literal tal com es presenta en les seves edicions —encara que, en moltes ocasions, un capítol apareix fragmentat a causa d'alguna *quaestio*.¹⁵⁶

L'*Expositio* va néixer amb la finalitat de respondre a la demanda acadèmica i universitària d'una obra que aplegués la proposta metafísica escotista definitiva, car les *QqMet* del Doctor Subtil resultaven insuficients en aquest sentit. Però, d'altra banda, l'*Expositio* sembla que també fou pensada i configurada per substituir, en els cercles escolàstics més elevats, el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino. Per desenvolupar aquestes idees, dividim l'anàlisi de l'*Expositio* en la descripció de dues grans característiques del text: la dependència formal que manté amb el

153. Fem referència als estudis de, per exemple, BÉRUBÉ, C. (1964 i 1979), PINI, G. (1991, 1995a i 1995b), BROWN, S. F. i FLORES, J. C. (2007), LONGPRÉ, E. (1948), PELSTER, F. (1930), entre d'altres.

154. «It seems clear that Antonius Andreas was a faithful disciple of Scotus, following closely the doctrine and often using the very wording of de Subtle Doctor. Nevertheless, the Catalan Franciscan should be regarded as the author of the *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, printed in numerous Renaissance editions (e.g. Venice 1513, Venice 1523), as well as of the *Expositio* printed in the Wadding-Vivès edition» (DUNS SCOTUS, *QqMet.*, Introduction [OPh III, xlii]).

155. Per a l'estudi d'aquesta obra, hem utilitzat l'edició que en féu Ludovicus Vivès en la publicació de les *Opera Omnia* (vols. V i VI) de Duns Escot. Pel que fa a les indicacions de les línies de l'edició, cal notar que ha estat comptabilitzada tota línia impresa, incloses les dels títols i les de les *annotationes* dels editors dels segles XVI i XVII. Per a una exposició d'aquesta obra que, per ser única en les seves característiques, tenim especialment en compte, cf. PINI, G. (1991).

156. Per entendre millor aquesta presentació, vegeu la descripció interna del manuscrit (cf. Apèndix 2 d'aquest tesi), en la qual cada passatge de l'*Expositio* se situa en el seu lloc corresponent de l'edició, de tal manera que es pot comprovar si es correspon o no amb un capítol complet.

text homònim de Tomàs d'Aquino i l'adaptació doctrinal i sistematització que du a terme d'algunes doctrines escotistes.

Per a la nostra anàlisi, hem transcrit el quart llibre de l'*Expositio* tal com el presenta el manuscrit [40] Oxford, Oriol College, LXV. Aquesta decisió s'explica 1) perquè es tracta de l'únic manuscrit que conservem de l'*Expositio*, 2) perquè és l'únic manuscrit que també conté les *Quaestiones* de manera intercalada amb l'*Expositio*, 3) perquè data del segle XIV i 4) per les seves particularitats textuais, com la qualitat del text i la claredat expositiva. Totes aquestes dades atorguen gran excepcionalitat historiogràfica al manuscrit LXV de l'Oriol College Library.

b. Dependència formal respecte del text homònim de Tomàs d'Aquino

Antoni Andreu exposa el seu comentari *ad litteram* a la *Metafísica* a partir del comentari homònim del *Doctor Angelicus*, intitulat *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, que empra tàcitament com a model formal. La dependència formal que manté l'*Expositio* respecte del comentari tomista fa que aquest comentari sobrepassi la categoria de font i que desenvolupi un rol normatiu en la lectura i interpretació del text aristotèlic que fa Andreu. Observem que aquesta dependència ja fou descrita per l'editor Matteo Ferchi amb les paraules següents: «Dico enim expositorem praetensum Scoti expositionis frequenter ad verbum Thomae Aquinatis expositiones transcribere, frequenter vocabulo aliquo immutato, vel addito, vel detracto, et aliquando transpositis clausulis». ¹⁵⁷

En primer lloc, moltes de les *sententiae* o *notanda* que exposa Andreu per explicar i comentar el sentit de la *littera* d'Aristòtil són una adaptació —a vegades exclusivament estilística— d'un passatge paral·lel de l'obra homònima de Tomàs d'Aquino. De fet, en moltes ocasions, Andreu reprèn literalment el text tomista, emprant els mateixos exemples per il·lustrar les seves pròpies propostes. D'altra banda, però, l'*Expositio* també està formada per passatges o paràgrafs sencers que no es troben en el text tomista. I, és més, les conclusions del comentari d'Antoni Andreu, la solució o resultat de les seves *sententiae*, s'allunyen de les conclusions que assolix Tomàs d'Aquino. En aquest sentit, en el segon punt veurem que, lluny de ser-ne una simple còpia, l'*Expositio* és una revisió o reelaboració del text de Tomàs d'Aquino a partir de la doctrina escotista.

En segon lloc, observem que la divisió o estructura interna de l'*Expositio* segueix parcialment la divisió interna del comentari tomista a la *Metafísica*. Tomàs d'Aquino, que comentà els dotze llibres de la *Metafísica* —a diferència de Duns Escot—, va reordenar els passatges de l'obra aristotèlica i els va disposar en diverses *lectiones*. Aquesta nova disposició

157. MATTHAEUS FERCHIUS, *Discussiones scoticae de Commentariis Metaphysicis et Reportatis Parisiensibus ascriptis Io. Dunsio Scoto Doctori Subtili* 76b-77a (Pàdua, 1638), referència citada per PINI, G. (1991: 539, nota 42).

permeté sistematitzar i establir una divisió *definitiva* i inaudita del text. Antoni Andreu, per escriure el seu comentari, reprenqué aquesta nova estructura de la *Metafísica* i seguí explícitament la divisió de la *lectio* en les seves parts canòniques, a saber: *divisio textus*, *sententia*, *expositio textus* i, seguidament, les *quaestiones circa litteram*. Ara bé, observem que aquesta peculiar disposició del text, a la qual el *Doctor Angelicus* para molta atenció, no és gratuïta ni filosòficament innocent, sinó que amaga una certa intencionalitat del mateix Tomàs d'Aquino. De fet, l'estructura del text és un element fonamental per a la seva interpretació. En adoptar aquestes *divisiones*, que en ocasions modifica convenientment, Andreu pot mantenir gairebé intacta la *littera* de Tomàs d'Aquino, encara que la introdueixi sistemàticament en un nou quadre conceptual, com veurem en el punt següent.

Convé assenyalar que, a pesar de la dependència formal, Antoni Andreu intervé formalment en l'obra tomista, perquè busca completar i aclarir terminològicament i conceptual el text aristotèlic. Aquesta intervenció consisteix en una formalització lògica de l'argumentació aristotèlica per mitjà de la qual Andreu explicita la forma completa dels sil·logismes i emfatitza l'estructura formal de l'exposició dels *lemmata* d'Aristòtil. Per aquest motiu, en l'*Expositio*, cada premissa esdevé rigorosament explícita i cada raonament complet, tal com mostra la declaració de les *sententiae*. Aquestes intervencions, que demostren que Andreu té el seu estil propi, confereixen una estructura logico-deductiva al procediment narratiu aristotèlic i, amb ell, al procediment del mateix Tomàs d'Aquino. Per aquesta nova estructura de la *Metafísica*, gràcies a la qual s'esvaeixen dubtes conceptuals i terminològics, es fa evident que l'*Expositio* fou pensada i escrita amb fins didàctics —dirigida a estudiants o principiants en qüestions filosòfiques— i que el seu autor volia assegurar-se que els lectors l'entendrien.

Ara bé, com ens expliquem que Andreu escollís el comentari tomista per fonamentar la seva obra, en lloc de prendre el del seu mestre? Primerament, perquè no existia un comentari literal a la *Metafísica* escrit per Duns Escot. Per tant, en absència d'un text complet i entenedor del seu mestre sobre la *Metafísica*, és probable que Antoni Andreu decidís modelar la seva exposició amb el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino que tenia a disposició. Aquest és un text molt clar i didàctic que, precisament per això, fou el comentari més emprat per estudiar i ensenyar l'obra aristotèlica sobre la metafísica durant les primeres dècades del segle XIV. En ell, Tomàs d'Aquino intenta presentar objectivament i amb neutralitat la *Metafísica* aristotèlica, motiu pel qual aparca les seves pròpies valoracions sobre la ciència metafísica i les guarda per a altres obres. El text tomista segueix sistemàticament el text aristotèlic i no es perd en exposicions que li siguin heterogènies i alienes. En aquest sentit, el comentari del *Doctor Angelicus* manté una alta fidelitat respecte d'Aristòtil, i n'esdevé un dels expositors llatins més vàlids del moment.¹⁵⁸ Per

158. Per a una exposició textual i doctrinal del comentari tomista a la *Metafísica*, cf. GALLUZZO, G. (2014) i DOIG, J. C. (1972). Aquest darrer estudi observa que, a pesar de la seva pretesa neutralitat, el comentari de Tomàs d'Aquino és un text personal, tant pel seu contingut com per la seva estructura. De fet,

aquest motiu, i a causa de les seves qualitats textuais, també pensem que Antoni Andreu prengué literalment el text tomista i no el del seu mestre escocès.

En tercer lloc, també cal tenir present que el *Doctor Angelicus* constituïa una veritable autoritat acadèmica a principis del segle XIV, de manera que l'ús del seu comentari també podria respondre a una recerca de rellevància, valor i garantia en àmbit acadèmic. En aquest sentit, també és possible que Andreu prengué el text de Tomàs d'Aquino com una ocasió per pensar de nou la *Metafísica* i la metafísica i que, alhora, fos atès i escoltat per tothom.

A pesar de tots aquests motius, la dependència formal de l'*Expositio*, que constitueix un dels seus trets principals, és certament sorprenent si considerem la declarada fidelitat d'Antoni Andreu al pensament de Duns Escot i la tradicional oposició entre ell i Tomàs d'Aquino. Tot i que Pere d'Aquila ja havia inclòs arguments tomistes en la seva pròpia discussió, l'ús d'un text tomista i dels seus arguments per part d'un deixeble escotista representà un canvi en la literatura de l'escola, que fins aleshores sempre s'havia fonamentat en la disputa entre Duns Escot i Enric de Gant. En aquest sentit, la base textual i formal de l'*Expositio* d'Antoni Andreu permet desmentir l'eterna incommensurabilitat entre les escoles tomista i escotista.

Antoni Andreu, d'altra banda, mai no va declarar o admetre la relació del seu comentari *ad litteram* amb l'obra homònima d'Aquino. De fet, a pesar de la seva dependència formal, Andreu només fa referència a Tomàs d'Aquino com a *quidam expositor*, *unus expositor* o, simplement, com a *quidam*, és a dir, sense anomenar-lo.¹⁵⁹ S'han identificat vint d'aquestes referències implícites o indirectes al *Doctor Angelicus* al llarg de l'*Expositio*,¹⁶⁰ repartides de la manera següent: set en el llibre V, quatre en el llibre XII, tres en el llibre X, dos en el llibre VII i una en els llibres I, VIII i IX. Algunes formules concretes emprades per Andreu per al·ludir a Tomàs d'Aquino són «quod ut dicit quidam expositor»,¹⁶¹ «sed contra, quia vel iste expositor intendit assignare»,¹⁶² «sed de intentione Aristotelis dicit unus expositor»,¹⁶³ entre d'altres. En alguna altra ocasió, Andreu es limita a fer referència a la mateixa exposició textual de Tomàs d'Aquino («Notandum, quod istam litteram quidam expositor aliter exponit»),¹⁶⁴ la qual cosa ens permet

si el llegim atentament, observem que l'autor, en comentar l'obra aristotèlica, exposa també la seva pròpia doctrina. Per exemple, en els passatges 554 i 555 del llibre IV, Tomàs d'Aquino presenta el sentit del text aristotèlic, però immediatament després, en els passatges 556 i 558, exposa la seva pròpia teoria. Analitzarem aquesta qüestió en el darrer apartat de la tesi.

159. D'altra banda, cal indicar que Antoni Andreu només cita Duns Escot en una ocasió al llarg de l'*Expositio* i ho fa amb les paraules següents: «Unus tamen Doctor mititur» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* XII, Summa II, cap. 4, n. 54 [Vivès VI, 569a, lín. 6-7]), sobre el moviment de les substàncies separades.

160. Les referències implícites d'Andreu a Tomàs d'Aquino en l'*Expositio* foren individualitzades per l'editor MacCaughwell i, posteriorment, per Giorgio Pini (cf. PINI, G. [1991: 565-567]).

161. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* V, Summa Unica, cap. 14, n. 109 (Vivès VI, 82b, lín. 4).

162. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VII, Summa II, cap. 4, n. 46 (Vivès VI, 190a, lín. 38-40).

163. *IB.*, cap. 4, n. 55 (Vivès VI, 569b, lín. 41-43).

164. *IB.*, cap. 17, n. 144 (Vivès VI, 271a, lín. 10-12).

afirmar de nou que el català va partir del text tomista, que devia tenir ben a la vora, per escriure la seva *Expositio*.

Observem que, analitzant el marc teòric en el qual apareixen aquestes referències, Antoni Andreu cita indirectament Tomàs d'Aquino per oposar-se a algunes de les seves propostes i a propòsit d'alguns passatges. Algunes d'aquestes propostes són, per exemple, la concepció de la primera matèria com un element¹⁶⁵ o la identificació del principi d'individuació amb la matèria —afirmacions que la doctrina escotista d'Andreu refusa. Enmig d'aquest to polèmic i d'oposició, en una ocasió Andreu arriba, inclús, a acusar Tomàs d'Aquino de corrompre el sentit del text aristotèlic: «Notandum, quod aliqui pervertentes sensum litterae ex hoc loco sumunt argumentum».¹⁶⁶

c. Adaptació del text a la doctrina escotista

Un cop analitzada la relació formal, ens preguntem ara quina relació manté, a nivell doctrinal, l'*Expositio* amb el comentari tomista a la *Metafísica*. O, en altres paraules, com s'escriu un comentari escotista a la *Metafísica* a partir d'una obra de Tomàs d'Aquino? Això és possible perquè l'obra d'Andreu, encara que es basi formalment en el comentari tomista, és una *expositio litterae* del text aristotèlic d'acord amb les doctrines de Duns Escot. És a dir, Andreu exposa la *littera* aristotèlica amb idees pròpiament escotistes, de tal manera que el context filosòfic de l'*Expositio* és la metafísica únicament escotista. Així, lluny de copiar alguna obra desconeguda de Duns Escot, l'*Expositio* és una adaptació del comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino al pensament escotista; o, igualment, una adaptació de les doctrines escotistes al marc textual del comentari tomista.

Per dur a terme aquesta adaptació, que podem anomenar *escotització* del comentari tomista, Antoni Andreu efectua dos tipus d'operacions textuales interrelacionades:

1) Cada vegada que Tomàs d'Aquino contradiu o podria contradir la doctrina escotista —o, més ben dit, la doctrina que Andreu considera genuïnament escotista—, Antoni Andreu pren

165. «Ex istis colligitur, quod ista ratio elementi proprie competit materiae primae, ut patet discurrendo per singulas particulas, unde male dicit quidam expositor, qui materiam primam dicit esse expertem ab hac ratione elementi» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* V, Summa Unica, cap. 3, n. 21 [Vivès VI, 16a, lín. 17-24]), en contra de THOMAS AQUINAS, *InMet.* V, lect. IV, n. 798, p. 218b-219a.

166. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* XII, Summa II, cap. 5, n. 67 (Vivès VI, 579b, lín. 22-24). En aquesta ocasió, Andreu acusa Tomàs d'Aquino de pervertir la *littera* aristotèlica quan identifica el principi d'individuació amb la matèria quantificada o particular (*materia signata*). De fet, es tracta d'un *notandum* on Andreu es posiciona explícitament en contra del passatge tomista següent: «Sed hoc est impossibile; quia quaecumque sunt unum specie et plura numero, habent materiam. Non enim distinguitur secundum rationem et formam, quia omnium individuorum est communis ratio utpote quae est hominis. Unde relinquitur quod distinguantur per materiam. Et sic Socrates est unus non solum secundum rationem, ut homo, sed etiam secundum numerum» (THOMAS AQUINAS, *InMet.* XII, lect. X, n. 2595, p. 604a). Andreu, en canvi, com tindrem ocasió de veure, explicarà la individuació per mitjà del principi positiu i formal de l'*haecceitas*, que equival a la *materia partis* (cf. § 3.3.2, d).

distància i es posiciona en contra de la seva font textual. Aquesta actitud es materialitza en minucioses intervencions doctrinals al text tomista, a saber: correccions, omissions, substitucions, addicions o contradiccions.

2) Per a les addicions i substitucions recentment esmentades, Andreu pren passatges d'algunes obres de Duns Escot, fonamentalment de les *QqMet*, de l'*Ordinatio* i del *Quodlibet*.¹⁶⁷ Aquests fragments, que Andreu a vegades insereix literalment, substitueixen les explicacions tomistes o hi afegeixen contingut.

Abans d'analitzar la rellevància històrica d'aquesta operació, cal indicar que, tot i reprendre passatges de les *QqMet* de Duns Escot, no s'estableix un fort paral·lelisme entre l'*Expositio* i l'únic comentari a la *Metafísica* del Doctor Subtil. En aquest sentit, recordem que 1) les *QqMet* només cobreixen els nou primers llibres de la *Metafísica* i que 2) el text de les *QqMet* no s'adequa als propòsits didàctics que vol complir Andreu amb el seu comentari literal. En aquest sentit, l'exposició d'Andreu és més intel·ligible i clara que l'exposició del seu mestre. Aquest fet ens condueix a una hipòtesi: és probable que els editors de les *opera omnia* del mestre Subtil, davant de la complexitat i ambigüitat de les *QqMet*, publiquessin l'*Expositio* com una altra eina útil per explicar i aclarir la lectura escotista de la *Metafísica*.

En recuperar fragments d'obres tant diverses (2), Andreu insereix i sistematitza algunes doctrines de Duns Escot —exposades, com sabem, de manera ambigua en el seu corpus—, que el català homogeneïtza i reconstrueix en una sola obra (sc. l'*Expositio*). En aquesta adaptació, Antoni Andreu també trasplanta doctrines de caràcter teològic —o exposades originàriament en un marc exclusivament teològic— en un context eminentment filosòfic, com és l'exegesi de la *Metafísica* d'Aristòtil. De fet, en el seu comentari, Antoni Andreu identifica i presenta les implicacions metafísiques dels escrits teològics de Duns Escot, que no arribà a exposar les últimes conseqüències de les seves afirmacions —potser per manca de temps. De retruc, observem que Andreu elimina els passatges tomistes que pertanyen exclusivament al camp de la teologia, respecte dels quals l'exegesi del text aristotèlic de la *Metafísica* té poc a dir.

Així, Andreu modifica el text de Tomàs d'Aquino adoptant les tesis escotistes fonamentals —o, més ben dit, que Andreu considera fonamentals— que extreu de les obres de Duns Escot 'de maduresa'. I ho fa cada vegada que considera que l'exposició tomista és irreconciliable amb els *principia* escotistes. Aquestes tesis o doctrines, mitjançant les quals Andreu pren distància i modifica la lectura 'neutral' de Tomàs d'Aquino, són els punts que Andreu considera essencials per exposar la metafísica escotista —un *credo minimo*, en termes de Giorgio Pini. En altres paraules, les modificacions doctrinals que efectua Andreu formen el nucli doctrinal i distintiu pel qual un text originàriament tomista esdevé escotista, de manera que permeten reagrupar els punts discriminants entre les dues tradicions escolàstiques. Per aquest motiu, podem afirmar que

167. Per a una llista més detallada de les fonts de les *Quaestiones*, cf. PINI, G. (1995a: 327-361).

l'*Expositio* respon a un procés d'*escotització* d'un text tomista. Aquest nucli doctrinal està format, entre d'altres, per la tesi de la univocitat del concepte d'ésser, l'afirmació de l'ésser com a subjecte propi de la metafísica, la teoria dels transcendentals simples i disjuntius, el principi d'individuació entès com una entitat positiva, la doctrina de la naturalesa com a *unitas minor unitate numerali*, la pluralitat de formes en les substàncies compostes, la diferència formal, la concepció de la matèria com a entitat positiva i potencialitat incompleta, etc.

Amb tot, podem definir l'*Expositio* com una adaptació original, rigorosa i exquisidament executada del comentari de Tomàs d'Aquino als criteris i doctrines escotistes. Aquesta adaptació és fidel al pensament de Duns Escot però s'acompleix sota un nou ordre exegetic i una nova estructura expositiva. El text del *Doctor Angelicus* es manté inalterat en conjunt, però muta totalment de signe a causa de les connexions amb la doctrina escotista que Andreu proposa. En altres paraules, Andreu manté la *littera* del comentari tomista sempre que no contradiu els principis escotistes que hi projecta.

Veurem de quina manera Andreu ajusta la doctrina escotista a l'estructura del comentari tomista en el següent i últim apartat de la tesi, en el qual exposarem part de la filosofia d'Antoni Andreu. De moment, observem que el comentari de Tomàs, en l'*Expositio*, desenvolupa un rol exclusivament instrumental que Andreu abandona quan li convé; es tracta, de fet, d'un mer repertori de material textual per l'exposició del propi projecte metafísic d'Andreu. Conseqüentment, tot i ser un comentari *ad litteram* de la *Metafísica*, l'elaboració sistemàtica d'Andreu converteix l'*Expositio* en una veritable exposició filosòfica, més allunyada de la *littera Aristotelis* que no ho estava el comentari de Tomàs d'Aquino; i, així mateix, allunyada de la neutralitat de l'exegesi del *Doctor Angelicus*. De fet, a vegades Andreu difereix explícitament del text aristotèlic¹⁶⁸ i, en altres ocasions, es distancia dels exemples que hi exposa l'Estagirita.¹⁶⁹ Totes aquestes observacions, que provem amb el quadre següent, es reafirmen si pensem que és

168. Per exemple, en tractar de les intel·ligències infinites: «Ex quo apparet, ut videtur secundum mentem Philosophorum, quod non solum prima Intelligentia, sed etiam omnes aliae sunt virtutis infinitae, sicut hic videtur dicere expresse, et per consequens, quod omnes sint quidam dii, licet una sit inter eas principalis. Unis tamen Doctor [sc. Duns Scotus] nititur, et satis rationabiliter, ipsum excusare, ut scilicet ipse non posuerit aliquam Intelligentiam esse virtutis infinitae praeter primam, sed ratione brevitatis supersedeo pro nunc istam materiam pertractare, quia de hoc inferius quaeretur; et tunc patebit quomodo ista littera est aliter exponenda, quam modo exposita sit» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* XII, Summa II, cap. 4, n. 54 [Vivès VI, 569b, lín. 44-569a, lín. 16]). Cf., també, ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* IV, Summa II, cap. 2, n. 56 [Vivès V, 689b, lín. 11-38]) i XII, Summa II, cap. 5, n. 65 (Vivès VI, 578b, lín. 35-579a, lín. 9).

169. «Notandum, quod sicut dictum fuit alias, Philosophus quandoque non curat de exemplis, nisi quod sentiat qui addiscit» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VII, Summa II, cap. 1, n. 13 [Vivès VI, 161b, lín. 39-42]); o, igualment: «Advertendum tamen, quod sicut dictum fuit saepe, Philosophus non curans de exemplis, per artificialia dat intelligere naturalia; per hoc ergo quod dicit, quod non fit per seipsum aes, nec ipsa sphaera, sed sphaera aenea quae est quoddam artificiatum, intelligendum est similiter de composito naturali, ut quod in generatione lapidis, nec fit per se forma lapidis, nec materia eius, sed ipse totus lapis» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VII, Summa II, cap. 9, n. 73 [Vivès VI, 212b, lín. 7-18]).

probable que el text de l'*Expositio* es presentés originàriament acompanyat de llargues *quaestiones* sobre temes que convenen al projecte filosòfic del seu autor. Per tots aquests motius, concloem que l'*Expositio* és una obra original per la tradició escolàstica que aplega sistemàticament la metafísica escotista. Es tracta, de fet, de l'única exposició o comentari literal a la *Metafísica* que aplega, amb claredat i partint de la pretesa objectivitat tomista, la interpretació escotista d'aquesta obra.

Tot seguit, i per acabar aquesta presentació, exposem dos dels nombrosíssims fragments de l'*Expositio* en els quals Andreu s'allunya tant de l'exposició aristotèlica com del comentari de Tomàs d'Aquino.¹⁷⁰

TAULA 5: *Expositio* vs el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino

ANTONIUS ANDREAE, <i>Expositio</i> (Vivès V-VI)	THOMAS AQUINAS, <i>InMet</i>
<p>Ponit sextam rationem, quae sic formari potest: Impossibile est accipere principia alicuius multipliciter dicti, nisi multiplicitas dividatur. Cum ergo ens dicatur multipliciter, quia dicitur de substantia et de aliis generibus; Plato inconvenienter assignavit principia existentium, id est, entium non dividendo entia inter se. Dicit ergo, quod «omnino quaerere elementa», id est, principia existentium, id est entium, «non dividendum dicta multipliciter, impossibile est invenire»; et quia aliquis posset aliquibus convenientibus in nomine, et differentibus in ratione assignare principia propria singulis sine hoc, quod distingueret unum multiplex, hoc Platonici non fecerunt; et hoc declarat cum dicit, quod et aliter, id est, alia ratione inconvenienter rerum principia quaesierunt: «Quaerentes ex quibus elementis», scilicet sunt entia, sed secundum hunc modum quod scilicet quaerebant, quia omnibus entibus sufficientia principia non aptabant; quia supple ex eorum dictis non est accipere, «ex quibus» scilicet principiis, «est facere, aut pati, aut rectum», et sic de aliis accidentibus, quia solum scilicet assignabant principia substantiarum. Unde subdit: «sed si substantiatum solum contingit esse», scilicet principia, tunc omnium entium existentium, «non est verum, aut quaerere elementa, aut putare habere»; non enim omnium entium sunt eadem principia simpliciter, ut ostenditur duodecimo huius, text. cap. 2, et in q. 2 in expositione.</p>	<p>Deinde cum dicit «et omnino». Hic ponit sextam rationem, quae talis est. Impossibile est invenire principia alicuius multipliciter dicti, nisi multiplicitas dividatur. Ea enim quae solo nomine convenientia sunt et differunt ratione, non possunt habere principia communia, quia sic haberent rationem eandem, cum rei cuiuscumque ratio ex suis principiis sumatur. Distincta autem principia his, quibus solum nomen commune est, assignari impossibile est, nisi his quorum principia sunt assignanda adinvicem diversis. Cum igitur ens multipliciter dicatur et non univoce de substantia et aliis generibus, inconvenienter assignat Plato principia existentium, non dividendo abinvicem entia.</p> <p>Sed quia aliquis posset aliquibus ratione differentibus, quibus nomen commune est, principia assignare, singulis propria principia captando, sine hoc quod nominis communis multipliciter distingueret, hoc etiam Platonici non fecerunt. Unde «et aliter», id est alia ratione inconvenienter rerum principia assignaverunt quaerentes ex quibus elementis sunt entia, secundum hunc modum, quo quaesierunt, ut scilicet non omnibus entibus sufficientia principia assignarent. Non enim ex eorum dictis est accipere ex quibus principiis est agere aut pati, aut curvum aut rectum, aut alia huiusmodi accidentia. Assignabant enim solum principia substantiarum, accidentia praetermittentes.</p>
<p>Notandum, quod quia ens habet conceptum univocum communem omnibus entibus, ut ostenditur in quarto huius, ideo multiplicitas entis, quam tangit hic Philosophus, non est multiplicitas convenientium solo nomine, sed est multiplicitas suppositorum, quae univocationi entis non repugnat, et hoc modo habetur</p>	<p>Sed si aliquis defendendo Platonem dicere vellet, quod tunc contingit omnium entium elementa esse acquisita aut inventa, quando contingit solarum substantiarum principia habita esse vel inventa, hoc opinari non est verum. Nam licet principia substantiarum etiam quodammodo sint principia accidentium, tamen accidentia propria principia habent. Nec sunt omnibus</p>

170. Cf. PINI, G. (1991: 575-576). Giorgio Pini, en aquest article, ofereix una llista de passatges en els quals Andreu modifica el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino. Aquesta llista es divideix en dos grans grups temàtics: 1) la doctrina de la univocitat i la metafísica com a ciència de l'ésser unívoc i *scientia transcendens*, i 2) la doctrina de la *unitas minor unitate numerali* i el principi d'individuació (cf. PINI, G. [1991: 568-586]).

<p>intentio Philosophi contra Platonem; quia cum ens habeat multa contenta supposita sibi, scilicet substantiam, aequalitatem, quorum non sunt eadem principia simpliciter, ut ostendetur duodecimo huius, ideo Plato insufficienter egit assignando principia rerum, non distinguendo ens in suas partes subiectivas, quae distinctio non est aequivoci, sed est vere univoci entis. Tunc sequitur illa pars.</p> <p>(I, Summa III, cap. 3, n. 107 [Vivès V, 554a, lín. 18-554b, lín. 16])¹⁷¹</p>	<p>modis omnium generum eadem principia, ut ostendetur infra, undecimo vel duodecimo huius.</p> <p>(I, lect. 18, n. 265-267, p. 77ab)</p>
<p>Arguit ad quaestionem. Circa quod duo facit, quia primo ponit rationes ad ostendendum, quod ad eandem scientiam non pertinet considerare omnes causas. Secundo supponendo quod pertineat ad diversas scientias, movet quamdam aliam quaestionem annexam. Tertio ex quaestione annexa pertractata concludit conclusiones primarum rationum. Secunda ibi: «At vero si causarum scientiae». Tertia ibi: «Quapropter videtur». Prima in duas secundum duas rationes quas adducit. Secunda ibi: «Amplius autem». In prima parte intendit talem rationem: contraria sunt unius scientiae; ergo quae non sunt contraria, non spectant ad unam scientiam. Dicit ergo, quod si «unius scientiae quomodo erit cognoscere», scilicet principia, «non existentia contraria?» quasi diceret, quod non.</p> <p>Notandum, consuetudinem esse Philosophi, quod cum pertractat aliquam materiam disputando, non solum adducit rationes probabiles vel necessarias, sed interdum etiam sophisticas, sicut patet 4^o huius, et in isto tertio frequenter. Unde illa ratio, quae nunc facta est sicut dicit Commentator, et est evidens de se, peccat per consequens arguendo a destructione antecedentis.</p> <p>(III, Summa II, cap. 1, n. 8 [Vivès V, 585a, lín. 40-585b, lín. 31])</p>	<p>Secundo ibi «unius enim». Ponit rationes ad quaestionem, et circa hoc tria facit. Primo enim ponit rationem ad ostendendum, quod considerare omnia genera causarum non pertineat ad unam scientiam. Secundo movet alteram quaestionem: supposito quod ad diversas scientias pertineat diversa genera causarum considerare, cuius causae consideratio pertinet ad philosophum primum. Et disputat ad diversas quaestionis partes; et hoc, ibi, «at vero si scientiae causarum sunt plures et cetera». Tertio ex hac disputatione secunda concludit conclusionem primarum rationum, ibi, «quapropter videtur alterius esse scientiae et cetera».</p> <p>Circa primum ponit duas rationes; dicens, quod cum unius scientiae sit considerare contraria, quomodo erit unius scientiae considerare principia, cum non sint contraria? Quae quidem ratio si secundum superficiem consideretur, nullius videtur esse momenti. Videtur enim procedere ex destructione antecedentis, ac si sic argumentaretur: si principia sunt contraria, sunt unius scientiae: ergo, si non sunt contraria, non sunt unius scientiae.</p> <p>(III, lect. 4, n. 370, p. 105b-106a)</p>

171. Aquest darrer *notandum*, que s'allunya del text aristotèlic, correspon a ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones IV*, q. 1, f. 27va.

3.2.3 *Quaestiones super XII libros Metaphysicae Aristotelis*¹⁷²

a. Presentació de l'obra

Les *Quaestiones*, escrites probablement entre els anys 1316 i 1333,¹⁷³ constitueixen un comentari als dotze llibres de la *Metafísica* aristotèlica format per noranta-una *quaestiones*. L'estructura i el gènere de l'obra permeten afirmar, en primer lloc, que no fou el producte d'una lliçó magistral, sinó que prové d'un exercici de discussió escolar —probablement a l'*Studia* lleidatà dels franciscans. En segon lloc, l'estudi textual de l'obra permet afirmar que les *Quaestiones* són una reelaboració integral de l'únic comentari a la *Metafísica* que va escriure Duns Escot (sc. les *QqMet*), juntament amb passatges d'altres obres del *magister* —fonamentalment de l'*Ordinatio* i del *Quodlibet*. L'examen d'aquesta darrera descripció ens ha de permetre descobrir com va procedir Antoni Andreu per compondre les *Quaestiones* i, també, quin era el seu objectiu en escriure un comentari a la *Metafísica* d'aquestes característiques. És per això que, a partir del manuscrit [40] Oxford, Oriel College, LXV pels motius esmentats més amunt, hem transcrit i analitzat les *quaestiones* que formen el llibre IV de les *Quaestiones*.

En aquest primer apartat, destinat a presentar l'obra d'Andreu, exposarem els resultats d'aquesta anàlisi. A continuació, per tal d'exemplificar i il·lustrar gràficament les nostres observacions, presentarem una taula comparativa amb la transcripció del text de la primera *quaestio* del llibre IV de les *Quaestiones*, junt amb els textos corresponents de les *QqMet* i de l'*Ordinatio*. Aquesta taula permet presentar visualment les fonts textuales de les *Quaestiones*, encara que resulta insuficient si considerem l'extensió de l'obra. Avancem que, en l'apartat següent, presentarem la relació que mantenen les *Quaestiones* amb el corpus de Duns Escot i, concretament, amb les *QqMet*. Aquest estudi comparatiu entre les *Quaestiones* i algunes obres del Doctor Subtil permetrà conèixer, entre d'altres coses, com fou rebuda i llegida l'obra escotista entre els membres de la primera escola escotista al llarg del segle XIV.

172. Per a l'estudi d'aquesta obra, a més del manuscrit [40] d'Oxford, hem utilitzat l'edició de Leipzig prèvia a l'any 1494, tal com indiquem en la bibliografia, que està disponible en línia a la pàgina web de la Bayerische Staatsbibliothek (<https://www.bsb-muenchen.de>). Pel que fa a les indicacions de les línies de l'edició, cal notar que ha estat comptabilitzada tota línia impresa, incloses les dels títols i subtítols. Per a una exposició d'aquesta obra, que constitueix l'única amb les seves característiques, cf. PINI, G. (1995a i 1998).

173. El *terminus post quem* de les *Quaestiones*, com succeeix amb el *Tractatus*, s'obté d'una cita literal a Pere Auriol, concretament al proemi del seu *Scriptum super primum Sententiarum*, obra que data de l'any 1316 (cf. PETRUS AUREOLI [1956]). La cita és la següent: «Sed contra istud correlarium arguit Aureolus per sex rationes quid logica sic scientia practica» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 11, f. 17va, lín. 47-49). Cal indicar que, al llarg de tot el seu comentari a la *Metafísica*, Andreu es mostra en contra de les propostes d'aquest escotista, un dels grans crítics amb la proposta del Doctor Subtil. El *terminus ante quem* s'obté de la nota de datació del manuscrit de la Biblioteca de la Catedral de Pamplona, número 6, a partir de la qual, com hem vist, també es dedueix la data *ante quem* de la mort d'Antoni Andreu (cf. DUMONT, S.D. [1992: 140]).

1) La nostra anàlisi fa evident, en primer lloc, que les *Quaestiones* d'Andreu estan parcialment constituïdes per fragments de les *QqMet* de Duns Escot.¹⁷⁴ Ara bé, tot i que en ocasions els copia literalment, Andreu modifica el contingut, l'ordre i l'emplaçament dels fragments que recupera; d'altres, tanmateix, els elimina o substitueix per passatges propis o per fragments extrets d'altres obres de Duns Escot. Observem que les intervencions al text de les *QqMet* són més nombroses en els set primers llibres de les *Quaestiones*: de les seixanta-set *quaestiones* que formen els llibres I-VII, cinquanta-tres són producte d'una adaptació i modulació del text de les *QqMet*.¹⁷⁵ D'altra banda, entre els primers set llibres de les *Quaestiones*, Andreu presenta sis *quaestiones* que modifiquen exhaustivament les *quaestiones* corresponents de Duns Escot, fins al punt que és difícil seguir-ne la similitud —vegeu, per exemple, la segona *quaestio* del llibre IV. A més, Andreu omet o suprimeix disset de les setanta-nou *quaestiones* que formen l'obra homònima de Duns Escot —dotze de les quals del llibre XI—, i en reubica d'altres enmig d'una nova *quaestio* —la quarta *quaestio* del llibre VI de les *QqMet*, per exemple, es distribueix entre la primera *quaestio* del primer llibre i la segona del llibre IV de les *Quaestiones*. Les *quaestiones* que constitueixen els llibres VIII i IX d'Andreu s'allunyen encara més de l'obra homònima del Doctor Subtil, car de les dinou *quaestiones* que formen aquests dos llibres, només tres tenen alguna correspondència amb les *QqMet*. De fet, en moltes ocasions només hi guarden una semblança en el títol i, en d'altres, ni tan sols això.

També observem que Antoni Andreu, a vegades, arriba a substituir l'argumentació i la *solutio* de les *QqMet* per una nova conclusió, quelcom que genera contradiccions doctrinals entre ambdues obres. En aquestes ocasions, del text del mestre, Andreu només en recupera els arguments *pro* i *contra* o els arguments dels seus predecessors.¹⁷⁶ D'altra banda, per mitjà de les supressions —tant de passatges com de *quaestiones* senceres—, Andreu depura el text de les *QqMet* dels problemes d'argumentació, de les digressions, dobles solucions i solucions alternatives que distreuen l'atenció del lector del tema principal. En aquest sentit, Andreu també suprimeix els fragments que surten del curs principal del text de les *QqMet*, és a dir, els parèntesis, els incisos i els passatges dedicats a temes paral·lels; és a dir, tot allò que posa en risc l'equilibri

174. En la taula comparativa que presentem a continuació, aquests passatges es presenten en la segona columna, que fa referència a la primera *quaestio* del llibre IV de les *QqMet*.

175. Cf. PINI, G. (1995a: 384).

176. Giorgio Pini proposà una classificació de les *quaestiones* d'Andreu en cinc grups en funció de la proximitat textual que mantenen amb el text corresponent de les *QqMet*. Pini hi distingeix, entre d'altres, 28 *quaestiones* que Andreu recupera de les *QqMet* però hi afegeix i elimina passatges per tal de completar-ne l'exposició doctrinal, encara que procura no desviar-se del tema ni de la conclusió; 14 *quaestiones* que segueixen el desenvolupament de les *quaestiones* corresponents de les *QqMet* però en les quals Andreu afegeix i elimina grups de fragments per tal de presentar temes que Duns Escot no tracta en les *QqMet*., i, finalment, 4 *quaestiones* que, més enllà de revisar-les formalment o canviar-ne l'ordre dels passatges, responen a una modificació integral de les *quaestiones* corresponents de les *QqMet* (cf. PINI, G. [1995a: 294-295]).

de l'estructura de l'obra i que podria trencar el sistema doctrinal que exposa. És a dir, Andreu, capaç de comprimir en poques paraules tota una *quaestio* del Doctor Subtil, simplifica les *QqMet* per reconduir i articular el text vers una sola unitat temàtica.

Podem identificar totes aquestes intervencions d'Andreu sobre el text de les *QqMet*, que manifesten un ús molt variable i heterogeni de l'obra del mestre, amb el mode de composició emprat en l'*Expositio* en relació amb el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino descrit. La quantitat i la qualitat de les modificacions —omissions, substitucions i addicions— ens permet definir les *Quaestiones* com una reelaboració completa i integral de les *QqMet*, encara que són més que això. L'obra d'Andreu no és una simple revisió, compendi, resum (*abbreviatio*) o *excerptum*¹⁷⁷ de l'obra escotista —tal com han afirmat alguns estudis—, sinó que pressuposa una visió pròpia i precisa de la doctrina de Duns Escot i de la *Metafísica* d'Aristòtil. En les *Quaestiones*, Antoni Andreu selecciona tot allò que li *sembla* important de les *QqMet* i elimina tot allò que li *sembla* poc pertinent, poc elaborat, poc comprensible, poc interessant, etc. per formar part de la seva obra. En aquest sentit, cal indicar que el contrast o diferència entre l'obra del deixeble i l'obra i les conclusions del mestre és un tret característic dels membres de la primera escola escotista i respon, irrefutablement, a un procés de perfeccionament o de major aproximació de la doctrina escotista a la realitat.

Més enllà d'aquestes intervencions, i tal com presenta l'anàlisi de l'*Expositio*, les *Quaestiones* també enclouen una revisió formal de les *QqMet*. De fet, setze de les noranta-una *quaestiones* que formen les *Quaestiones* es limiten a revisar i a modificar formalment les *quaestiones* de Duns Escot corresponents. En aquestes ocasions, Andreu clarifica l'exposició del seu mestre i n'elimina alguns passatges per tal d'atribuir més unitat temàtica a l'obra. Ja sabem que les *QqMet*, obra que no fou corregida ni revisada per Duns Escot, es caracteritza per la complexitat argumental i terminològica, la qual cosa condueix a una gran ambigüïtat doctrinal. A més, la tradició manuscrita de les *QqMet*, que indica que podria ser fruit de dos processos de redacció diversos, planteja moltes incerteses d'ordre formal, com el nombre i l'ordre de les *quaestiones* que formen cada llibre —és a dir, no tots els còdexs presenten el mateix nombre de *quaestiones* ni les exposen amb el mateix ordre. Doncs bé, davant d'aquestes dificultats, el treball de reelaboració que realitza Antoni Andreu en les seves *Quaestiones* en relació amb les *QqMet* conté el següents canvis formals: subdivisió regular del cos de cada *quaestio*; indicació explícita d'una única i clara *solutio* per a cada *quaestio*, que sovint es subdivideix en diversos articles o *conclusiones* simples; exposició d'arguments *pro* i *contra* de cada posició, amb els arguments dels predecessors; compleció i presentació inequívoca de tots els sil·logismes —amb les

177. Aquesta darrera afirmació es fonamenta en l'*explicit* del manuscrit [20] d'Edimburg: «Explicit *Metaphysica* fratris Johannis Duns de Scotia, nominatus Doctor subtilis, *excerpta* per fratrem Antonium Andree» (Ms. [20] The University of Edinburg, Library, ms. 124, f. 190).

premisses i les conclusions— dels raonaments que Duns Escot deixà inacabats; distinció i definició de la terminologia emprada quan pot causar confusió, entre d'altres. Per aplicar aquesta profunda revisió lògica i formal sobre les *QqMet*, tot indica que Andreu adoptà el model textual d'una *ordinatio* propi de les últimes dècades del segle XIV, que es caracteritzava per la claredat de l'exposició i la completesa argumental. D'aquesta manera, Andreu s'assegurava que les *Quaestiones* es poguessin utilitzar fàcilment com a eina d'estudi i aprenentatge en qualsevol centre d'estudi del moment.

2) En segon lloc, hem observat que les *Quaestiones* també estan parcialment constituïdes per fragments de l'*Ordinatio* i del *Quodlibet* de Duns Escot, que ocupen una part tant o més important que els passatges de les *QqMet* i que, a més, desenvolupen un paper fonamental en el conjunt de l'obra —tal com il·lustra la taula comparativa que segueix.¹⁷⁸ De fet, en l'anàlisi textual sobre el llibre IV de les *Quaestiones*, hem observat que la cinquena *quaestio*, que no es correspon amb cap *quaestio* de les *QqMet*, prové fonamentalment de dos paràgrafs determinats de l'*Ordinatio*.¹⁷⁹

Tant l'*Ordinatio* com el *Quodlibet* són dues obres teològiques de maduresa vinculades amb un pensament més ortodox o 'definitiu' del Doctor Subtil, que han estat, tradicionalment, obres de referència per a l'estudi de la doctrina escotista original o 'autèntica';¹⁸⁰ en aquest sentit, causaren una gran influència doctrinal a la primera escola d'escotistes. Andreu, com succeeix amb les *QqMet*, transcriu amb fidelitat, amplitud i precisió alguns textos d'aquestes obres, canviant-ne l'emplaçament i l'ordre segons convé al seu propi projecte. De fet, encara que en ocasions els copia per combatre'ls —tot i que mai oposant-s'hi explícitament—, Andreu sol emprar aquest gruix de passatges per provar les seves pròpies tesis i conclusions. Ara bé, a causa de l'absència de la redacció primitiva o versió original de les obres de Duns Escot, és difícil identificar amb exactitud quins són els fragments que Andreu va afegir, ometre o modificar del corpus del seu mestre.

En qualsevol cas, Antoni Andreu selecciona i extreu fragments de l'*Ordinatio* i del *Quodlibet*, i els reubica en un nou marc teòric, és a dir, en un projecte eminentment filosòfic com és la interpretació de la *Metafísica* aristotèlica. Així, l'autor integra les paraules del mestre en un

178. Aquests passatges corresponen a la tercera columna de la taula que presentem a continuació. En el cas de la primera *quaestio* del llibre IV de les *Quaestiones* que transcrivim, aquests fragments de text formen part de la tercera i vuitena *distinctiones* del primer llibre de l'*Ordinatio*.

179. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 2, n. 15 i 38 (Vat. II, 131 i 147).

180. L'*Ordinatio* és el text sobre el qual s'han basat moltes introduccions i manuals del pensament de Duns Escot o escotisme originari, com demostren els textos introductoris a les posicions fonamentals del mateix Étienne Gilson (cf. GILSON, É. [1948: 21-92]). Davant d'aquesta consideració del comentari a les *Sentències* del Doctor Subtil i d'acord amb el que hem vist en l'anterior capítol, les *QqMet* i les posicions que s'hi defensen s'han concebut, de retruc, com una solució problemàtica a certs temes controvertits de l'escola escotista, és a dir, una solució oposada a la definitiva. Per a una interpretació de l'*Ordinatio* i de les seves solucions com la posició 'autèntica' de Duns Escot, cf. OWENS, J. (1948).

context completament diferent i independent del context teològic en el qual foren formulades, i ho fa seguint només el seu propi propòsit. Al mateix temps, però, aquests passatges s'agreguen a les *Quaestiones* amb una coherència i harmonia absolutes; és a dir, el mode particular de composició de les *Quaestiones* no posa en risc la seva cohesió interna.

L'ús de l'*Ordinatio* i del *Quodlibet* és un indicador elemental per afirmar que les *Quaestiones* formen un comentari a la *Metafísica* completament nou i inèdit en la història de la filosofia. D'altra banda, manifesta que Andreu necessita recórrer a les obres de maduresa de Duns Escot per explicar el seu projecte, quelcom que ens permet inferir que les *QqMet* resultaven insuficients per al seu propòsit.¹⁸¹ Tanmateix, considerant la difusió i el reconeixement d'aquestes obres entre els membres de l'escola escotista —superior al de les *QqMet*—,¹⁸² podem suposar que Andreu també hi va recórrer per reforçar la seva pròpia exposició i assegurar-se que les seves propostes serien llegides i ateses degudament. És possible que, salvant les distàncies, emprar passatges literals de l'*auctoritas* de l'Orde també respongués a una estratègia de 'màrqueting' del moment, encara que és més que això.

A nivell doctrinal, seria molt interessant, per comprendre la constitució d'una metafísica exclusivament escotista, estudiar en detall en quines ocasions Andreu se serveix de l'*Ordinatio* o del *Quodlibet* per completar i explicar la seva filosofia.¹⁸³ En aquestes ocasions, Antoni Andreu no dubta a abandonar les *QqMet* per prendre la posició escotista de l'*Ordinatio* —considerada, per tant, més adequada als seus propòsits— i, en aquesta elecció, ens brinda l'ocasió d'individualitzar els punts que considera oposats entre ambdues obres. Aquests punts, junt amb les intervencions a les *QqMet* descrites, resumeixen la revisió doctrinal que Andreu efectua sobre l'obra de Duns Escot, car en elles la doctrina escotista de l'*Ordinatio* preval sobre la de la *QqMet*.¹⁸⁴ Conseqüentment, aquests punts resumeixen els temes o tesis fonamentals per al primer text didàctic de la metafísica escotista. En el llibre IV hem observat que aquests casos solen correspondre a l'exposició de tesis o qüestions fonamentals per a l'escotisme, tals com la tesi de la univocitat o el principi d'individuació.

Malgrat l'ús que fa dels seus passatges i arguments, cal indicar que Antoni Andreu no anomena ni cita en cap moment el Doctor Subtil en les *Quaestiones*. De fet, Andreu declara la seva adhesió a la doctrina escotista en una sola ocasió («Respondeo, sequendo doctrinam scoticam

181. Andreu «se sert des textes de Duns Scot pour exprimer la pensée de Scot, mais la sienne propre» (BÉRUBÉ, C. [1979: 441]).

182. En aquest sentit, cal tenir en compte que les *QqMet* de Duns Escot s'han conservat en 18 manuscrits i en només 6 edicions prèvies a la de Lucas Wadding (cf. DUBA, W. O. [2014: 418]).

183. Giorgio Pini, en el seu estudi de l'obra, ofereix una esquema de la situació i del contingut de les addicions i omissions que Andreu du a terme sobre l'obra de Duns Escot (cf. PINI, G. [1995a: 327-357]).

184. De fet, per mitjà de l'operació textual que realitza sobre les obres de Duns Escot, Andreu «secunda y perfecciona las directrices del Doctor Sutil tales como se hallan expuestas en el *Opus Oxoniense*» (RIESCO TERRERO, J. [1969: 378]).

declaro duas conclusiones»),¹⁸⁵ però sense presentar l'argumentació i les definicions del seu mestre. Aquest fenomen diferencia Andreu d'altres escotistes coetanis, els quals es refereixen reiteradament a un *magister noster*. Antoni Andreu, d'altra banda, tampoc explica l'objectiu del seu projecte ni el motiu pel qual reelabora les *QqMet* i reprèn textos posteriors de Duns Escot.

3) Finalment, però no menys important, les *Quaestiones* també estan constituïdes per fragments originals d'Andreu, la font dels quals és indeterminada, desconeguda o inexistent.¹⁸⁶ De les noranta-una *quaestiones* que formen l'obra, vint-i-nou són completament noves: tot i que algunes d'elles estan parcialment compostes per fragments de l'*Ordinatio* i del *Quodlibet*, no corresponen a cap *quaestio* de les *QqMet*. D'aquestes, en distingim setze que Andreu afegeix en els nou primers llibres de les *Quaestiones*. Aquestes addicions tan extenses responen a la voluntat de tractar temes concrets, necessaris per explicar la *Metafísica*, que Duns Escot deixà de banda. La resta de les *quaestiones* noves són les tretze que formen els llibres X, XI i XII de les *Quaestiones*. És fonamental indicar que Antoni Andreu completà el text de les *QqMet*, a saber: tant en l'*Expositio* com en les *Quaestiones*, Andreu comentà tots els llibres de la *Metafísica* d'Aristòtil, inclosos els llibres X, XI, XII—que manquen en el comentari de Duns Escot.¹⁸⁷ Sobre aquesta compleció, en alguns manuscrits de les *Quaestiones* Andreu declara el següent:

Notandum quod in XIII^o et XIV^o qui sequuntur pertractat Philosophus opiniones aliorum, et maxime Pythagoricorum et Platonis, qui substantias separatas posuit numeros et ideas. Sed quia in dictis libris plurima ponuntur quae ad physicam, quam nunc sequimur modicum nos iuvant, quia etiam de illis opinionibus multa dicta sunt in libris praecedentibus, ut patet in primo et in tertio huius, ideo super duos libros sequentes nullus scribit aliquid, nec ipsos aliquando vidi. Idcirco, sequens vestigia aliorum sequentes duos libros exponere non curavit.¹⁸⁸

Les *Quaestiones*, per tant, contenen tretze *quaestiones* senceres completament noves—o que, en tot cas, no es corresponen amb cap *quaestio* de les *QqMet*—, a saber: set en el llibre X,

185. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* XII, q. 3, f. 85vb.

186. Aquests fragments corresponen als passatges de la primera columna de la taula que no presenten cap passatge paral·lel en les altres dues columnes.

187. Les edicions impreses de les *QqMet* de Duns Escot, a càrrec de Lucas Wadding i, posteriorment, de Ludovicus Vivès, atribueixen erròniament al Doctor Subtil el comentari als llibres X, XI i XII de la *Metafísica*, que corresponen realment a John Dymdale († 1289). Sobre aquest autor i el seu comentari a la *Metafísica*, cf. THRO, L. J. (1998), ERMATINGER, C. J. (1979) i DONATI, S. (2014). Aquesta falsa atribució causà errors històrics d'interpretació (cf. LONGPRÉ, E. [1924: 28-29]), fins que Étienne Gilson posà en dubte l'autenticitat dels dos darrers llibres de les *QqMet* editats per Wadding (cf. GILSON, É. [1952: 674]). Johannes Hirschberger fou un dels primers a detectar que només els nou primers llibres de les *QqMet* són de Duns Escot (cf. HIRSCHBERGER, J. [1954: 336]).

188. Cf. Ms. [27] Madrid, Biblioteca Nacional, 4233, f. 127v. Aquesta nota, però, apareix en diversos manuscrits, cf. [12] Cambridge, Library of Peterhouse, 238; [20] Edimburg, 124; [22] Florència, J.V.17; [33] Oxford, All Souls College, LXXXV; [40] Oxford, Oriel College, LXV, i [43] Pàdua, Pont. Bibl. Antoniana, 377 (cf. GARCÍA-NAVARRO, S. [1973, II: 9-10 i 159]). Finalment, la nota es publicà al final de l'edició de l'*Expositio* de Wadding-Vivès (cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* [Vivès VI, 600]).

una en el llibre XI i cinc en llibre XII.¹⁸⁹ Ara bé, els tres darrers llibres de les *Quaestiones* estan compostos per les propostes i, en alguns casos, pels passatges del primer llibre de l'*Ordinatio* —concretament de la segona *distinctio*— i de la setena *quaestio* del *Quodlibet* —aquesta sobretot pel que fa a la teologia de la intel·ligència i a la tesi de la voluntat de l'ésser infinit. Observem que aquests llibres estan dedicats, fonamentalment, a qüestions sobre física natural —disciplina que Andreu tractà també en el seu *Tractatus*— i sobre teologia. En aquest sentit, cal indicar que la tasca de completar l'obra inacabada d'un *magister* era una activitat usual entre els deixebles de Duns Escot i de Tomàs d'Aquino.

b. Estructura interna i correspondència amb les *QqMet*

Amb les tres observacions exposades en el punt anterior, podem deduir que les *Quaestiones* constitueixen un *collage* o *patchwork*¹⁹⁰ de fragments i arguments tant de les *QqMet*, com de l'*Ordinatio-Quodlibet*, com del mateix Antoni Andreu. Per veure de quina manera interactuen aquests arguments per construir una única obra i com s'atorga coherència interna a un *collage*, proposem a continuació una taula gràcies a la qual podem destriar les fonts textuais de cada passatge de la primera *quaestio* del llibre IV. Cal aclarir, en aquest sentit, que tot i que porti el mateix títol que la *quaestio* corresponent de Duns Escot («Utrum ens univoce praedicetur de omnibus entibus», Andreu hi exposa la tesi de la univocitat de l'ésser amb arguments de l'*Ordinatio* i, pel que fa als arguments *pro et contra*, de les *QqMet*.

189. Dues *quaestiones* d'aquests darrers llibres de les *Quaestiones* ja foren discutides prèviament per Andreu en el seu *Tractatus*, a saber: «Utrum formalis repugnantia, quae est inter formas substantiales sit repugnantia contrarietatis» (l. X, q. 6), que equival a la qüestió 9 del *Tractatus*; i «Utrum generatio et corruptio sit mutatio successiva» (l. XI, q. 1), que equival a la qüestió 8 del *Tractatus*.

190. PINI, G. (1995a: 386).

TAULA 6: Fonts textuais de la *quaestio* 1 del llibre IV de les *Quaestiones*

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> IV, q. 1, Ms. [40] Oxford, Oriel College Library, f. 46rb, lín. 5-47va, lín. 4)	DUNS SCOTUS, <i>QqMet.</i> IV, q. 1, «Utrum ens dicatur univoce de omnibus» (OPh III) ¹⁹¹	DUNS SCOTUS, <i>Ordinatio</i> I, d. 3 i 8 (Vat. II-III)
[1] Ad evidentiam huius ergo praedicti unam moneo quaestionem, scilicet utrum ens de omnibus entibus univoce praedicetur.	<i>Est scientia quae speculatur...</i> ¹⁹² Utrum ens dicatur univoce omnibus. (n.1, p. 295).	
[2] Videtur quod non per Porphyrium: ¹⁹³ «Si quis inquit omnia entia vocet, aequivoce nuncupabit». Confirmatur, quia nihil unum praedicatur de omnibus propter infinitatem entium in natura.	Contra: Porphyrius: «Si quis omnia entia vocet, aequivoce nuncupabit, non univoce». Confirmatur, quia nihil unum praedicatur de omnibus propter infinitatem rerum. (n. 17, p. 298)	
[3] Contra Philosophus hic in littera ¹⁹⁴ , dicit quod «ens multipliciter dicitur», non tamen aequivoce, igitur univoce. Si univocum et aequivocum sunt immediata. Respondeo. In ista quaestione primo recitabo unam opinionem. Secundo dicam aliter ad quaestionem.		
[4] Quantum ad primum sciendum est, quod est una opinio antiqua, quam etiam secuntur aliqui moderni tenentes partem negativam pro qua arguitur multipliciter primo auctoritatibus. Nam quarto huius partes post dicit Philosophus ¹⁹⁵ quod ens dicitur de entibus, sicut <i>sanum de sanis</i> , et quod metaphysica est <i>una</i> scientia non quia omnia ista de quibus est dicantur, secundum sed <i>ad unum</i> , id est, non univoce sed analogice. Ergo subiectum		Idem etiam in IV <i>Metaphysicae</i> , in principio, vult quod ens dicitur de entibus sicut <i>sanum de sanis</i> , et quod metaphysica est <i>una</i> scientia non quia omnia illa de quibus est dicantur <i>secundum unum</i> , sed <i>ad unum</i> , scilicet non univoce sed analogice. Ergo subiectum metaphysicae non est univocum, sed analogum. Idem etiam VII <i>Metaphysicae</i> dicit quod accidentia non sunt entia nisi quia entis, sicut logici dicunt ‘non-ens esse’ et ‘non-

191. Malgrat que no disposem d’espai per ampliar-ho, és important destacar que cap dels passatges que Andreu reprèn en les seves *Quaestiones* de la primera *quaestio* del llibre IV de les *QqMet* no coincideix amb els passatges-addicions que formen la hipotètica segona redacció de l’obra del mestre. Vegeu § 2.1.2, c.

192. Cf. ARISTOTELES, *Met.* IV, 1003a 21; DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4 (OPh I, 273-292); *Lect.* I, d. 3, n. 97-123 (Vat. XVI, 261-273) i *Ord.* I, d. 3, n. 131-166 (Vat. III, 81-103).

193. Cf. PORPHYRIUS, *In Cat.*, cap. 6 ‘De specie’, p. 8-9.

194. Cf. ARISTOTELES, *Met.* IV, 1003b 5; *Met.* V, 1018a 35-36 i *Met.* VII, 1028a 10.

195. Cf. ARISTOTELES, *Met.* IV, 1003a 33-35 i 1003b 11-14.

<p>metaphysice quod est ens eius analogum non tamen univocum.</p> <p>[5] Praeterea, 5^o <i>Metaphysice</i>¹⁹⁶ dicitur quod qualitates et accidentia alia sunt entia, sicut logici dicunt ‘non ens esse ens’ et ‘non scibile esse scibile’, et sicut vas dicitur <i>salubre</i> et <i>corpus</i>, sed in omnibus istis non est univocatio eius quod dicitur de pluribus. Patet ergo etc.</p>		<p>scibile esse scibile’, et sicut vas dicitur <i>salubre</i>. In omnibus istis exemplis non est univocatio eius quod dicitur de pluribus. (d. 3, n. 153-154 [Wat. III, 94-95])</p>
<p>[6] Praeterea, 1^o <i>Physicorum</i>,¹⁹⁷ dicitur Philosophus quod principium procedendi contra Parmenidem et Melissum, est «quoniam ens dicitur multipliciter».</p>	<p>Item, I <i>Physicorum</i>: «ens dicitur multipliciter». Item IV huius; «ens dicitur multipliciter». (n. 21, p. 299).</p>	<p>Item, I <i>Physicorum</i>: «Principium est» —contra Parmenidem et Melissum— «quoniam ens multipliciter dicitur»; et arguit, quod «si omnia sint unum ens»: «vel hoc unum ens vel illud», quod non sequeretur si ens esset univocum, sicut non sequitur «omnis homo est unus homo, ergo iste unus homo vel ille unus homo». (d. 3, n. 156 [Wat. III, 95])</p>
<p>[7] Praeterea, arguitur per rationes. Primo sic si ens est univocum ad omnia entia, ergo ens est genus. Consequens est falsum, et contra Philosophum 3^o <i>Metaphysice</i>.¹⁹⁸ Consequentia patet quia tunc ens diceretur <i>in quid</i> de pluribus differentibus specie, quod est proprium generis.</p> <p>[8] Confirmatur ratio, quia si ens est huiusmodi, ergo praedicitur de entibus secundum rationes alicuius universalis;¹⁹⁹ non differentie, quia non probatur <i>in quale</i>: nec proprii nec accidentis, quia haec sunt extra essentiam eius dicunt de quo praedicitur, non sic ens, nec praedicitur ut species, patet ergo relinquatur quod praedicitur ut genus.</p>	<p>Contra:²⁰⁰ tunc ens esset genus. Probatio consequentiae: quod proprie praedicitur de multis, praedicitur de eis secundum rationem alicuius universalis de numero quinque universalium. Si ergo ens est huiusmodi, ergo praedicitur secundum rationem universalis. Non differentiae, quia non praedicitur <i>in quale</i>; nec proprii, nec accidentis, quia sunt extra essentiam illius de quo praediciuntur. Ergo ut genus. (n. 50, p. 308).</p>	<p>Contra istam univocationem entis arguitur:</p> <p>Per Philosophum III <i>Metaphysicae</i>, quia secundum ipsum ibi, ens non est genus, quia tunc secundum ipsum, ibidem, differentia non esset per se ens; si autem esset commune dictum <i>in quid</i> de pluribus differentibus specie, videretur esse genus. (d. 3, n. 152 [Wat. III, 94])</p>
<p>[9] Praeterea, si ens est univocum ad decem genera, ergo descendit in illa per aliquas differentias. Sint A et B, aut ergo</p>		<p>Item, per rationem: si ens esset univocum ad decem genera, ergo descenderet in illa per aliquas differentias. Sint ergo duae</p>

196. Cf. ARISTOTELES, *Met.* VII, 1030a 23-27; 1030b 2-3 i *Met.* VII, 1030a 32-34.

197. «Principium autem magis proprium est omnibus, quoniam multipliciter dicitur quod est» (ARISTOTELES, *Physica* I, 185a 22-23).

198. Cf. ARISTOTELES, *Met.* III, 998b 22-24.

199. «Universale est unum in multis et unum praeter multa» (ARISTOTELES, *AnalPost.* II, 100a 6-7).

200. Cf. DUNS SCOTUS, *QqPraed.*, q. 4, n. 18 (OPh I, 278).

<p>A B includunt ens aut non, si sic ergo in conceptu cuiuslibet generis generalissimi includeretur bis ens. Et per consequens, nugatio. Si non, ergo A B non sunt entia, et tunc non ens erit de intellectu entis, nam A B includuntur in conceptibus decem generum, quae vere sunt entia.</p>		<p>tales differentiae, <i>a</i> et <i>b</i>: aut ergo istae includunt ens, et tunc in conceptu cuiuslibet generis generalissimi includitur nugatio, aut ista non sunt entia, et tunc non-ens erit de intellectu entis.</p> <p>(d. 3, n. 157 [Vat. III, 95])</p>
<p>[10] Praeterea, illa quae sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis nihil est commune univocum, sed Deus et creatura, substantia et accidens sunt huiusmodi, nam sunt sub istis extremis contradictionis, scilicet dependere et non dependere, causatum et non causatum, esse ab alio et non esse ab alio. Patet ergo nihil est eis commune univocum.</p> <p>Maior probatur, quia omnis conceptus communis est neuter respectu illorum quibus est communis. Sed nullus est conceptus neuter contradictoriorum, sed est necessario alter eorum alioquin contradictoria haberent medium.</p> <p>[11] Praeterea, quae sunt primo diversa in nullo conveniunt, sed Deus est primo diversus a creatura et unum predicamentum ab alio ergo nec Deus et creatura, nec decem genera conveniunt in aliquo. Et per consequens, nec in alio conceptu communi univoco. Maior est evidens, sed prima pars minoris de Deo et creatura, probatur quod aliter haberet Deus quo conveniret et quo differret, et ista non esset simpliciter simplex.</p>		<p>Ad hoc ponuntur quaedam rationes prius non tactae.</p> <p>Prima est ista: illis quae sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis, nihil est commune univocum; Deus et creatura sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis —dependere et non dependere, causatum et non causatum, esse ab alio et non ab alio; ergo nihil est eis commune univocum.</p> <p>Item, secundo sic, et est confirmatio alterius rationis: omnis conceptus communis est neuter respectu illorum quibus est communis; nullus est conceptus neuter respectu contradictoriorum, quia est alter eorum; ergo etc.</p> <p>Item, tertio sic: primo diversa in nullo conveniunt; Deus est primo diversus a quacumque creatura, alioquin haberet quo conveniret et quo differret, et ita non esset simpliciter simplex; ergo Deus in nullo convenit cum creatura, et ita nec in aliquo conceptu communi.</p> <p>(d. 8, n. 45-47 [Vat. IV, 171-172])</p>
<p>[12] Secunda pars de decem generibus probatur quia alias non esset negativa immediata quando negatur unum genus generalissimum ab alio. Consequens est falsum, et contra Philosophum 1^o <i>Posteriorum</i>²⁰¹ probatio consequentiae, quia tunc extrema talis negative essent in aliquo toto puta in ente, quod non potest</p>	<p>Item, arguitur: si sic, tunc non esset negativa immediata quando negatur unum generalissimum ab alio; consequens falsum, I <i>Posteriorum</i>. Probatio consequentiae: quia extrema essent in aliquo toto, quod non debet esse quando negativa.</p> <p>(n. 66, p. 314)</p>	

201. «Est autem principium demonstrationis propositio immediata, immediata autem est qua non est altera prior [...] Pars autem contradictionis quae quidem aliquid de aliquo est, affirmatio est, quae vero est aliquid ab aliquo, negatio est» (ARISTOTELES, *AnalPost.* I, 72a 7-14).

<p>esse in propositione immediata negativa, sicut dicitur primo poste, ubi supra. Ista ergo negativa quantitas non est substantia nec esset immediata.</p>		
<p>[13] Praeterea, ubi est tantum unitas attributionis non potest eam unitas univocationis, sed omnia entia attribuuntur ad substantiam in ratione entis, ut hic dicitur in 4° huius. Item creature ad Deum in ratione entis oportet ponere unitatem attributionis, ergo ens non est univocum praedictis.</p>		<p>Item, ubi tantum est unitas attributionis, non potest esse unitas univocationis; sed oportet ponere unitatem attributionis creaturae ad Deum in ratione entis; ergo in hoc non est univocatio. (d. 8, n. 48 [Vat. IV, 172]).</p>
<p>[14] Quantum ad secundum est alia opinio, quam teneo tanquam veram quod est ens commune univocum Deo et equaliter substantie et accidenti, et generaliter omnibus entibus de quibus praedicatur. Ad cuius evidentiam primo promittam unam distinctionem. Secundo ostendam triplicem conclusionem.</p>		<p>Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. (d. 3, n. 26 [Vat. III, 18])</p>
<p>[15] De primo sciendum quod triplex est univocatio quaedam est univocatio physica, quaedam logica, quaedam metaphysica.</p>		
<p>[16] Univocatio physica est unitas nature ex natura rei circumscripta omni opere intellectus. De ista univocatione loquitur Philosophus 7° <i>Physicorum</i> quando dicit quod in specie specialissima est proprie comparatio et non in genere, quatenus species dicit unam naturam et univocam, non autem genus set lateant aequivocationes in generibus.²⁰² Genus enim dicitur aequivocum aequivocatione opposita univocationum physice, eo quod non respondet sibi una natura vel ypostasis extra, set plures, secundum quod dicit Commentator Temistius super primum de anima. Univocatio ista solum est in specie specialissima quae vere dicere naturam unam unitate reali minora,</p>		

202. «Et significat ratio hec quod genus non unum aliquod, sed iuxta hec latent multa, sunt que aequivocationum alie quidem multum distantes, alie quidem habentes quandam similitudinem, alie autem proxime aut genere aut similitudine, unde non videntu» (ARISTOTELES, *Physica* VII, 249a 22-24).

tamen quam sit unitas numeralis, sicut declarabitur alio librus.		
[17] Univocatio logica est unitas alicuius realitatis vel intentionis prime sub una intentione logica concepte, verba gratia, sub intentione generis vel differentie vel alicuius alterius secunde intentionis. Logicus considerat huiusmodi secundas intentiones adiunctas primis.		
[18] Ex quo concludo correlativum primo quod aliquid transcendens est proprie univocum univocatione logica, quia licet nulla secunda intentio in genere, puta genus differentia etc. Competat alicui transcendentis et existenti extra genus sicut patet, aliqua tamen sibi competit saltem intentio universalitatis quae est logica et secunda.		
[19] De secundo sit ista prima conclusio: ens communiter sumptum non est univocum omnibus entibus univocatione physica, hanc ostendo sic, conceptui entis communiter sumpti non respondet una natura in re extra, igitur conceptus entis non est univocus univocatione physica. Antecedens est evidens, quia conceptui entis in communi subsunt omnia entia, de quibus clarum est quod non dicunt unam aliquam naturam. Consequentia etiam patet ex praecedentibus.		
[20] Secunda conclusio sit ista: ens communiter sumptum est vere univocum omnibus entibus univocatione logica, hanc ostendo sic, illud quod dicit aliquam unam realitatem vel primam intentionem conceptam sub aliqua intentione logica est univocum univocatione logica. Sed ens communiter sumptum est huiusmodi, ergo etc. Maior patet ex diffinitione univocationis logice posite superius. Minor etiam est evidens, quia licet ens communiter sumptum non concipiatur sub intentione generis vel differentie vel alicuius alterius secunde intentionis; in		

<p>genere concipitur tamen vel potest concipi sub intentione universalis quae utique est intentio logica et secunda.</p> <p>[21] Tercia conclusio sit ista: ens communiter sumptum est vere univocum omnibus entibus univocatione metaphysica, sic intelligendo quod ens dicit aliquem unum conceptum realiter abstrahibilem ab omnibus entibus participantibus ens quidditative. Secundum quem conceptum ens est praedicabile de omni ente univoce et realiter et <i>in quid</i>.</p>		
<p>[22] Hanc conclusionem ostendo sic: omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius ex diversis in quibus iste certus quidditative includitur, habet conceptum de quo est certus, alium a conceptibus a quibus est dubius univocum illis. Sed intellectus hominis potest esse certus de aliquo quod sit ens, dubitando utrum sit Deus vel creatura, substantia vel accidens, et sic de aliis in quibus conceptus entis quidditative includitur. Sicut patet, ergo conceptus entis est alius a conceptibus illis dubiis et univocus eis, ita quod ex se est neuter et includitur in utroque illorum.</p>		<p>Et univocationem sic intellectam proba quintupliciter. Primo sic: omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus.</p> <p>(d. 3, n. 27 [Vat. III, 18])</p>
<p>[23] Maior probatur, quia impossibile est eundem conceptum eidem intellectui simul certum esse et dubium. Ergo, vel est alius et habetur propositum, vel nullus et tunc non est certitudo de aliquo conceptu, est ergo alicuius quod si quidditative includitur in illis. Sequitur quod non tantum alius est, sed etiam univocus eis.</p>		<p>Probatio maioris, quia nullus idem conceptus est certus et dubius; ergo vel alius, quod est propositum, vel nullus; et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu.</p> <p>(d. 3, n. 28 [Vat. III, 18])</p>
<p>[24] Minor declaratur primo de Deo et creatura, quia quilibet philosophus antiquus certus fuit illud quod ponebat esse primum principium esse ens, puta unus qui ponit ignem principium, alius aquam, quilibet vel erat certus ignem vel aquam esse ens; erat tamen dubius utrum esset ens creatum vel increatum, primum vel non primum. Probatio, non enim erat</p>		<p>Probatio minoris: quilibet philosophus fuit certus, illud quod posuit primum principium, esse ens, puta unus de igne et alius de aqua, certus erat quod erat ens; non autem fuit certus quod esset ens creatum vel increatum, primum vel non primum. Non enim erat certus quod erat primum, quia tunc fuisset certus de falso, et falsum non est scibile; nec quod erat ens</p>

<p>certus quod esset ens primum, quia tunc fuisset certus de falso. Falsum autem non contingit scire, nec erat certus quod esset ens non primum, quia tunc non posuisset oppositum.</p>		<p>non primum, quia tunc non posuissent oppositum. (d. 3, n. 29 [Vat. III, 19])</p>
<p>[25] Secundo probatur de substantia et accidente, nam philosophi diversi diversimode opinantur de lumine, quorum alius ponit quod est accidens, alius quod est corpus et substantia, et ille quidem qui ponit quod est substantia est certus quod est ens. Sed non est certus quod est substantia, quia esset certus de falso, nec quod non est substantia quia oppositum ponit.</p>	<p>Item, patet aliter: experimur in nobis ipsis quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens esse in se aut in alio, quia dubitatio est quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio; sicut patet de lumine, utrum sit forma substantialis per se subsistens vel accidentalis existens in alio sicut forma. Ergo aliquid indifferens concipimus primo ad utrumque illorum, quia utrumque illorum postea invenimus quod in isto salvatur primus conceptus: quod sit ens. (n. 46, p. 306-307)</p>	
<p>[26] Respondetur quod quilibet talis philosophus habuit duos conceptus in intellectu suo propinquos quia propter propinquitatem analogie videntur esse unus conceptus et propter istam propinquitatem, quae videntur esse unus conceptus, videntur certus de uno hic est de illis duobus dubie conceptis.</p> <p>[27] Contra, quid ex ista evasione videtur destrui omnis via probandi univocam alicuius conceptus: si enim dicis hominem habere unum conceptum communem ad Socratem et Platonem, negabitur et dicetur quod sunt duo conceptus. Sed videtur unus propter magnam propinquitatem et similitudinem.</p>		<p>Quod si non cures de auctoritate illa accepta de diversitate opinionum philosophantium, sed dicas quod quilibet habet duos conceptus in intellectu suo, propinquos, qui propter propinquitatem analogiae videntur esse unus conceptus.</p> <p>Contra hoc videtur esse quod tunc ex ista evasione videretur destructa omnis via probandi unitatem alicuius conceptus univocam: si enim dicis hominem habere unum conceptum ad Socratem et Platonem, negabitur tibi, et dicetur quod sunt duo, sed <i>videntur unus</i> propter magnam similitudinem. (d. 3, n. 30 [Vat. III, 20])</p>
<p>[28] Confirmatur ratio principalis, quia omnis conceptus praedicabilis de pluribus secundum id nomen et rationem est unus unitate univocationis. Haec enim est descriptio univoci in praedicamentis. Sed conceptus entis est huiusmodi, nam praedicatur <i>in quid</i> et includitur quidditative in entibus inferioribus quae dicuntur entia patet. Et per consequens, praedicat secundum nomen et</p>	<p>Item, ens praedicatur de omnibus de quibus praedicatur secundum unam rationem praedicandi, quia <i>in quid</i>; ergo praedicatur secundum unum intellectum abstractum. (n. 7, p. 296)</p>	

diffinitionem. Ergo conceptus entis est univocus.		
[29] Praeterea, prima dignitas non est multiplex, ergo nec ens. Et per consequens, est univocum. Antecedens patet, quia prima dignitas vel primum principium non est distinguendum cum sit notissimum et firmissimum, ex 4 huius. ²⁰³ Consequentia probatur quia primum principium constituitur ex ente, quia si primum principium non est multiplex, ergo nec ens ex quo constituitur.	Item, IV huius: «Firmissimum omnium principiorum est quod impossibile est idem simul esse et non esse». Principium notissimum habet terminos notissimos, «quia principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus». Sed termini aequivoci non sunt notissimi. Confirmatur: omnia principia, quae sunt communes conceptiones, sunt de terminis transcendentibus; omnes illi essent aequivoci si ens esset aequivocum, et ita omnes communes conceptiones erunt dubiae. (n. 16, p. 298)	
[30] Praeterea, probatur specialiter quod sit univocum ad substantiam et accidens sic: si ens non est univocum substantie et accidenti, ergo intellectus noster non potest habere conceptum quidditativum de substantia. Consequens est evidenter falsum, igitur et antecedens. Probatio conclusione quia substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad intellectionem sui, cum non intelligitur pro statu isto nisi per speciem accidentis sensibilis. Sed nullus conceptus quidditativus substantie potest haberi per immutationem accidentis sensibilis, nisi ille possit abstrahi a conceptu accidentis, et ille necessario sic abstractus est univocus. Alias non erat abstrahibilis. Talis conceptus conceptus maxime videtur conceptus entis, nam nullus alius esset quidditativus.		Secundam rationem pertracto sic: sicut argutum est etiam quod Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato, ita potest argui de substantia et accidente. Si enim substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur quod nullum conceptum quidditativum poterimus habere de illa, nisi aliquis talis possit abstrahi a conceptu accidentis. Sed nullus talis quidditativus abstrahibilis a conceptu accidentis est, nisi conceptus entis. (d. 3, n. 139 [Vat. III, 86-87])
[31] Maior patet, quicquid praesens et immediate immutat intellectum illius absentia potest ab intellectu similiter cognosci quando non immutatur, sicut apparet secundo <i>De Anima</i> , ²⁰⁴ quod visus est perceptis tenebre, quando scilicet lux		Quod autem est suppositum de substantia, quod non immutat intellectum nostrum immediate ad actum circa se, hoc probatur, quia quicquid praesens immutat intellectum, illius absentia potest naturaliter cognosci ab intellectu quando

203. ARISTOTELES, *Met.* IV, 1005b 22-24.204. DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 12-13 (Oph V, 210-211).

<p>non est praesens nec visus immutatur. Igitur si intellectus noster similiter immutatur a substantia immediate ad actum circa ipsam sequeretur quod quando substantia non esset praesens posset eius absentia naturaliter cognosci. Et ita naturaliter posset cognosci in hostia consecrata non esse substantiam panis, quod est evidenter falsum. Nullus ergo conceptus quidditativus habetur naturaliter de substantia immediate a substantia causatus sed tantum causatus vel abstractus primo ab accidente. Et talis non est nisi conceptus entis.</p>		<p>non immutatur, sicut apparet II <i>De anima</i>, quod visus est tenebrae perceptivus, quando scilicet lux non est praesens, et ideo tunc visus non immutatur. Igitur si intellectus naturaliter immutatur a substantia immediate, ad actum circa ipsam, sequeretur quod quando substantia non esset praesens, posset naturaliter cognosci non esse praesens. Et ita naturaliter posset cognosci in hostia altaris consecrata non esse substantiam panis, quod est manifeste falsum. (d. 3, n. 140 [Vat. III, 87])</p>
<p>[32] Praeterea, signum distributum non distribuit terminum aequivocum pro suis significatis, quia terminus aequivocus non habet conceptum unum qui sit divisibilis vel distribuibilis in plures, set signum distributum additum enti distribuit ipsum ens pro omnibus suppositis. Sequitur enim omne ens ergo substantia, ergo accidens, ergo ens non est aequivocum.</p>		
<p>[33] Praeterea, unius potentie est unum primum obiectum, set primum obiectum intellectus est ens, ut ens commune omnibus. Ergo ens sit commune est aliquod unum. Et per consequens, univocum. Maior patet quia potentia movetur ab obiecto secundum formam obiecti, et nisi habeat unam formam non movebit. Et ideo dicitur 4^o huius,²⁰⁵ quod intellectus qui non intelligit nihil intelligit. Probatio minoris quia illud est primum obiectum intellectus sub cuius ratione omnia entia intelliguntur, sicut patet de obiecto visus. Sed nec ratio substantie nec ratio accidentis, set sola ratio entis reperitur in omnibus intelligibilibus. Ergo ens esset primum obiectum intellectus.</p>	<p>Item, unius potentiae est unum primum obiectum, quia potentia movetur ab obiecto secundum formam obiecti, et nisi habeat unam formam non movebit, et «si intellectus non intelligit unum, nihil intelligit», IV huius; sed primum obiectum intellectus est ens, ut commune omnibus. Probatio: illud est primum obiectum potentiae cognitivae sub cuius ratione cognoscuntur omnia alia ab illa, sicut patet de obiecto visus; sed nec ratio substantiae nec accidentis reperitur in omnibus intelligibilibus. Dices quod Deus est primum obiectum intellectum sui; non tamen includitur in omnibus quae possunt ab ipso intelligi. Contra: si sufficeret quod proprium obiectum potentiae esset aliquod primum ad quod omnia alia attribuuntur —sicut</p>	

205. «Qui non unum intelligit, nihil intelligit» (ARISTOTELES, *Met.* IV, 1006b 10).

	diceret forte ad illam rationem—, ergo Deus esset simpliciter primum obiectum intellectus; quod improbat ²⁰⁶ (n. 35-37, p. 302-303)	
[34] Pro ista conclusione omnes rationes adducte pro prima et secunda conclusione primo quaestionis istius scripte posite in principio, et ideo pro nunc ille rationes sufficiant licet multe alie induci possent.		
[35] Ad argumenta alterius opinio, ad illud 4° <i>Metaphysice</i> quod dicitur de sano, dicendum quod Philosophus 10° <i>Metaphysice</i> concedit ordinem essentialem inter species eiudem generis. Nam ibi vult quod in quolibet genere est unum primum quod est mensura aliorum. Mensurata autem habent essentialem ordinem ad mensuram, et tamen non obstante tali attributione nullus negat conceptum generis esse <i>unum</i> , cum praedicetur <i>in quid</i> de pluribus differentibus in specie. Si enim genus non haberet <i>unum</i> conceptum alium a conceptibus specierum nullus conceptus diceretur <i>in quid</i> de pluribus, sed quilibet de se ipso. Et sic idem predicaretur de eodem et non genus de specie.		Ad aliud, quod dicitur de IV <i>Metaphysicae</i> , respondeo quod Philosophus X <i>Metaphysicae</i> concedit ordinem essentialem esse inter species eiusdem generis, quia ibi vult quod in genere est unum primum quod est mensura aliorum. Mensurata autem habent essentialem ordinem ad mensuram, et tamen, non obstante tali attributione, concederet quilibet <i>unum</i> esse conceptum generis, alias genus non praedicaretur <i>in quid</i> de pluribus differentibus specie. Si enim genus non haberet <i>unum</i> conceptum, alium a conceptibus specierum, nullus conceptus diceretur de pluribus <i>in quid</i> , sed tantum quilibet de se ipso, et tunc nihil praedicaretur ut genus de specie, sed ut idem de eodem. (d. 3, n. 162 [Vat. III, 100])
[36] Confirmatur, quia Philosophus 7° <i>Physicorum</i> , ut iam per allegatum est dicit quod «in genere latent aequivocationes» propter quas non potest esse comparatio secundum genus. Non tamen est ibi aequivocatio in genere quantum ad logicum set quantum ad realem philosophum, eo quod non est unitas nature. Omnes igitur auctoritates quae essent de ista materia, sive in metaphysica, sive in physica, possent exponi propter diversitatem realem illorum in quibus est attributio, cum qua diversitate stat unitas conceptus		Consimiliter, Philosophus VII <i>Physicorum</i> dicit quod «in genere latent aequivocationes», propter quas non potest esse comparatio secundum genus. Non tamen est aequivocatio quantum ad logicum, qui ponit diversos conceptus, sed quantum ad realem philosophum, est aequivocatio, quia non est ibi unitas naturae. Ita igitur omnes auctoritates quae essent in metaphysica et physica, quae essent de hac materia, possent exponi, propter diversitatem realem illorum in quibus est attributio, cum qua stat tamen unitas conceptus abstrahibilis ab eis, sicut

206. Cf. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 91 (Vat. XVI, 259) i *Ord.* I, d. 3, n. 126-127 (Vat. III, 79-80).

<p>abstrahibilis ab eis, sicut patet in genere. Concedo ergo, quod accidens habet attributionem essentialem ad substantiam. Et per consequens, ens est analogum ad ea, est tamen ab hoc et ab isto potest abstrahi unus conceptus communis univocus, nam analogia realis et univocatio metaphysica realiter non repugnat in eodem conceptu.</p>		<p>patuit in exemplo. Concedo tunc quod totum quod accidens est, attributionem habet essentialem ad substantiam, et tamen ab hoc et ab illo potest conceptus communis abstrahi. (d. 3, n. 163 [Vat. III, 100-101])</p>
<p>[37] Ad aliud quae adducitur de 7^o <i>Metaphysice</i>, dicendum quod argumentum a simili non erit super pedes, pro tanto ergo est verum quod accidentia sunt entia, sicut logici dicunt non ens esse etc. Quatenus inter substantiam et accidens est analogia secundum perfectius et imperfectius, cumquo tamen stat vera univocatio conceptus, ut praedictum est unum ibidem dicit Aristotelis, quod talia non dicuntur aequivoce sed ad unum.</p>		<p>Idem etiam VII <i>Metaphysicae</i> dicit quod accidentia non sunt entia nisi quia entis, sicut logici dicunt ‘non ens esse’ et ‘non scibile esse scibile’, et sicut vas dicitur ‘salubre’. In omnibus istis exemplis non est univocatio eius quod dicitur de pluribus. (d. 3, n. 154 [Vat. III, 94]) Ad illa quae dicuntur de VII <i>Metaphysicae</i> respondeo quod littera ultimi paragraphi, de illa materia, solvit omnes auctoritates Philosophi, quae incipit ibi «Palam autem illud». Ibi enim dicit Philosophus quod quae primo et simpliciter definitio et <i>quod quid erat esse</i>, substantiarum est; et non solum, sed aliorum simpliciter est, non tamen primo. [...] Unde in illo capitulo tractat principaliter de tali ente per accidens, cuiusmodi est ‘homo albus’, quod eius non sit definitio. Ens igitur, vel quid, vel definitionem habere, et quodcumque istorum, simpliciter dicitur de accidente vel de attributis sicut et de substantia, sed non aequo primo. Et non obstante ordine, potest bene esse univocatio. (d. 3, n. 164 [Vat. III, 101])</p>
<p>[38] Ad aliud de primo <i>Physicorum</i> contra Parmenidem et Melissum, dicendum quod Philosophus dicit de multitudine suppositorum, quae non repugnat univocationi, ut praedictum est in exponendo litteram principium. Enim, contra eos, est accipere quod ens dicitur multipliciter, non aequivoce sed</p>		<p>Quod arguitur de I <i>Physicorum</i>, respondeo: ad opinionem illam Parmenidis et Melissi destruendam (principium est accipere quod ens dicitur multipliciter, non aequivoce sed multipliciter, hoc est <i>de multis</i>), inquirendum est de quo illorum intelligant, sicut si dicerent ‘omnia esse</p>

<p>multipliciter. Hoc est de multis ad inquirendum de quo eorum intelligunt, sicut si diceretur ‘omnia unum animal’, contra eos esset distinguere animalis et quaerere de quo ‘animali’ intelligitur, scilicet utrum ‘omnia essent unus homo vel unus asinus’ etc.</p>		<p>unum animal’, contra eos esset distinguere ‘animal’, et quaerere de quo illi intelligunt, aut omnia esse (unum hominem, aut unum equum). (d. 3, n. 166 [Wat. III, 103])</p>
<p>[39] Ad primam rationem nego consequentiam quod ens non est genus. Ad probationem dicendum quod procedit ab insufficienti, nam aliquid deficit enti ratione cuius non potest esse genus, scilicet quod ens de aliquibus communibus differentiis, praedicatur de illis scilicet quae sumuntur ab alia re quam sit res a quae sumitur genus, tales enim differentie sicut forte est rationale includunt ens quidditative. Hoc autem est contra rationem generis praedicari, scilicet de differentia.</p>		
<p>[40] Ad confirmationem de illis 5 universalibus positus a Porphyrio, dicendum est quod Porphyrius ordinat librum suum ad <i>Praedicamenta</i> Aristotelis, sicut ipsemet promittit in prohemio.²⁰⁷ Loquitur igitur de illis universalibus quae aliquo modo inveniuntur in ordine predicamentali, sed praeter illa est aliquod universale, quod est transcendens quod non pertinet ad aliquod praedicamentum. Ens igitur est universale transcendens praedicatum <i>in quid</i>, nec tamen est genus, nec species, nec differentia, nec proprium, nec accidens.</p>	<p>Ad hoc respondeo: Porphyrius ordinat librum suum ad <i>Praedicamenta</i> Aristotelis, sicut dicit in proemio; loquitur ergo de illis universalibus quae aliquo modo inveniuntur in ordine praedicamentali. Praeter autem illud potest poni universale transcendens quod ad nullum praedicamentum pertinet, et duo universalia transcendentia: unum quod dicitur <i>in quid</i>, ens scilicet; aliud <i>in quale</i>, ut unum, etc. (n. 51, p. 308)</p>	
<p>[41] Ad aliud concedo, quod ens descendit in decem genera per alia contrahentia quae proprie non sunt differentie, tamen cum quaeritur aut includunt aut non. Dico quod non includunt formaliter, sicut nec</p>	<p>Ad istud argumentum sunt quattuor responsiones. Prima concedit argumentum quod ens non est commune generi et differentiae. Secunda: quod est commune per identitatem, sed non quod</p>	<p>Et ad videndum quomodo hoc verum sit cum tamen praedictum sit quod ens non praedicatur <i>per se primo modo</i> de differentiis ultimis; distinguo de differentiis, quod aliqua potest sumi a</p>

207. «Cum sit necessarium, Chrisaorie, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam nosse quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid accidens [...] compendiosam tibi traditionem faciens tentabo breviter velut introductionis modo ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi» (PORPHYRIUS, *In Cat.*, Proem., p. 3-9).

<p>passiones entis nec ultime differentie, ut inferius ostendam. Et cum non sunt nihil, cum igitur arguitur quod non sunt entia dicendum quod non sunt entia formaliter. Tamen sunt entia realiter et essentialiter, quod autem illud quod non est ens formaliter dummodo sit ens realiter sit de intellectu entis nullum est inconueniens, sicut 'rationale' quod non est 'animal' formaliter, est de intellectu hominis qui est vere animal.</p>	<p>formaliter claudatur in conceptu utriusque, sicut est commune uni et bono. (n. 58, p. 310)</p>	<p>parte essentiali ultima, quae est res alia et natura alia ab illo a quo sumitur conceptus generis, sicut si ponatur pluralitas formarum, et genus dicatur sumi a parte essentiali priori et differentia specifica a forma ultima. Tunc sicut ens dicitur <i>in quid</i> de illa parte essentiali a qua sumitur differentia talis specifica, ita dicitur <i>in quid</i> de tali differentia in abstracto, ita quod sicut haec est <i>in quid</i> 'anima intellectiva est ens', accipiendo eundem conceptum entis secundum quem dicitur de homine vel de albedine, ita haec est <i>in quid</i> 'rationalitas est ens', si 'rationalitas' sit talis differentia. (d. 3, n. 159 [Vat. III, 97])</p>
<p>[42] Ad aliud autem intelligit «de extremis contradictionis totaliter», hic est praecise ista sunt extrema contradictionis. Et tunc minor est falsa, quia Deus vel substantia non est praecise, hic quod est 'non ab alio' accipiendo proportione; nam ista negatio dicitur etiam de chimera, sicut nec creatura est praecise, ista negatio 'non necesse esse', quia hic convenit chimere. Sed tam Deus quam creatura, tam substantia quam accidens et aliquid cui contra alterum extremum contradictionis. Si ergo sic accipias maiorem, quod quocumque conveniunt extrema contradictionis «ipsa non univocatur in alia quam». Ista maior est falsam, nam omnia dividenda per se aliquod commune sunt taliam quod de ipsis dicuntur extrema contradictionis. Et tamen univocantur in ipso diviso communi.</p>		<p>Ad argumenta opinionis oppositae. Ad primum. Aut intelligit in minore quod «illa sunt sub extremis contradictionis totaliter», hoc est, quod praecise sunt illa extrema contradictionis, et sic illa minor est falsa; Deus enim non est praecise hoc 'non ab alio', quia ista negatio dicitur de chimaera, nec creatura est praecise ista negatio 'non necesse esse', quia hoc convenit chimaerae, sed tam Deus quam creatura est aliquid cui convenit alterum extremum contradictionis. Accipe tunc maiorem quod quaecumque sunt talia quibus conveniunt extrema contradictionis «ipsa non univocantur in aliquo»: ista maior est falsa, nam omnia per se dividenda aliquod commune sunt talia quod de ipsis dicuntur extrema contradictionis, et tamen univocantur in ipso diviso. Ita in proposito: possunt ista secundum se tota recipere praedicationem contradictionis, et tamen possunt habere aliquid abstractum vel substratum illis extremis illius contradictionis quod est commune ambobus. (d. 8, n. 80 [Vat. IV, 189-190])</p>
<p>[43] Similiter in proposito Deus et creatura, substantia et accidens, possunt</p>		

<p>recipere probationem contradictionis et tamen habent aliquid abstractum ab illis extremis contradictionis, ratione cuius possunt habere aliquid commune.</p>		
<p>[44] Ad aliquod dictum fuit in prima conclusione principali huius scripti de Deo et creatura, quod licet fuit primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt, non tamen sunt prima diversa in conceptu reali. Quomodo autem posset esse convenientia in conceptu communi sicut convenientia in re vel realitate dictum fuit ibi. Quod autem dicitur quod negativa in quae negatur unum generalissimum de alio non esset immediata. Nego consequentiam.</p>		<p>Ad tertium patebit in tertio articulo «quia Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus»; sunt tamen primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt, —et quomodo possit esse conceptus communis sine convenientia in re vel realitate, in sequentibus dicitur. (d. 8, n. 82 [Vat. IV, 190])</p>
<p>[45] Ad probationem cum dicitur quod extrema essent in aliquo toto. Dico quod non sunt in aliquo toto quod possit esse medium in alia figura sillogistica removendo unum ab alio, cum de utroque affirmative praedicetur ipsum ens. Patet cuilibet scienti artem sillogizandi.</p>	<p>Responsio: non sunt in aliquo toto quod potest esse medium removendi unum ab alio, sicut nec duo individua. (n. 67, p. 314)</p>	
<p>[46] Ad ultimum de attributione, dico quod attributio sola non ponit unitatem univocationis, quia unitas attributionis minor est unitate univocationis. Minor autem unitas non arguat maiorem, tamen maior unitas potest stare cum maiori. Sicut quae sunt unum genere sunt unum specie, licet unitas generis sit minor quam unitas speciei. Similiter in proposito dico quod licet unitas attributionis non arguat unitatem univocationis, tamen cum unitate attributionis stat unitas univocationis, licet una non sit alia formaliter. Exemplum eiusdem species generis habent essentialem ordinem et attributionem ad primum in illo genere, ex 10^o <i>Metaphysice</i>, et tamen cum hic stat unitas univocationis ipsius conceptus generis respectu speciei. Similiter in proposito in ratione entis in quae est</p>		<p>Ad aliud, de attributione, dico quod attributio sola non ponit unitatem, quia unitas attributionis minor est unitate univocationis, et minor non concludit maiorem; tamen minor unitas potest stare cum maiore unitate, sicut aliqua quae sunt unum genere, sunt unum specie, licet unitas generis sit minor quam unitas speciei. Ita hic, concedo quod unitas attributionis non ponit unitatem univocationis, et tamen cum ista unitate attributionis stat unitas univocationis, licet haec formaliter non sit illa exemplum: species eiusdem generis habent essentialem attributionem ad primum illius generis (<i>X Metaphysicae</i>), et tamen cum hoc stat unitas univocationis rationis generis in ipsis speciebus. Ita, et multo magis, oportet esse in proposito, quod in ratione entis, in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem</p>

attributionis unitas ipsa attributa habent unitatem univocationis.		univocationis, quia numquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno conveniant. (d. 8, n. 83 [Vat. IV, 190-191])
<p>[47] Ad argumentum in oppositum de Porphyrio, dicitur uno modo quod ipse allegat alium dicendo «si quis omnia entia aequivoce <i>in quid</i> etc». Ita quod non videtur loqui secundum propriam opinio. Aliter dicitur quod verum est acciipiendo aequivocum sicut accipitur apud physicum realem, sicut etiam genus realiter dicitur esse aequivocum; de tale ‘aequivocatione’ loquitur Porphyrius. Contra ipse fuit locutus ibi et logica videtur fuisse locutus.</p> <p>[48] Respondeo, multa dicuntur in logica non logice, sicut 2^o <i>Metaphysice</i>²⁰⁸ dicitur quod in creatu moto est materia et cum hic considerare pertinet ad physicum magis quam ad metaphysicum.²⁰⁹</p>	<p>Contra. Porphyrius: «Si quis omnia entia vocet, aequivoce nuncupabit, non univoce». Confirmatur, quia nihil unum praedicatur de omnibus propter infinitatem rerum.</p> <p>Responsio: sicut ‘aequivocatio’ dicitur apud realem philosophum, magis adhuc quam in genere de cuius aequivocationes dicitur VII <i>Physicorum</i>.</p> <p>Contra: logicus fuit. Responsio: multa dicuntur in logica non logice, sicut in II huius: «in omni re mota est materia». Hoc pertinet ad physicam, non ad metaphysicam.</p> <p>(n. 17-19, p. 298-299)</p>	

La tasca d’Antoni Andreu és ben clara: els filòsof va compondre un text a partir de diversos arguments de les *QqMet* i de l’*Ordinatio-Quodlibet* de Duns Escot —a vegades citats literalment—, però els va inserir en una forma estructural totalment nova i llunyana de la complexitat expositiva del seu mestre. Aquesta estructura nova responia, també, a un nou projecte filosòfic, que ens proposem exposar en el capítol següent.

Malgrat la proximitat textual amb les *QqMet*, les *Quaestiones* es presenten al lector com una composició personal i independent, que probablement fou pensada per substituir l’obra homònima del Doctor Subtil. De fet, tant les intervencions d’Andreu a les *QqMet* (1) com la recuperació de fragments d’altres obres del mestre (2) i l’addició de passatges propis (3), indiquen que el filòsof català estava fermament decidit a construir un comentari totalment nou a la *Metafísica*. En aquesta obra de nova creació, parcialment composta per passatges de diverses obres del Doctor Subtil, Andreu utilitza els arguments de Duns Escot de manera metòdica i segons li convé, és a dir, per provar i explicar els seus propis posicionaments. En ella, també s’ometen les ambigüitats, restriccions i obstacles, així com les fases de demostració de les conclusions que

208. «Sed materiam in moto intelligere est necesse» (ARISTOTELES, *Met.* II, 994b 26-27).

209. «Ad dictum aut Porphyrii dicendum quod licet locutus fuerit logice, multa tamen dicit non logice, specialiter illud quod pertinet ad praedicamenta» (DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 12 [Vivès III, 618a]). Cf. *Ord.* I, d. 3, n. 165 (Vat. III, 102-103).

trobem en el corpus de Duns Escot. Per aquest motiu, s'afirma que les *Quaestiones* —juntament amb l'*Expositio*— són, probablement, el comentari a la *Metafísica* que hauria escrit Duns Escot si hagués tingut temps de revisar-la i preparar-ne una edició definitiva, que inclogués les tesis que formulà en les seves obres de maduresa.²¹⁰

D'altra banda, la reelaboració textual que efectua sobre el text de les *QqMet* i la reintegració de fragments d'altres obres demostren que el filòsof català tenia una concepció pròpia de la doctrina escotista i que, de retruc, proposava una interpretació pròpia de la *Metafísica* d'Aristòtil. Dit d'una altra manera, les *Quaestiones*, a més de ser una presentació parcial i sense matisos del pensament de Duns Escot, són una exposició de l'escotisme d'Andreu o del conjunt de tesis que ell considerava pròpies i essencials per a una metafísica escotista. I és que la gran majoria de *quaestiones* d'Andreu, a pesar d'estar, com hem vist, nominalment presents en les *QqMet* i de contenir passatges de l'*Ordinatio*, s'adapten completament als criteris filosòfics d'Antoni Andreu —que van més enllà de qüestions merament metodològiques. Aquesta independència de les *Quaestiones* és tal que, amb els mateixos arguments emprats per Duns Escot, Andreu, en moltes ocasions, dedueix i proposa una aproximació diversa al mateix subjecte. És a dir, tot i emprar el mateix material textual que el seu mestre, Andreu arriba, en alguns casos, a conclusions subtilment diferents.

Amb tot, observem que, per mitjà de determinades operacions textuais, Andreu adaptà la doctrina escotista de maduresa al context i al gènere exegetíc més utilitzat entre els cercles escolàstics del seu moment (sc. les *quaestiones*). Aquesta adaptació ajudà a accedir i digerir el corpus de Duns Escot, i a augmentar-ne així la intel·ligibilitat. Les *Quaestiones*, de fet, proposen una interpretació molt didàctica i comprensible de la *Metafísica* aristotèlica, la qual, tot i contenir la doctrina escotista en la seva extensió i complexitat, fou totalment assequible per als seus estudiants —tal com prova el seu èxit acadèmic al llarg dels segles XIV i XV. L'exposició de les *Quaestiones*, igual que la resta de les obres d'Antoni Andreu i al contrari que algunes obres de Duns Escot, és clara i senzilla, la seva lectura és fàcil i doctrinalment no presenta cap confusió. Precisament aquest caràcter simplificador i estandarditzador d'Andreu, juntament amb la riquesa i l'elaboració de la seva argumentació, foren els trets que en ressaltaren els seus editors moderns (sc. Maurice O'Fihely i Hugh MacCaughwell). Igualment, considerem que aquestes particularitats formals de les *Quaestiones* foren un motiu determinant perquè arribessin a constituir un canal de difusió del pensament de Duns Escot i el fonament textual de la metafísica escotista.

210. En aquests sentit, els darrers editors de les *QqMet* afirmen el següent: «It soon becomes obvious that Antonius had a flair for clarity and organization which is often lacking in the text tradition of Scotus's *Metaphysics* as we have inherited it. Sometimes, doubtless, Antonius is clearer and more apodictic than Scotus may have wanted to be. Consequently, while Antonius may frequently quote verbatim passages from Scotus, he does not always do so *sine glossa*» (DUNS SCOTUS, *QqMet.*, Introduction [OPh III, xxxix]). Probablement per aquesta claredat expositiva, els editors de les *QqMet* empenen, en diverses ocasions amb una nota a peu de pàgina, el text d'Antoni Andreu per explicar alguna afirmació del seu mestre.

A continuació, per tal de conèixer amb exactitud la relació que mantenen les *Quaestiones* amb les *QqMet* de Duns Escot, exposem de manera esquemàtica l'estructura interna de l'obra d'Andreu i la seva correspondència amb l'obra homònima del mestre escocès.²¹¹ Per fer-ho, indicarem el nombre variable de *quaestiones* que presenta cada llibre —un aspecte certament problemàtic— i la seva correspondència o no amb les *quaestiones* de l'obra del Doctor Subtil. En el cas que una *quaestio* no mantingui cap correspondència amb les *QqMet*, indicarem en una nota a peu de pàgina els passatges de l'*Ordinatio* i del *Quodlibet* que la configuren. Aquesta anàlisi de comparació és fonamental per estudiar en detall el text i destriar-ne, si escau, els trets que li són propis.

En línies generals, observem que totes dues obres segueixen la mateixa estructura formal i ordre intern, això és, divisió de l'obra en llibres —dotze en el cas de les *Quaestiones* i nou en el de les *QqMet*. Igualment, cada *quaestio* segueix la mateixa estructura formal, a saber: plantejament de la pregunta o títol de la *quaestio*, «videtur quod sic/non», objeccions al posicionament propi («contra» o «contra Aristoteles hic in littera») i opinions favorables d'autors predecessors («ad quaestionem...»), resposta definitiva o *solutio quaestionis* («respondeo»), i resposta a cada una de les objeccions plantejades anteriorment en forma de *conclusiones* («ad argumenta principalia» o «ad primum argumentum dicendum»). La resposta està dividida en diversos articles («quantum ad primum», «quantum ad secundum», etc.), i aquests articles, al seu torn, en subarticles («de primo», «de secundo», etc.). Tanmateix, les *Quaestiones* d'Andreu presenten una distribució més clara i transparent de cada una d'aquestes parts. Les *Quaestiones* d'Andreu, d'altra banda, són més nombroses —sobretot pel que fa als primers set llibres— respecte del nombre de *quaestiones* que presenten les *QqMet* del seu mestre.

El *proemium* de les *Quaestiones* d'Andreu s'introdueix amb la referència bíblica següent: «*Gyrum caeli circuiui sola*, Eccl. 24.»; i continua així: «*Secundum doctrinam Aristotelis et communiter eum sequentium scientia metaphysicae quae theologia philosophorum et sapientia nominatur versatur circa totum ens*»; i acaba amb «*Quomodo sedet sola civitas plena populo etc. Certe sedet ut regina omnium scientiarum*».²¹² Observem que, per tant, el pròleg amb el qual

211. Per a aquesta anàlisi seguim, fonamentalment, la descripció del manuscrit [40] Oxford, Oriel College, LXV (cf. Apèndix 2) i l'edició moderna de les *Quaestiones* (Leipzig, prèvia a l'any 1494). Ara bé, per a l'estudi de les variacions, també hem considerat l'edició parcial de les *Quaestiones* de Sebastián García-Navarro (cf. GARCÍA-NAVARRO, S. [1973, II-III]), per la qual va emprar les versions dels manuscrits [27] Madrid, Biblioteca Nacional, 4233; [50] San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca g.III.25, i [52] Torí, E.III.3, tots ells del segle XIV. Tanmateix, cal advertir que García-Navarro cometé el greu error de confondre les *Quaestiones* d'Antoni Andreu amb les *QqMet* de Duns Escot editades per Wadding-Vivès en les seves edicions respectives de les *Opera omnia*. Sebastián García-Navarro, posteriorment, va resumir el contingut bibliogràfic i crític de la seva tesi (cf. GARCÍA-NAVARRO, S. [1996]).

212. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones*, Proem., f. 2ra-2rb. Aquest pròleg apareix en la gran majoria de manuscrits de les *Quaestiones* dels quals tenim notícia. Tanmateix, un nombre significatiu de manuscrits comencen presentant directament el primer llibre de l'obra: «*Quia secundum doctrinam Aristotelis I°*

s'inicien les *Quaestiones* és el mateix que el text amb el qual es presenta l'*Expositio*.²¹³ Paral·lelament, el pròleg de les *QqMet* de Duns Escot comença amb les paraules següents: «Omnes homines natura scire desiderant. In principio Metaphysicae, quam prae manibus habemus, praemittit Philosophus hanc prepositionem...».

El primer llibre de les *Quaestiones* consta de dotze *quaestiones*, encara que alguns manuscrits només en presenten onze.²¹⁴ Aquesta diferència s'explica perquè la majoria de manuscrits i edicions divideixen la segona *quaestio* en dos, i anuncien la tercera *quaestio* així: «Utrum inter omnes sensus visus faciat nos magis scire».²¹⁵ Aquesta tercera *quaestio* és un paràgraf-*notandum* de l'*Expositio* que ha estat, per tant, doblement transmès per la tradició manuscrita del comentari a la *Metafísica* d'Antoni Andreu. D'altra banda, en la taula següent podem observar que el primer llibre de les *Quaestiones* presenta una correspondència notable amb el primer llibre de les *QqMet*, excepte a partir de la novena *quaestio*:

TAULA 7: Correspondència de les *Quaestiones* I d'Antoni Andreu amb les *QqMet* I de Duns Escot

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> I	DUNS SCOTUS, <i>QqMet</i> . I
q. 1 «Utrum ens simpliciter sumptum, quod est commune Deo et creature, sit subiectum scientiae metaphysicae primum primitate adaequationis»	q. 1 «Utrum proprium subiectum metaphysicae sit ens in quantum ens vel Deus et intelligentiae» + <i>QqMet</i> VI, q. 4 «Utrum metaphysica sit de ente»
q. 2 «Utrum dicta prima propositio sit vera: 'Omnes homines natura scire desiderant'»	q. 2 «Utrum haec sit vera: 'Omnes homines naturaliter scire desiderant'»

Posteriorum, notitia subiecti praesupponitur toti scientiae, nam de subiecto oportet praesupponere *quid est et quia est*; idcirco, ad expositionem libri *Metaphysicae* manum extendens, confidens de Domini bonitate, de subiecto metaphysicae scientiae unam huiusmodi profero quaestionem» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones*, Proem., f. 2rb). Entre aquests manuscrits trobem [1] Ais de Provença, 1433; [2] Assís, 688; [6] Bolonya, Bib. Univ., 159; [27] Madrid, 4233; [45-47] els tres manuscrits de la Knihovna pražské metropolitní kapituly de Praga; [50] San Lorenzo de El Escorial, g. III. 25; [51] Stuttgart, HB X 10; [52] Torí, E.III.3, i [55] Venècia, Cod. Marc. Lat. VI, n. 166. Cal indicar que l'*incipit* del manuscrit [28] Milà, Bibl. Ambrosiana, A 69 (f. 2r) és: «O Bernardine, sis mecum in bono fine. Incipit nunc *Metaphysica* Antonii Andree de ordine minorum. Gyrum celi circuivi sola, etc. Eccl. 24. Secundum doctrinam» i el manuscrit [33] Oxford, All Souls College, LXXXV (f. 185) introdueix l'obra directament amb les paraules següents: «Antonii in Aristotelis *Metaphysicorum* libros duodecim commentarii, cum tabula capitum posthabita».

Per acabar, observem que el manuscrit [40] d'Oriel College és acèfal i, per tant, comença directament enmig del text del primer llibre de l'*Scriptum*: «...ex aliquo medio naturali» (cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 3va, lín. 45). Ara bé, els catàlegs indiquen que l'*incipit* original era «Antonii Andree, ordinis minorum de Arragonia commentarius in Aristotelis *Metaphysicorum* libros XII, cum prefatione».

213. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio*, Proemium (Vivès V, 440-441).

214. Cf. Ms. [27] Madrid, 4233 i [50] San Lorenzo de El Escorial, g.III.25.

215. Alguns manuscrits que divideixen la segona *quaestio* són [5] Bolonya, Bibl. Com. Dell'Archiginnasio, A 962; [10-11] Cambridge, Gonville & Caius, 368 i 369; [12] Cambridge, Library of Peterhouse, 239; [20] Edimburg, 124; [22] Florència, J.V.17; [33] Oxford, All Souls, LXXXV; [34] Oxford, Balliol College, XCIII; [39] Oxford, Oriel College, XXVI; [38] Oxford, New College CCXXXIX; [40] Oxford, Oriel College, LXV; [43] Pàdua, Pont. Bibl. Antoniana, 377, i [52-53] Torí, E.III3 i H.III.39.

q. 3 «Utrum inter omnes sensus visus faciat nos magis scire» ²¹⁶	
q. 4 «Utrum prudentia sit in brutis»	q. 3 «Utrum prudentia sit in brutis»
q. 5 «Utrum ex experimentis generetur ars»	q. 4 «Utrum ex experimentis generetur ars»
q. 6 «Utrum verum sit quod expertus non habens artem certius operetur artifice inexperto»	q. 5 «Utrum expertus solum, non habens artem, certus operetur quam artifex inexpertus»
q. 7 «Utrum omnes actus et generationes sint circa singularia»	q. 6 «Utrum actus sint circa singularia» (<i>QqMet</i> I, n. 1-48 [OPh III, 133-147])
q. 8 «Utrum obiectum per se sensus sit aliquid sub ratione singularitatis ita, quod singularitas sit ratio formalis obiectiva sensus»	q. 6 «Utrum actus sint circa singularia» (<i>QqMet</i> I, n. 49-63 [OPh III, 147-151])
q. 9 «Utrum ad metaphysicum in quantum talis per se pertinet cognoscere omnes quidditates rerum in particulari»	q. 9 «Utrum ad metaphysicum, in quantum tale, per se pertinet cognoscere omnes quidditates in particulari»
q. 10 «Utrum magis universalia sint difficiliora ad cognoscendum»	q. 10 «Utrum universaliora sint nobis difficiliora ad cognoscendum»
q. 11 «Utrum metaphysica sit scientia practica vel speculativa»	q. 7 «Utrum metaphysica sit practica»
q. 12 «Utrum speculativa scientia sit nobilior practica»	q. 8 «Utrum speculativa sit nobilior practica»

El segon llibre de les *Quaestiones* consta de cinc *quaestiones*, encara que alguns manuscrits no distingeixen la segona *quaestio* de la tercera.²¹⁷

TAULA 8: Correspondència de les *Quaestiones* II d'Antoni Andreu amb les *QqMet* II de Duns Escot

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> II	DUNS SCOTUS, <i>QqMet</i> . II
q. 1 «Utrum principia complexa, sicut 'de quolibet affirmatio et cetera' et 'omne totum est maius sua parte et cetera', sint nobis naturaliter cognita»	q. 1 «Utrum prima principia complexa sint nobis naturaliter nova»
q. 2 «Utrum difficultas cognoscendi res sit ex parte intellectus nostri cognoscentis vel ex parte rerum cognoscibilium»	q. 2 «Utrum difficultas cognoscendi sit ex parte intellectus vel ex parte rerum cognoscibilium»
q. 3 «Utrum substantiae immateriales possint cognosci secundum suas quidditates ab intellectu viatoris»	q. 3 «Utrum substantiae immateriales possint intelligi a nobis pro statu isto»
q. 4 «Utrum sit ponere statum in omni genere causarum»	q. 4 «Utrum necesse sit ponere statum in omni genere causarum» (només parcialment)

216. També identifiquem aquesta *quaestio* a ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 3-5 (Vivès V, 444a, lín. 38-446a, lín. 33).

217. Cf. Ms. [5] Bolonya, Bibl. Com. Dell'Archiginnasio, A 962; [10] Cambridge, Gonville & Caius, 368; [22] Florència, J.V.17; [34] Oxford, Balliol College, XCIII, i [39] Oxford, Oriel College, XXVI.

	q. 5 «Utrum sit procedere in infinitum in effectibus ita quod actualis infinitas sit» q. 6 «Utrum infinitum possit cognosci a nobis» (<i>QqMet</i> II, nn- 61-101 [OPh III, 255-264])
q. 5 «Utrum infinitum possit cognosci a nobis»	q. 6 «Utrum infinitum possit cognosci a nobis» (<i>QqMet</i> II, n. 1-60 i 129-162 [OPh III, 242-255 i 273-284])

El tercer llibre consta de tres *quaestiones*, divisió en la qual coincideixen la majoria de manuscrits i edicions consultades.

TAULA 9: Correspondència de les *Quaestiones* III d'Antoni Andreu amb les *QqMet* III de Duns Escot

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> III	DUNS SCOTUS, <i>QqMet</i> . III
q. 1 «Utrum in immobilibus est causa efficiens et finalis»	q. u. «Utrum genus praedicetur per se de differentia»
q. 2 «Utrum genus praedicetur de differentia per se»	
q. 3 «Utrum idem nunc vel instans sit in toto tempore»	

A continuació, el llibre IV consta de sis *quaestiones*, nombre sobre el qual coincideixen la gran majoria de manuscrits i edicions.

TAULA 10: Correspondència de les *Quaestiones* IV d'Antoni Andreu amb les *QqMet* IV de Duns Escot

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> IV	DUNS SCOTUS, <i>QqMet</i> . IV
q. 1 «Utrum ens de omnibus entibus univoce praedicetur»	q. 1 « <i>Utrum ens dicatur univoce de omnibus</i> »
q. 2 «Utrum negatio habeat distinctam formalitatem ab affirmatione cui opponitur»	—
q. 3 «Utrum unum et ens significant eandem naturam»	q. 2 «Utrum ens et unum significant eandem naturam»
q. 4 «Utrum istud principium 'impossibile est idem simul esse et non esse' sit firmissimum et notissimum»	q. 3 «Utrum hoc principium 'impossibile est idem simul esse et non esse' sit firmissimum»
q. 5 «Utrum hoc principium 'impossibile est idem simul esse et non esse' simpliciter sit primum» ²¹⁸	—
q. 6 «Utrum inter contradictoria sit dare medium»	q. 4 «Utrum inter contradictoria sit medium»
—	q. 5 «Utrum pars possit supponere pro toto cuius pars est»

218. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 2, n. 15 i 38 (Vat. III, 131 i 147).

El cinquè llibre consta de disset *quaestiones*, però es tracta del llibre que presenta més variacions entre els manuscrits. Les variacions principals són, d'una banda, la divisió o no de les *quaestiones* 3 i 4 en dues, distinció que estableix dues *quaestiones* més —sc. «Utrum causa in potentia sit simul cum effectu in potentia»²¹⁹ i «Utrum materia quae est altera pars compositi sit causa individuationis»²²⁰ i, de l'altra, la fusió de les *quaestiones* 9 i 10 en una de sola.²²¹

TAULA 11: Correspondència de les *Quaestiones* V d'Antoni Andreu amb les *QqMet* V de Duns Escot

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> V	DUNS SCOTUS, <i>QqMet</i> . V
q. 1 «Utrum eiusdem effectus sint plures per se causae» ²²²	—
q. 2 «Utrum finis sit principium»	q. 1 «Utrum finis sit principium et causa»
q. 3 «Utrum causa particularis et in actu simul sit et non sit cum effectu particulari»	q. 2 «Utrum oporteat causam et effectum simul esse»
q. 4 «Utrum necessaria habeant causam sui esse»	q. 3 «Utrum necessaria habeant causam sui esse»
q. 5 «Utrum materia quae est altera pars compositi sit causa individuationis» ²²³	—
q. 6 «Utrum secunda divisio unius quae dicitur logica quae tangitur in littera sit conveniens»	q. 4 «Utrum divisio unius in unum genere, specie, numero et proportione sit conveniens»
q. 7 «Utrum ens distinguatur in decem praedicamenta secundum diversos modos praedicandi»	q. 6 «Utrum praedicamenta distinguantur essentialiter»
q. 8 «Utrum possibile sit duo accidentia differentia tantum numero esse in eodem subiecto»	q. 7 «Utrum possibile sit aliqua accidentia, differentia tantum numero, esse in eodem subiecto»
q. 9 «Utrum haec sit ratio communis et proprie assignata de priori, scilicet prius est quod est principio propinquius»	q. 8 «Utrum haec sit ratio communis prioris: prius est quod principio est propinquius»
q. 10 «Utrum propria ratio quantitatis secundum quod est generalissimum sit divisibilitas»	q. 9 «Utrum propria ratio quantitatis sit divisibilitas vel ratio mensurae»

219. Cf. Ms. [12] Cambridge, Library of Peterhouse, 239; [33] Oxford, All Souls College, LXXXV; [50] San Lorenzo de El Escorial, g.III.25, i [55] Venècia, Cod. Marc. Lat. VI, n. 166.

220. Cf. Ms. [5] Bolonya, Bibl. Com. Dell'Archiginnasio, A 962; [6] Bolonya, Bibl. Univ., 159; [9-11] Cambridge, Gonville & Caius, 335, 368 i 369; [12] Cambridge, Library of Peterhouse, 239; [33] Oxford, All Souls College, LXXXV; [50] San Lorenzo de El Escorial, g.III.25, i [55] Venècia, Cod. Marc. Lat. VI, n. 166.

221. Cf. Ms. [6] Bolonya, Bibl. Univ., 159; [10] Cambridge, Gonville & Caius, 368; [53] Torí, H.III.39, i [34] Oxford, Balliol College, XCIII. Per les múltiples variacions entre els manuscrits en aquest llibre, cf. GARCÍA-NAVARRO, S. (1973, III: 77-98).

222. Cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 8, n. 4 (Wadding XXV, 343a) i q. 15, n. 19 (Wadding XXV, 142b); *Ord.* I, d. 3, n. 495 i 503 (Wat. III, 293 i 298) i *Ord.* III, d. 1, n. 5 (Vivès XIV, 65b).

223. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* VII, q. 13 (OPH IV, 215-280); *Quodl.*, q. 2, n. 20 (Wadding XXV, 90a-91b) i q. 9, n. 11 (Vivès XXV, 385b); *Ord.* II, d. 3, n. 182, 201 i 207 (Wat. VII, 480 i 492-493) i *Ord.* III, d. 22, n. 8 i 15 (Vivès XIV, 758a i 765a). Tot i que ho fan la majoria, cal indicar que no tots els manuscrits distingeixen aquesta *quaestio*, la qual integren en la *quaestio* anterior: cf. Ms. [27] Madrid, 4233; [50] San Lorenzo de El Escorial, g.III.25, i [52] Torí, E.III.3.

q. 11 «Utrum tempus sit idem cum motu realiter» ²²⁴	q. 10 «Utrum quantitas, qua motus est quantus, formaliter sit tempus»
q. 12 «Utrum Philosophus convenienter assignet et sufficienter tres modos relativorum»	q. 12 «Utrum Philosophus convenienter ponat tres modos relativorum» (<i>QqMet</i> V, n. 22-27 [OPh III, 619-621])
q. 13 «Utrum primus modus relativorum fuerit bene assignatus» ²²⁵	q. 12 «Utrum Philosophus convenienter ponat tres modos relativorum»
q. 14 «Utrum secundus modus relativorum sit bene assignatus» ²²⁶	
q. 15 «Utrum tertius modus sit bene assignatus» ²²⁷	q. 13 «Utrum tertius modus relativorum distinguatur a secundo»
q. 16 «Utrum tertius modus distinguitur a duobus primis»	q. 14 «Utrum idem referatur ad duo per se» (<i>QqMet</i> V, n. 17-32 [OPh III, 618-622])
q. 17 «Utrum idem referatur ad duo vel ad plura»	q. 14 «Utrum idem referatur ad duo per se»
—	q. 5 «Utrum ens secundum se communiter dividatur in decem genera generalissima»
—	q. 11 «Utrum relatio sit res cui convenit modus essendi in aliud»

El llibre VI està format per sis *quaestiones*. Cal indicar que alguns manuscrits uneixen les *quaestiones* 2 i 3 en una de sola.²²⁸

TAULA 12: Correspondència de les *Quaestiones* VI d'Antoni Andreu amb les *QqMet* VI de Duns Escot

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> VI	DUNS SCOTUS, <i>QqMet</i> . VI
q. 1 «Utrum scientia sortiatur suum esse practicum ex ordine ad finem quae est praxis vel ex obiecto» ²²⁹	—
q. 2 «Utrum practicum et speculativum sint differentiae essentiales scientiae in communi» ²³⁰	—
q. 3 «Utrum trimembris divisio speculativae scientiae, quae est in physicam, mathematicam et divinam, sit conveniens»	q. 1 «Utrum divisio scientiae in physicam, mathematicam et divinam sit sufficiens»
q. 4 «Utrum de ente per accidens primo modo possit esse scientia»	q. 2 «Utrum de ente per accidens possit esse scientia»
q. 5 «Utrum possit esse scientia de accidente secundo modo dicto»	q. 2 «Utrum de ente per accidens possit esse scientia»
q. 6 «Utrum ens verum debeat separari a consideratione metaphysica»	q. 3 «Utrum ens verum debeat excludi a consideratione metaphysici»
—	q. 4 «Utrum metaphysica sit de ente» ²³¹

224. Alguns manuscrits no distingeixen aquesta *quaestio* de l'anterior: cf. Ms. [6] Bolonya, Bibl. Univ., 159; [10] Cambridge, Gonville & Caius, 368; [34] Oxford, Balliol College, XCIII, i [53] Torí, H.III.39.

229. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 223-226, 236, 248-250, 252-254, 256-259, 261, 265 i 266 (Vat. I, 153-154, 161, 168-171, 173-175 i 179-181).

230 Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 238 (Vat. I, 263).

El setè llibre de les *Quaestiones* està format per divuit *quaestiones*, tot i que molts manuscrits en presenten solament catorze. Observem que, sorprenentment, les quatre *quaestiones* que exclouen aquests manuscrits també formen part del *Tractatus* d'Antoni Andreu, prèvia cronològicament a les *Quaestiones*. Aquestes quatre *quaestiones* són, seguint el ms. [40] Oxford, Oriel College, LXV, les q. 9, 11, 17 i 18.²³²

TAULA 13: Correspondència de les *Quaestiones* VII d'Antoni Andreu amb les *QqMet* VII de Duns Escot

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> VII	DUNS SCOTUS, <i>QqMet</i> . VII
q. 1 «Utrum inherentia sit de essentia accidentis»	q. 1 «Utrum inherentia sit de essentia accidentis»
q. 2 «Utrum sit verum quod substantia sit primum omnium accidentium tempore»	q. 2 «Utrum substantia sit primum omnium entium tempore»
q. 3 «Utrum substantia sit primum omnium accidentium definitione ita quod substantia cadit in definitione cuiuscumque alterius»	q. 4 «Utrum substantia sit primum omnium entium definitione»
q. 4 «Utrum substantia sit primum omnium entium cognitione»	q. 3 «Utrum substantia sit primum omnium entium cognitione»
q. 5 «Utrum forma sit prior materia et compositio et magis ens utroque»	q. 6 «Utrum forma sit prior compositio et materia»
q. 6 «Utrum materia sit ens»	q. 5 «Utrum materia sit ens»
q. 7 «Utrum quod quid est sit idem cum eo cuius est quod quid est»	q. 7 «Utrum quod quid est sit idem cum eo cuius est»
q. 8 «Utrum generata per putrefactionem sine spermate et generata per propagationem cum spermate distinguantur specie in natura» ²³³	—

227. Igualment, alguns manuscrits inclouen aquesta *quaestio* en la *quaestio* 12: cf. Ms. [10] Cambridge, Gonville & Caius, 368; [12] Cambridge, Library of Peterhouse, 239; [22] Florència, J.V.17, i [33] Oxford, All Souls, LXXXV. D'altra banda, el ms. [53] Torí, H.III.39 la inclou al marge.

228. Cf. Ms. [22] Florència, J.V.17 i [34] Oxford, Balliol College, XCIII.

229. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 223-226, 236, 248-250, 252-254, 256-259, 261, 265 i 266 (Vat. I, 153-154, 161, 168-171, 173-175 i 179-181).

230 Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 238 (Vat. I, 263).

231. Antoni Andreu reintegra els passatges d'aquesta *quaestio* —sobre el subjecte de la metafísica— en la primera *quaestio* del llibre I i en la primera *quaestio* del llibre IV.

232. Aquest fenomen genera moltes preguntes: fou el mateix Andreu que inclogué aquestes quatre *quaestiones*, formulades en una tractat sobre física natural, en el seu comentari a la *Metafísica*? O bé es tracta d'una inclusió posterior a la seva mort? És significatiu notar que el manuscrit de l'Oriel College les conté, car, per les seves característiques, pot ser un còdex proper al text primitiu de l'*Scriptum*. En aquest cas, és probable que fos el mateix Andreu qui les va incloure en les seves *Quaestiones*.

233. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 2, n. 214, 216, 327, 328, 331 i 333 (Vat. II, 256-257 i 322-326).

q. 9 «Utrum tantum compositum ex materia et forma generetur per se primo» ²³⁴	q. 8 «Utrum materia per se generetur» ²³⁵ q. 9 «Utrum forma generetur per se» ²³⁶ q. 10 «Utrum compositum generetur per se et primo in omni genere»
q. 10 «Utrum ratio Philosophi concludat contra Platonem, scilicet quod si ideae vel formae separatae sunt causae generantes, quod genitum non erit hoc aliquid»	q. 11 «Utrum ratio Philosophi contra ideas Platonis valeat»
q. 11 «Utrum in materia rerum naturalium sit aliqua pars formae generandae coagens ad compositi generationem vel aliquid quod sit transmutabile in formam» ²³⁷	q. 12 «Utrum in materia sit aliqua pars formae coagens ad generationem compositi»
q. 12 «Utrum in rebus naturalibus materia sit pars quidditatis rei specificae»	q. 16 «Utrum in rebus materialibus materia sit pars quidditatis rei»
q. 13 «Utrum singulare sit per se a nobis intelligibile»	q. 14 «Utrum singulare per se intelligatur» q. 15 «Utrum singulare sit per se intelligibile a nobis»
q. 14 «Utrum conceptus generis sit alius a conceptu speciei»	q. 19 «Utrum conceptus generis sit alius a conceptu differentiae»
q. 15 «Utrum differentia divisiva generis inferioris includat formaliter differentiam superiorem»	q. 17 «Utrum differentia divisiva generis inferioris includat differentiam divisivam primam»
q. 16 «Utrum universale sit aliquid in rebus»	q. 18 «Utrum universale sit aliquid in rebus»
q. 17 «Utrum distinctio formalis partium organicarum animalis sit propter plures formas substantiales realiter aut specificè distinctas»	q. 20 «Utrum partes organicae animalis habeant distinctas formas substantiales specie differentes»
q. 18 «Utrum compositum per se unum dicat formaliter aliquam entitatem distinctam realiter ab entitate partium» ²³⁸	—
—	q. 13 «Utrum natura lapidis de se sit haec vel per aliquid extrinsecum»

El llibre VIII està constituït per set *quaestiones*, encara que alguns manuscrits en presenten solament cinc.²³⁹ Aquesta variació s'explica perquè els manuscrits que en distingeixen set, com és el cas del [40] de l'Oriel College, incorporen dues *quaestiones* entre la primera i la segona que, de nou, pertanyen al *Tractatus* d'Andreu.²⁴⁰

TAULA 14: Correspondència de les *Quaestiones* VIII d'Antoni Andreu amb les *QqMet* VIII de Duns Escot

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> VIII	DUNS SCOTUS, <i>QqMet</i> . VIII
q. 1 «Utrum in motu alterationis oportet manere idem subiectum simpliciter sub utroque terminorum»	—
q. 2 «Utrum ad formationem corporis prolis mater active aliquid cooperetur» ²⁴¹	—

241. Cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 15, n. 10 (Wadding XXV, 142b) i *Ord.* III, d. 4, n. 3 i 17 (Vivès XIV, 183b-184a i 200b).

q. 3 «Utrum in omni generatione et corruptione simpliciter fiat resolutio usque ad materiam primam»	—
q. 4 «Utrum substantia corporis sempiterni, puta caeli, sit vere composita ex materia et forma» ²⁴²	—
q. 5 «Utrum accidens sit compositum ex partibus essentialiter distinctis»	q. 1 «Utrum accidens sit forma simplex»
q. 6 «Utrum in quidditate formarum naturalium suscipientum magis et minus sit dare gradus essentialis intrinsecos secundum quos ipsa suscipit magis et minus» ²⁴³	q. 2 «Utrum forma substantialis suscipiat magis et minus»
q. 7 «Utrum ex materia et forma constituatur per se unum»	q. 4 «Utrum ex materia et forma fiat per se unum»

El darrer llibre de les *Quaestiones* que mostra alguna lleugera correspondència amb les *QqMet*, el llibre IX, està compost per quatre *quaestiones* en la majoria dels manuscrits —encara que el novè llibre de les *QqMet* en contingui quinze.

235. ANTONIUS ANDREAE, *Tractatus*, q. 4, «Utrum materiam generari et corrumpi naturaliter includat repugnantiam terminorum».

236. ANTONIUS ANDREAE, *Tractatus*, q. 8, «Utrum productio formae substantialis naturaliter generatee mensura aliqua divisibili mensuretur».

237. Aquesta *quaestio* és una adaptació d'una *quaestio* del *Tractatus* (art. 2, q. 1), intitulada «Quaeram primo utrum productio formae naturaliter generatee praesigat aliquid in materiam activum vel quodcumque quod in ipsa naturaliter transmutetur». Alguns manuscrits no inclouen aquesta *quaestio*: [2] cf., per exemple, Assís, 668; [27] Madrid, 4233; [50] San Lorenzo de El Escorial, g.III.25, i [55] Venècia, Cod. Marc. Lat. VI, n. 166.

238. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* III, d. 2, n. 6-10 (Vivès XIV, 132-133 i 140-143). No tots els manuscrits inclouen aquesta *quaestio* ni l'anterior, les quals pertanyen també al *Tractatus*, ja que, segons l'estudi de García-Navarro, els ms. [6] Bolonya, Bibl. Univ., 159, i [53] Torí, H.III.39, les inclouen a l'inici del llibre VIII.

239. Cf. Ms. [27] Madrid, 4233; [50] San Lorenzo de El Escorial, g.III.25, i [52] Torí, E.III.3.

240. Una d'aquestes *quaestiones* és la q. 3 del ms. [40] Oxford, Oriel College, LXV, que està plantejada en el *Tractatus* amb els mateixos termes. Aquesta *quaestio* també està inclosa en els ms. [6] Bolonya, Bibl. Univ., 159; [9-11] Cambridge, Gonville & Caius, 335, 368 i 369; [12] Cambridge, Library of Peterhouse, 239; [20] Edimburg, 124; [22] Florència, J.V.17.; [28] Milà, Bibl. Ambrosiana, A 69; [33], Oxford, All Souls, LXXXV; [34] Oxford, Balliol College, XCIII; [38] Oxford, New College, CCXXXIX; [39] Oxford, Oriel College, XXVI; [43] Pàdua, Pont. Bibl. Antoniana, 377, i [53] Torí, H.III.39.

241. Cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 15, n. 10 (Wadding XXV, 142b) i *Ord.* III, d. 4, n. 3 i 17 (Vivès XIV, 183b-184a i 200b).

242. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* II, d. 14, n. 1-15 (Vivès XII, 641-643 i 647-648).

243. L'objecte d'aquesta *quaestio*, que en molts manuscrits es troba després de la segona *quaestio*, és un tema molt recurrent en el corpus d'Antoni Andreu perquè, d'alguna manera, també el tracta en el *Tractatus* i en els seus comentaris *Scriptum super librum Perihermeneias*, *Scriptum super librum Sex principiorum* i *Scriptum super librum Porphyrii*. La gran importància d'aquesta *quaestio* ens la indica ell mateix: «Ista quaestio magnum habet tractatum; supponit enim aliquas formas suscipere magis et minus; et est dubium quae forme sint tales: Utrum forma substantialis, de qua alias, et specialiter de forma substantiali dicetur forsitan aliquid in XIº libro. Tum quia de ista materia recolo me prolixius dixisse alibi in quaedam quaestione ordinaria» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VIII, q. 6, f. 75va-75vb).

TAULA 15: Correspondència de les *Quaestiones* IX d'Antoni Andreu amb les *QqMet* IX de Duns Escot

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> IX	DUNS SCOTUS, <i>QqMet</i> . IX
q. 1 «Utrum aliquid possit moveri a se ipso»	q. 14 «Utrum aliquid possit moveri a se ipso»
q. 2 «Utrum differentia quam assignat Philosophus inter potentias rationales et irrationales sit conveniens, scilicet quod illae sint oppositorum, illae vero unius oppositi tantum»	q. 15 «Utrum differentia ab Aristotele assignata inter potentias rationales et irrationales sit conveniens»
q. 3 «Utrum verum sit quod actus sit prior potentia secundum rationem»	q. 2 «Utrum actus et potentia opponantur relative»
q. 4 «Utrum actio sit in passo sicut in subiecto»	—
—	q. 1 «Utrum potentia et actus opponantur»
—	q. 3 «Utrum potentia sufficienter dividatur a Philosopho»
—	q. 4 «Utrum potentia activa bene describatur»
—	q. 5 «Utrum potentia includat essentialiter aliquem respectum»
—	q. 6 «Utrum potentia activa fundetur in omni ente»
—	q. 7 «Utrum relatio potentiae activae fundetur immediate in substantia»
—	q. 8 «Utrum aliqua qualitas primae speciei sit potentia activa»
—	q. 9 «Utrum potentia activa possit terminari ad quodlibet»
—	q. 10 «Utrum potentia passiva sit in quolibet ente»
—	q. 11 «Utrum potentia passiva possit terminari ad quodcumque ens causatum»
—	q. 12 «Utrum potentia passiva dividatur in naturalem et oboedientialem (sive supernaturalem) et violentam»
—	q. 13 «Utrum potentia passiva dividatur in de qua (sive ex qua) et in qua»

Per acabar, descrivim els llibres que no presenten cap correspondència amb les *QqMet* de Duns Escot. El desè llibre de les *Quaestiones* consta de set *quaestiones*, encara que alguns manuscrits en presentin només cinc.²⁴⁴ Aquesta variació s'explica perquè la *quaestio* 5 sol estar dividida en dues.

TAULA 16: Les *Quaestiones* X d'Antoni Andreu

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> X
q. 1 «Quae sit substantia illa una quae est prima et mensura omnium substantiarum» ²⁴⁵

244. Cf. Ms. [27] Madrid, 4233; [50] San Lorenzo de El Escorial g.III.25, i [52] Torí, E.III.3.

245. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 92 i 132-133 (Vat. IV, 197 i 219-220).

q. 2 «Utrum unum et multa opponantur ut contraria» ²⁴⁶
q. 3 «Utrum pluralitas seu divisibile sit prius indivisibili secundum rationem» ²⁴⁷
q. 4 «Utrum sit possibilis transmutatio a privatione in habitum»
q. 5 «Utrum media contrariorum sint vere composita ex extremis» ²⁴⁸
q. 6 «Utrum formalis repugnantia quae est inter formas substantiales sit repugnantia contrarietatis» ²⁴⁹
q. 7 «Utrum corruptibile et incorruptibile differant genere» ²⁵⁰

L'onzè llibre està format per una única *quaestio*, a saber: «Utrum generatio et corruptio sit mutatio successiva», encara que alguns manuscrits en presentin dues —car inclouen en el llibre XI la darrera *quaestio* del llibre X o la primera del llibre XII. De fet, en aquest sentit, observem que la distribució de les *quaestiones* entre els últims tres llibres de les *Quaestiones* (sc. X, XI i XII) presenta un nombre considerable de variacions entre els diversos manuscrits. Per solucionar la possible confusió que puguin ocasionar i mantenir una distribució estable, convé seguir les referències internes d'Andreu, que indiquen a quin llibre pertany una *quaestio* determinada.

Per acabar, observem que el llibre XII consta de cinc *quaestiones* en la majoria de testimonis, encara que alguns manuscrits no inclouen la darrera *quaestio*.²⁵¹ Observem també que l'últim llibre de les *Quaestiones* presenta un gran paralelisme textual amb passatges del primer llibre de l'*Ordinatio* i del *Quodlibet*.

TAULA 17: Les *Quaestiones* XII d'Antoni Andreu

ANTONIUS ANDREAE, <i>Quaestiones</i> XII
q. 1 «Utrum omnis productio vel inductio cuiuscumque formae sit univoca» ²⁵²
q. 2 «Utrum primum caelum moveatur immediate a primo principio» ²⁵³
q. 3 «Utrum Aristoteles posuerit omnes intelligentias virtutis infinitae et per consequens quosdam deos» ²⁵⁴
q. 4 «Utrum intellectus primi moventis intelligat aliud a se» ²⁵⁵
q. 5 «Utrum principatui et regno universi praesit tantum princeps qui est Deus» ²⁵⁶

246. Cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* X, lect. 4, n. 1992-1994, p. 475b-476a.

252. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 366 (Vat. I, 236-237).

253. Cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 7, n. 17 (Wadding XXV, 298b). Alguns manuscrits no inclouen aquesta *quaestio*: cf. Ms. [6] Bolonya, Bibl. Univ., 159; [9-11] Cambridge, Gonville & Caius, 335, 368 i 369; [12] Cambridge, Library of Peterhouse, 239; [22] Florència, J.V.17; [28] Milà, Bibl. Ambrosiana, A 69, i [53] Torí, H.III.39. Altres, en canvi, la porten com un *notandum* de la *quaestio* anterior: cf. Ms. [39] Oxford, Oriel College, XXVI; [38] Oxford, New College, CCXXXIX, i [43] Pàdua, 377.

254. Cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 7, n. 37, 38 i 42 (Wadding XXV, 312-313 i 316-319).

250. Cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* X, lect. 12, n. 2142, p. 505ab; DUNS SCOTUS, *Ord.* IV, d. 6, n. 14 (Vivès XVI, 632b).

251. Cf. Ms. [27] Madrid, Biblioteca Nacional, 4233.

252. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* Prol., n. 366 (Vat. I, 236-237).

253. Cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 7, n. 17 (Wadding XXV, 298b). Alguns manuscrits no inclouen aquesta *quaestio*: cf. Ms. [6] Bolonya, Bibl. Univ., 159; [9-11] Cambridge, Gonville & Caius, 335, 368 i 369; [12] Cambridge, Library of Peterhouse, 239; [22] Florència, J.V.17; [28] Milà, Bibl. Ambrosiana, A 69, i [53] Torí, H.III.39. Altres, en canvi, la porten com un *notandum* de la *quaestio* anterior: cf. Ms. [39] Oxford, Oriel College, XXVI; [38] Oxford, New College, CCXXXIX, i [43] Pàdua, 377.

254. Cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.*, q. 7, n. 37, 38 i 42 (Wadding XXV, 312-313 i 316-319).

255. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 2, n. 75-81, 105-107 i 109 (Vat. II, 175-177 i 187-188).

256. *IB.*, n. 157-160, 163, 165-181, 185-190 (Vat. II, 222-223, 225-236 i 239-243).

Acabem aquesta descripció, tant de les *Quaestiones* (cf. § 3.2.3) com de l'*Expositio* (§ 3.2.2), amb una taula comparativa que resumeix les seves característiques principals, les quals hem intentat detallar més amunt:

TAULA 18: L'*Scriptum super Metaphysicam Aristotelis*: l'*Expositio* i les *Quaestiones*

<i>Scriptum super Metaphysicam Aristotelis</i>	
<i>Expositio</i> <i>super XII libros Metaphysicae Aristotelis</i>	<i>Quaestiones</i> <i>super XII libros Metaphysicae Aristotelis</i>
Comentari literal a la <i>Metafísica</i> : <i>exponendo litteram; notando</i>	Comentari especulatiu a la <i>Metafísica</i> : <i>per modum quaestionum</i> , és a dir, sota la forma de qüestions disputades; <i>quaerendo</i> o <i>sententiando</i>
Dependència formal però escotització doctrinal del comentari de Tomàs d'Aquino a la <i>Metafísica</i> : revisió i correcció del text tomista a la llum de les doctrines de maduresa de Duns Escot (<i>Ordinatio</i> i <i>Quodlibet</i>)	Reelaboració integral del comentari a la <i>Metafísica</i> de Duns Escot i addicions de passatges de les obres de maduresa de Duns Escot: revisió i adaptació de les doctrines de les obres de maduresa de Duns Escot (<i>Ordinatio</i> i <i>Quodlibet</i>) i de les doctrines pròpies d'Antoni Andreu
Dubtes d'atribució: atribuïda inicialment a Duns Escot (segles XV i XVI)	No hi ha dubtes d'atribució importants
Gran proximitat al text aristotèlic, vehiculada pel comentari de Tomàs d'Aquino	Major independència respecte del text aristotèlic i major proximitat a les obres de Duns Escot
Només un manuscrit conegut (Ms. [40] Oxford, Oriel College Library, LXV) Poca difusió en la impremta renaixentista	Cinquanta-sis manuscrits coneguts Gran difusió en època moderna
Guia de lectura de la <i>Metafísica</i> en clau escotista que no problematitza ni aprofundeix excessivament en els problemes filosòfics que presenta el text	Compendi de temes interessants per establir les bases i comprendre la metafísica escotista, de manera que problematitza amb qüestions filosòficament complexes

3.3 LA FILOSOFIA D'ANTONI ANDREU²⁵⁷

Amicus Aristoteles sed magis amicus Scotus.²⁵⁸

3.3.1 El subjecte de la metafísica

a. Metafísica com a *scientia transcendens*

L'obra d'Antoni Andreu entorn la *Metafísica* d'Aristòtil, que és l'objecte textual de la nostra tesi, gira a l'entorn de tres grans eixos filosòfics, que constitueixen els tres pilars de la metafísica escotista: 1) l'ontologia o anàlisi de l'ésser en si, 2) la filosofia natural o anàlisi de l'ésser en tant que natural, i 3) l'epistemologia o anàlisi de l'ésser en tant que concebut per l'intel·lecte. En aquest últim capítol estudiarem el primer d'aquests eixos, en el qual Andreu, en l'anàlisi de la qüestió del subjecte de la metafísica i de la conceptualització de l'ésser i la seva relació amb els transcendents —especialment amb la unitat—,²⁵⁹ formula la tesi de la univocitat del concepte d'ésser. Exposades les seves característiques textuales, l'estudi d'aquesta formulació, més enllà de ser d'importància cabdal per a la metafísica escotista, és una ocasió per analitzar el comentari a la *Metafísica* d'Antoni Andreu des d'una perspectiva exclusivament doctrinal. En aquest context, de fet, la univocitat constitueix una de les moltes teories que ens han de permetre entendre quina relació manté el seu text amb els comentaris homònims de Duns Escot i de Tomàs d'Aquino.

En primer lloc, però, i per comprendre la importància de la seva tesi de la univocitat, analitzarem la proposta d'Antoni Andreu pel que fa al subjecte de la metafísica. El filòsof català, en el seu comentari a la *Metafísica*, va parar una atenció especial a la qüestió del subjecte-gènere de la metafísica que, com sabem, Duns Escot havia tractat només de manera dialèctica i introductòria en les seves *QqMet*. L'ambigüitat i incompletesa de l'obra del Doctor Subtil va empènyer Andreu a revisar i reelegant completament el comentari del mestre, tot emprant alguns dels seus arguments i definicions de maduresa.

En primer lloc observem que, a diferència de Duns Escot²⁶⁰ i seguint les directrius aristotèliques, Antoni Andreu utilitzà el terme *subiectum* per referir-se al subjecte-matèria d'una ciència. Andreu concep la noció de *subiectum* d'una manera subtilment diferent de com ho féu

257. Sobre les aportacions d'Antoni Andreu a la metafísica escotista i al seu subjecte, cf. GENSLER, M. (1996c, I), PINI, G. (1995b), DUBA, W. O. (2014: 414-440), SCAPIN, P. (1976: 497-501), RIESCO TERRERO, J. (1969: 377-380) i ZIMMERMANN, A. (1965: 274-284, que tracta, fonamentalment, sobre el seu subjecte de la metafísica). D'altra banda, per a aquest capítol, hem tingut especialment en compte les llistes de passatges que Giorgio Pini individualitzà de l'*Expositio* i de les *Quaestiones* (cf. PINI, G. [1991 i 1995a, respectivament]), les quals hem analitzat detalladament i hem vinculat amb les obres de Duns Escot, dotant-les així de contingut teòric.

258. GENSLER, M. (1996b: 209).

259. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 3. Cal indicar que, en oposició al seu mestre, Andreu va tractar *ex professo* i de manera clara la relació entre les diverses nocions transcendents, sobretot entre l'u i l'ésser, en el seu comentari a la *Metafísica*.

260. Vegeu la nota 86 del segon capítol d'aquesta tesi.

l'epistemologia escotista, a saber: el *subiectum*, a part de ser l'element del qual es demostren les propietats i les causes d'una ciència,²⁶¹ també fa referència a l'element que presenten totes les coses que una ciència particular considera i es correspon, així, amb l'element que permet a aquesta ciència considerar-les.²⁶² En aquest darrer sentit, i d'acord amb la definició escotista de ciència (*scientia*), es comprèn el *subiectum* com l'element que conté *virtualment* totes les coses i proposicions de les quals una ciència s'ocupa i que, per tant, la componen. Precisament gràcies a aquesta inclusió virtual de les coses d'una ciència a un únic *subiectum*, aquesta ciència les pot considerar i estudiar.

Al substantiu *subiectum*, Andreu hi afegí l'adjectiu *adaequatum*, qualificatiu que recull totes les intuïcions escotistes sobre la primacia del subjecte d'una ciència. En aquest sentit, Andreu aclareix que la determinació del primer subjecte d'una ciència es pot fer o bé tenint en compte la seva perfecció, o bé tenint en compte la seva adequació. En el primer cas, el primer subjecte d'una ciència és el més perfecte entre tots els subjectes considerats per aquesta ciència; i, en el cas de la metafísica, aquest subjecte primer és Déu. En el segon cas, el subjecte primer de la metafísica en tant que adequat és l'ésser en tant que ésser. Ara, en aquest esquema, Andreu determina clarament el subjecte de la metafísica d'acord amb la primacia d'adequació:

Primitas sive priorit as adaequationes notat equalitatem precisam subiecti ad scientias quoniam scilicet scientia non excedit subiectum nec e converso. Sed quicquid cadit aliquo modo sub consideratione scientie cadit sub ratione formali subiecti et e converso, quicquid participat rationem formalem subiecti cadit sub consideratione illius scientie. Verbi gratia si ens in quantum ens ponitur subiectum primum methaphysice tali primitate quicquid participat rationem entis ut sic cadit sub consideratione metaphysice et quicquid methaphysica considerat sub ratione entis considerat.²⁶³

261. «Quicumque magis considerat causas et principia, sapientior dicitur; ergo scientia quae est sapientia, considerat causas et principia» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 18 [Vivès V, 457b, lín. 34-38]); «Vel dicuntur maxime scibila quia sunt certissima cognoscibilia cuius sunt principia et cause, et tanto secundum se certiora sunt quanto sunt priora, ex illis dependent tota certitudo posteriorum» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 5ra, lín. 42-46).

262. «Qui considerat communia et universalia, inest prima conditio sapientis, quae est scire omnia, et intendit talem rationem: Sciens universale scit aliquo modo subiecta ei; ergo sciens maxime universalia, scit omnia» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* I, Summa I, cap. 2, n. 21 [Vivès V, 461a, lín. 21-27]).

Marco Forlivesi considera que Antoni Andreu, en aquest doble significat del terme *subiectum*, «merges in one notion both what Aquinas called *subject* and what Aquinas called *object*» (FORLIVESI, M. [2009: 238]). En aquest sentit, malgrat no tenir espai per detallar-ho, podem afirmar que Andreu sintetitza i supera en un sol terme les intuïcions escolàstiques divergents entorn el subjecte i l'objecte d'una ciència, probablement per evitar caure en confusions d'interpretació.

263. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 3ra, lín. 35-46. Aquest passatge continua a: «Tercio ponitur primum primitate adaequationis. Unde notandum est quod quaecumque ad ponens sufficit duplex est primitas secundum primitas perfectionis et primitas adaequationis. Primitas perfectionis in quacumque scientia consequitur gradum entitatis rei [...] sicut in proposito ponitur primum ens quod est Deus, quia est nobilior ens secundum gradum entitatis quocumque alio ente ad considerationem scientie metaphysica pertinente» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 3ra, lín. 25-35).

Això és, el primer subjecte adequat de la metafísica és l'èsser en tant que ésser, el qual es comprèn tant de manera absoluta (com un *simpliciter sumptum*), com en qualitat de concepte comú i unívoc a Déu i a les criatures: «Ens commune Deo et creature est subiectum primum metaphysicae scientiae».²⁶⁴ En qualsevol dels dos casos, el subjecte de la metafísica es correspon amb la *ratio* més general i amb l'extensió més àmplia de totes. La segona determinació del subjecte de la metafísica, que tractarem en profunditat a continuació, fa referència directa a la tesi de la univocitat del concepte d'èsser, que Andreu detallarà en el llibre quart del seu comentari a la *Metafísica*.²⁶⁵ En l'exposició que segueix cal indicar que, d'acord amb la terminologia escotista, Antoni Andreu es refereix en tot moment a la metafísica *in nobis*, és a dir, a la metafísica que desenvolupa l'èsser humà en el seu estat present (*pro statu isto*).

Andreu exposa quatre arguments que justifiquen l'afirmació de l'*ens inquantum ens* com a subjecte adequat de la metafísica: 1) el subjecte d'una ciència ha de ser aquell al qual pertanyen *per se* —és a dir, per si mateixes— les propietats estudiades per aquesta ciència, de manera que, en la mesura que la metafísica estudia les propietats metafísiques o *passiones entis*, només l'èsser en tant que ésser en pot ser el subjecte i, per tant, l'*ens inquantum ens* és el subjecte de la metafísica;²⁶⁶ 2) si l'èsser en tant que ésser no fos el subjecte de la metafísica, aleshores existiria una altra ciència que l'estudiaria, la qual cosa aniria en contra de la divisió tripartida aristotèlica de les ciències especulatives, ja que se'n postularia una quarta;²⁶⁷ a més, seguint amb aquest argument en forma negativa, 3) es postularia una ciència amb un subjecte més general que el subjecte de la metafísica, de tal manera que existiria una ciència per sobre de la metafísica,²⁶⁸ i 4)

264. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4vb, lín. 6-7.

265. Recordem que, com hem vist en el primer capítol, el llibre IV de la *Metafísica* és una exposició de la metafísica com a estudi de l'èsser en tant que ésser i de les propietats generals de l'èsser (cf. ARISTOTELES, *Met.* VI, 1025b 3-17).

266. «Primo sic, illud est subiectum cuiuslibet scientie cuius per se primo sunt passiones quae per se considerantur in illa scientia, sed nihil aliud ab ente est huius modi, quod secundum passiones metaphysicae sunt per se primo illius; ergo ens et nihil aliud est subiectum primum scientie metaphysicae sunt per se primo illius, ergo ens et nihil aliud est subiectum primum scientie metaphysicae» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4vb, lín. 37-42).

267 «Praeterea, si ens inquantum ens non est subiectum primum scientie metaphysicae, ergo oportet dare quatuor scientias speculativas essentialiter distinctas. Consequens est falsum et contra Philosophum in sexto huius, qui ponit tantum tres, ergo et antecedens probatio consequentiae: ens inquantum ens est scibile et habet proprias passiones demonstrabiles de ipso, ut dicitur infra ergo in scientia aliqua, non physica nec mathematica, nec in ista parte, ergo in aliqua alia, ergo quatuor; quia illa esset especulativa et non practica, quia speculatio entis inquantum ens non est directiva in aliqua vera praxi, ut habet declarari infra, sexto huius» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 5ra, lín. 2-14). Sobre la divisió de les ciències i la definició de la ciència pràctica segons Antoni Andreu, cf. GENSLER, M. (1998a).

268. «Praeterea, si scientia metaphysica est de aliquo genere determinato et non de ente inquantum ens, ergo aliqua scientia erit prior et superior ad istam. Consequens est falsum [...] quia nihil est prius primo, probatione consequentiae. Illud genus determinatum de quo esset metaphysica haberet aliquid superius ad ipsum quod haberet aliquam passionem demonstrabilem de ipso in alia scientia, ergo eadem passio esset demonstrabilis de subiecto huius scientie pro medio illud subiectum superius cuius esset primo» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 5ra, lín. 14-26).

la metafísica és la ciència més elevada de totes (*maxime scientia*), de tal manera que estudia els intel·ligibles o cognoscibles més elevats de tots (*maxime scibilia*), i l'ésser *qua* ésser, en la mesura que és el primer concepte conegut i el concepte més cert del qual disposem entre tot allò que coneixem, és l'intel·ligible més elevat; per tant, la metafísica tracta de l'ésser en tant que ésser.²⁶⁹

En aquest sentit, observem que Antoni Andreu, d'acord amb el seu mestre, caracteritza la metafísica com a ontologia o ciència de l'ésser transcendental i, com a tal, en termes de «scientia transcendens, id est, de transcendentibus».²⁷⁰ De fet, el filòsof català confirma literalment l'exposició de Duns Escot en la primera *quaestio* del primer llibre del seu comentari, i afirma la metafísica com a *scientia transcendens*.²⁷¹ D'acord amb aquesta concepció, Andreu reconduïx la metafísica aristotèlica a un quadre unitari molt rigorós —que possibilita el concepte d'ésser unívoc—, tal com evidencien les nombroses modificacions que efectua sobre el text de Tomàs d'Aquino. De fet, el comentari d'Andreu mostra insistentment una clara voluntat d'exposar i justificar la ciència metafísica com a ciència de l'ésser transcendental, la qual cosa l'allunya del caràcter exegetí i eminentment explicatiu del text tomista.

Sintetitzant algunes intuïcions de Duns Escot, Andreu considera que la tasca d'aquesta *scientia transcendens* és conèixer universalment totes les coses per mitjà de la *ratio* més universal entre tots els universals; és a dir, conèixer-ho tot per mitjà del concepte d'ésser transcendental.²⁷² Andreu, en el primer llibre del seu comentari i reprenent part de la definició aristotèlica de la metafísica —és a dir, la ciència que tracta dels primers principis i de les primeres causes—,²⁷³ sentència que la metafísica ha de donar compte de tot i explicar-ho tot —és a dir, també ha de

269. «Praeterea, maxime scientia est circa maxime scibilia secundum Aristoteles hic in prologo, sed metaphysica est maxime scientia secundum eundem ibidem, ergo est circa maxime scibilia. Maxime scibilia autem dicuntur dupliciter, [1] vel quia primum omnium sciuntur sine quibus non possunt alia sciri, cuiusmodi sunt comunissima ut ens inquantum ens, et quicquid consequitur ens inquantum ens; [2] vel dicuntur maxime scibilia quia sunt certissima cognoscibilia cuius sunt principia et cause et tanto secundum se certiora sunt quanto sunt priora, ex illis dependent tota certitudo posteriorum. Ergo ista scientia considerabit maxime scibilia utroque modo non seorsum propter unitatem scientia conservandam, ergo sub aliqua ratione communi. Hec est ratio entis inquantum ens et nulla alia» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 5ra, lín. 35-49). O, igualment, cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* I Summa I, cap. 2, n. 19 (Vivès V, 458b, lín. 21-459a, lín. 21) i *Expositio* IV, Summa I, cap. 1, n.4 (Vivès V, 649b, lín. 10-39).

270. Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* Prol., n. 18 (Oph III, 9). Vegeu, també, § 2.2.3, d.

271. «Confirmatur. Nam istam scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a *metha*, quod est trans, et *physis*, quod est scientia, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 5ra, lín. 50-5rb, lín 2).

272. En aquest sentit, Andreu es pregunta, retòricament: «Dubitaret aliquis utrum aequè primo consideraret de omni ente?» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio*, lib. IV, Summa I, cap. 1, n. 7 [Vivès V, 652b, lín. 19-21]).

273. «Quod scientia metaphysica, quae meretur nomen sapientiae, versetur circa causas et principia» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 18 [Vivès V, 457b, lín. 13-15]).

conèixer les causes dels éssers.²⁷⁴ En aquesta universalitat del coneixement de la metafísica rau la garantia de la seva unitat com a ciència en termes aristotèlics.

Ara bé, en la mesura que coneix de manera universal, un metafísic coneix l'objecte del seu estudi (sc. l'ésser en tant que ésser) sense conèixer detalladament tot allò que conté —tasca que, d'altra banda, no l'incumbeix.

Notandum, quod qui novit universale quodammodo novit contenta sub universali, scilicet in potentia et in communi [...] Non enim oportet, quod qui novit universale sciat omnia in particulari, sed quod sciat aliquo modo ut contingit, ut saepius dicebatur.²⁷⁵

Així, per a Antoni Andreu, la universalitat del coneixement metafísic dispensa de la necessitat de conèixer concretament i en particular totes les coses que conté l'objecte d'aquest coneixement (sc. l'ésser); en aquest context, la metafísica només coneix tot allò que conté l'ésser en la mesura que hi està contingut en potència i li és comú. Així, d'acord amb Duns Escot, la metafísica tracta de l'ésser *in communi* i no de l'ésser particular.²⁷⁶

Aleshores, la metafísica no coneix la quiditat del seu objecte d'estudi? Per a Andreu, que també es formula aquesta pregunta en una *quaestio*,²⁷⁷ el primer i principal coneixement d'una cosa es correspon amb el coneixement de la seva quiditat, de manera que cal concloure que la metafísica coneix totes les quiditats com a tals («omnes quiditates rerum in particulari»). No obstant això, i d'acord amb la universalitat descrita anteriorment, Andreu també admet que no és objecte de la metafísica conèixer la *ratio* de tots els accidents d'una quiditat perquè, si no, totes les altres ciències se subordinarien o fusionarien en la metafísica.

b. Les substàncies separades²⁷⁸

En aquesta darrera descripció apareix un problema: per a Antoni Andreu la metafísica també estudia les substàncies separades i inamovibles,²⁷⁹ en la mesura que constitueixen els principis

274. Antoni Andreu, en la seva exposició de les sis condicions per tal de considerar la metafísica com la ciència primera afirma, per exemple, «Primo ergo ostendit, quod ei, qui considerat communia et universalia, inest prima conditio sapientis, quae est scire omnia, et intendit talem rationem: Sciens universale scit aliquo modo subiecto ei; ergo sciens maxime universalia, scit omnia» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* I, Summa I, cap. 2, n. 21 [Vivès VI, 461a, lín. 20-27]).

275. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* I, Summa I, cap. 2, n. 21 (Vivès V, 461a, lín. 34-43).

276. Per exemple, «unius scientiae est considerare de omnibus substantiis, non secundum quod substantiae, sed secundum rationem communem, quae est ratio entis. Haec est scientia metaphysica, cuius est considerare de ente, inquantum ens, et omne parte entis» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* XI, Summa I, cap. 1, n. 4 [Vivès VI, 432b lín. 32-41]).

277. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 9, f. 15va-16va («Utrum ad metaphysicum in quantum talis per se pertineat cognoscere omnes quiditates rerum in particulari»).

278. Sobre la relació de Déu amb el subjecte de la metafísica segons Antoni Andreu, cf. ZIMMERMANN, A. (1965: 271-273).

279. «Ad tertium cum dicitur, substantie separate non sunt nobis totaliter ignote. Responsio sicut dicitur sexto libro de substantiis separatis sunt multe proprietates cognoscibiles quantum est ex parte illarum, sed

universals o primeres causes verdaderes de l'èsser.²⁸⁰ De fet, les substàncies separades o primeres causes de l'èsser (o Déu i les Intel·ligències) són també les primeres causes de totes les coses i, consegüentment, són objecte d'estudi de la metafísica. Aleshores, les substàncies separades són una part del subjecte de la metafísica o bé en queden fora?

Observem que aquesta darrera idea, que aproxima la metafísica escotista a la filosofia primera aristotèlica, enclou el pensament de Duns Escot, per a qui, tot i no ser el seu subjecte adequat, les substàncies separades formen part del domini de la metafísica. Per a Andreu, tractar de l'èsser en tant que ésser implica directament tractar tant amb les substàncies materials com amb les substàncies immaterials, perquè totes són éssers. De fet, per a Andreu les substàncies separades no són objecte de cap altra ciència particular, sinó que formen part de la metafísica com a causa i principi del seu subjecte. En altres paraules, estudiar l'èsser *qua* ésser implica estudiar tant l'èsser material o finit —descompost en deu categories— com l'èsser immaterial o infinit, que n'és la causa. Ara bé, malgrat aquesta ampliació de l'extensió, la metafísica no coneix totes les propietats de les substàncies separades, a causa, precisament, del seu límit —això és, la impossibilitat de conèixer els accidents d'una quiditat. Però, aleshores, com coneixem les substàncies separades? Com Duns Escot, Andreu defensa la capacitat de l'intel·lecte humà de conèixer quiditatívament a Déu per mitjà d'un concepte compost o complex (*conceptus aggregatus*) o per mitjà dels seus efectes en una demostració *quia*.²⁸¹

Per analitzar la relació entre l'èsser en tant que ésser i les primeres causes, considerem pertinent exposar la distinció que Andreu postula entre la significació específica i la significació reduplicativa de l'adverbi *inquantum* (*in as much*, que nosaltres traduïm com 'en tant que').²⁸² En el primer cas, l'*ens inquantum ens* faria referència a l'èsser considerat d'acord amb la seva *ratio formalis*, motiu pel qual s'identifica amb les primeres causes. En el segon cas, que és el que

non a nobis via sensus. Ideo aliqua scientia speculativa est possibilis haberi de eis sed non a nobis. Proprietates autem quae sunt scibiles a nobis via sensus de illis sustantiis sunt sole passionis entis» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 3va, lín. 50-4ra, lín. 7).

280. «Notandum autem, quod principia entis inquantum ens possunt intelligi vel incomplexa, ut sunt substantiae separatae; vel complexa, ut sunt prima principia demonstrationis quae dicuntur dignitates [...]; de utrisque tamen verum est quod hic Philosophus proponit, nam scientia metaphysice considerat haec et illa» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VI, Summa I, cap. 1, n. 2 [Vivès VI, 127a, lín. 22-32]). Tractarem la conceptualització dels *principia* més endavant.

281. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* II, q. 3, f. 20ra-22va. Per a una breu exposició al respecte, cf. KOK, F. J. (2010: 144-147).

282. «Notandum, quod ly inquantum ens, potest accipi dupliciter, ut dictum, scilicet vel specificative vel reduplicative. Primo modo accipitur hic cum dicitur, quod entis inquantum ens sunt prime cause. Prime enim cause causant proprie entitatem, quia sunt cause universales omnis entitatis. Secunde enim cause inferiores magis causant talitatem entis sive entitatis, quia causant tale vel tale ens, non omne ens, nec aliquid ens inquantum ens, si autem ly inquantum ens, acciperetur reduplicative. Ergo omne ens haberet causam, quod est falsum, quia processus infinitus esset in causis et causatis» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* IV, Summa I, cap. 1, n. 4 [Vivès V, 649b, lín. 40-650a, lín. 14]). Aquest *notandum* és una adaptació de DUNS SCOTUS, *QqMet.* I, q. 1, n. 78 (OPh III, 41).

Andreu proposa en el seu comentari, l'ésser en tant que ésser faria referència a tots els éssers, a l'ésser d'acord amb la seva entitat o en virtut del fet que és un ésser.

En tot cas, la inclusió d'un ésser separat i etern —que és un tipus particular o específic d'ésser— en l'estudi de la metafísica sembla qüestionar l'afirmació de la universalitat de la metafísica anterior: «Nam si Metaphysica est de ente immobili et separato, videtur quod sit alicuius naturae determinatae, et non de omni enti».²⁸³ Antoni Andreu resol aquesta qüestió en el llibre VI del seu comentari,²⁸⁴ on postula que la metafísica és la ciència primera i més universal de totes a causa de dues primacies: 1) la prioritat de la universalitat, perquè tracta de l'ésser unívoc i comú de manera universal, i 2) la prioritat de la dignitat, en la mesura que tracta amb l'ésser diví i immaterial i, per tant, el seu subjecte és el primer en l'ordre de la perfecció.²⁸⁵ Reprendrem aquesta qüestió en el punt següent.

D'altra banda, la inclusió de les substàncies separades o Déu en l'estudi de la metafísica condueix, com hem vist, a una rearticulació de la relació entre la metafísica i la teologia per la qual la primera es comprèn en termes ontoteològics. Però, de nou, quina relació mantenen les substàncies immaterials pròpies de la teologia amb el subjecte de la metafísica o *ens inquantum ens*? És difícil determinar la posició d'Andreu en aquest punt, però, en identificar les substàncies separades amb les primeres causes de l'*ens inquantum ens*, el filòsof català marca una certa exterioritat de les substàncies separades respecte de l'ésser en tant que ésser, la qual cosa l'aproxima a la doctrina tomista. D'altra banda, Andreu és molt clar quan afirma que les substàncies immaterials són la part més noble de l'ésser («de nobiliari parte entis») i, extensivament, també ho serà la teologia en relació amb la metafísica.²⁸⁶ En aquest sentit, la

283. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VI, Summa I, cap. 2, n. 13 (Vivès VI, 135b, lín. 45-136a, lín. 3).

284. Recordem que, com hem vist en el primer capítol de la tesi, el llibre VI de la *Metafísica* és una exposició de la metafísica com a estudi de la substància més eminent de totes, és a dir, de les substàncies separades (cf. ARISTOTELES, *Met.* VI, 1026a 6-32).

285. «Metaphysica, quae tractat de tali substantia, erit prior, et prima philosophia, et per consequens universalis ex eo, quia est prima et huius utique erit speculari de ente inquantum ens, et de ipso quod quid est [...]; et etiam considerabit ea quae insunt enti inquantum ens, id est, passiones entis, ut sic ista scientia sit prima primitate dignitatis, quatenus considerat de ente immobili et divino; et primitate communitatis et universalitatis, quatenus considerat de ente universaliter inquantum ens est, nam eiudem scientiae est considerare de ente in communi, et de substantia immateriali et immobili, ut de nobiliari parte entis» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VI, Summa I, cap. 2, n. 14 [Vivès VI, 136a, lín. 24-43]).

286. «Theologia supernaturalis est nobilior metaphysica, et tamen illa est vere practica ut suppono tamquam verum. Respondeo verum est, quid ergo dicitur ad Aristoteles, dicitur quod metaphysica est nobilior omnibus aliis scientiis humanitus adinventis, de talibus enim loquitur» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 12, f. 19ra, lín. 13-18). Antoni Andreu, en el seu comentari a la *Metafísica*, descrigué el caràcter especulatiu i no pràctic de la metafísica i el concepte de ciència pràctica (cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 6, 11 i 12; i IV, q. 1-2) d'acord amb l'exposició de Duns Escot, segons la qual la teologia és una ciència pràctica i moralitzadora (cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* Prol., q. 1-2 [Vat. I, 152-237]). En aquest context, observem de nou que Andreu va treure els arguments escotistes del seu context teològic originari i els reubicà en un nou marc, a saber: al servei de l'exposició de la divisió tripartida de les ciències especulatives (sc. metafísica, física i matemàtiques) i de la seva contraposició amb les ciències pràctiques.

proposta d'Andreu podria ser una recaiguda en l'ambigüitat aristotèlica a l'hora de definir la metafísica? Per què la metafísica, tot i tractar tant de l'ésser comú com de les substàncies separades, pot continuar sent una sola ciència? En exposar la teoria de la univocitat del concepte d'ésser d'Andreu, veurem que el filòsof defensa aquesta possibilitat, car la univocitat permet que l'ésser comú sigui unívoc tant a l'ésser finit com a l'ésser infinit.

Sorprenentment, el problema de l'encaix de les substàncies separades en el subjecte de la metafísica, tot i ser fonamental i específic de la metafísica escotista des de Duns Escot, no es presenta *ex professo* en el comentari a la *Metafísica* d'Antoni Andreu. En el seu tractament de la qüestió del subjecte de la metafísica desapareix notablement la dimensió teològica que presentava la qüestió de l'ésser en l'obra de maduresa de Duns Escot —sobretot en l'*Ordinatio* i la *Lectura*—, que es materialitzava amb la pregunta sobre el coneixement natural de Déu i sobre el fonament de la seva simplicitat. De retruc, però, Andreu s'ocupa especialment de la noció de substància quan analitza el subjecte-gènere de la metafísica, la qual cosa evidencia el seu interès per la doctrina aristotèlica de l'ousiologia.

c. La concepció tripartida del subjecte de la metafísica

Entre les nombroses reelaboracions que Andreu efectua en el seu comentari a la *Metafísica*, destaquem ara la concepció tripartida del subjecte de la metafísica que proposa en la caracterització de la *scientia transcendens* i de la seva unitat. El filòsof proposa una concepció tripartida del subjecte de la metafísica perquè l'ésser transcendental es divideix en 1) en categories, que són el subjecte i les seves parts;²⁸⁷ 2) en atributs o *passiones*, és a dir, en transcendentals simples i disjuntius,²⁸⁸ i 3) en els principis, tant complexos (vegeu, per exemple, el principi de no-contradicció)²⁸⁹ com simples (vegeu les substàncies separades). Amb aquesta tripartició de l'ésser en *subiectum*, *partes* i *passiones*, que Duns Escot ja assenyalà,²⁹⁰ Andreu

287. D'aquesta manera, observem que Antoni Andreu aproxima el *subiectum* de la metafísica a les seves parts: «Postquam Philosophus ostendit, circa quae versatur ista scientia, ut circa subiectum, ostendens quod circa ens et partes entis. Nunc ostendit, quod ista scientia versatur circa unum et multa, idem et diversum, etc. huiusmodi, ut circa passionem entis» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* IV, Summa I, cap. 2, n. 9 [Vivès V, 653a, lín.21-28]). Cal assenyalar que la tesi de la univocitat d'Andreu es fonamenta sobre aquest concepte de *subiectum* i de les seves parts.

288. «Postquam Philosophus ostendit, quod metaphysica considerat de uno, dans intelligere per unum alias passionem entis simplices et unicas; nunc ostendit quod metaphysica considerat passionem entis disiunctas et contrarias» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* IV, Summa I, cap. 2, n. 13 [Vivès V, 656a, lín. 32-38]).

289. «Utrum istud principium 'impossibile est idem simul esse et non esse' sit firmissimum et notissimum» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 4, f. 33ra-33vb). Sobre la descripció del principi de no-contradicció d'Antoni Andreu com un principi *firmissimum* però no *simpliciter primum*, i les seves conseqüències en la transformació de la metafísica medieval, cf. GORIS, W. (2011: 528-530).

290. Duns Escot, en el pròleg a l'*Ordinatio* i d'acord amb el passatge aristotèlic dels *Analítics Posteriors* (cf. ARISTOTELES, *AnalPost.m* 87a 38-39) que anuncia la condició necessària per a la unitat de la ciència, afirmà el següent: «Item, ex I *Posteriorum*, subiectum scientiae habet partes, principia et passionem» (DUNS

reconstrueix la metafísica aristotèlica en termes d'ontologia, ja que condueix cada qüestió de la *Metafísica* vers el subjecte (sc. l'èsser) i les seves parts, vers les *passiones entis* o vers els principis de l'èsser. Observem que aquesta exposició tripartida del subjecte de la metafísica, entre d'altres, permet conferir a la metafísica el rigor de ciència que li pertany.

Ad evidentiam prime partis notandum quod scientia metaphysica supponitur esse una. Una autem scientia ut dicitur 1^o *Posteriorum* respicit tria considerata ad quae se extendit scilicet subiectum, et partes subiecti, circa passiones subiecti etc. Principia subiecti una inquit scientia est quae est unius generis; quaecumque ex primis componuntur et partes aut passiones horum sunt per se. Secundo hoc ergo iste 4^o liber dividitur in tres partes.²⁹¹

Amb aquest passatge de l'*Expositio*, que constitueix una addició al text homònim de Tomàs d'Aquino,²⁹² Andreu rearticula parcialment la proposta tomista. El *Doctor Angelicus*, en el seu comentari als *Analítics Posteriors* d'Aristòtil, presentà una concepció tripartida de la ciència, perquè «omnis enim demonstrativa scientia tria est»,²⁹³ per la qual tota ciència ha de considerar: 1) el subjecte-gènere, 2) les propietats o els accidents *per se* que es demostren del subjecte-gènere, i 3) els axiomes o *dignitates* d'on prové la demostració.²⁹⁴ Antoni Andreu, d'acord amb aquesta descripció aristotèlica, considera que una ciència ha d'investigar no només el seu subjecte-gènere, sinó també els accidents *per se* d'aquest subjecte-gènere. Així, en la mesura que hi ha una ciència que estudia l'èsser en tant que ésser («ens secundum quod ens»), aquesta ciència estudia també les seves propietats o accidents *per se*, que són els atributs que pertanyen necessàriament a l'èsser («entis per se accidentia».)²⁹⁵

Detallem ara, en primer lloc, la conceptualització de les *passiones entis* o transcendentals d'Andreu, la qual, tot i no aparèixer en el comentari tomista a la *Metafísica*, considera un camp d'estudi propi. Andreu reformula tots els passatges aristotèlics que tracten tant de les nocions simples de l'èsser (com la unitat i la veritat), com de les nocions disjuntives (com necessari i contingent, o idèntic i divers) mitjançant la concepció escotista de les *passiones entis* o conceptes qualitius de l'èsser, que són el segon subjecte de la metafísica. De fet, la teoria de la univocitat

SCTOUS, *Ord.*, Prol., q. 1 [Vat. I, 91]). Tanmateix, com bé sabem, el Doctor Subtil emprà aquest passatge per articular el subjecte de la teologia i no el de la metafísica.

291. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* IV, Summa I, cap. 1, n. 1 (Vivès V, 647b, lín. 19-648a, lín. 2).

292. Cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.*, IV, lect. 1, n. 529ab, p. 150.

293. THOMAS AQUINAS, *InPostAnal.* I, lect. 18, n. 9.

294. Cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* III, lect. 5, n. 390, p. 110ab. En aquest context, observem que Tomàs d'Aquino va dividir el seu comentari al llibre IV de la *Metafísica* en 1) l'exposició del subjecte propi de la metafísica, pel qual es distingeix de les altres ciències (lect. 1); 2) l'exposició de les propietats que formen part d'aquest subjecte o *per se accidentia entis* —com el concepte d'u i de múltiple— (lect. 2-4), i 3) sobre si la metafísica ha de considerar els principis de demostració (lect. 5 i següents).

295. «Ostendit qualiter metaphysica se habeat ad partes entis, intendens quod considerat omnes partes entis, scilicet tam substantias quam accidentia». (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* IV, Summa I, cap. 1, n. 5 [Vivès V, 650a, lín. 18-31]).

recorre tant a la teoria dels transcendentals com a la teoria de la preeminència de l'ésser que instaura, la qual cosa diferencia els escotistes dels seus contemporanis. Però, a més, per a Antoni Andreu, que adapta la primera *quaestio* de les *QqMet* a les exigències doctrinals de l'*Ordinatio* pel que fa al subjecte de la metafísica, considera que les *passiones entis* són, en certa mesura, demostrables.

Andreu, com el Doctor Subtil, distingeix dos tipus de transcendentals o atributs de l'ésser:

Ad cuius evidentiam notandum est quod passiones entis sunt in duplici genere. Quaedam sunt unice, quae uno nomine designantur, et iste simpliciter sunt convertibiles cum ente. Quaedam sunt disiunctive quae disiunctivis nominibus designantur, etiam hae non sunt simpliciter convertibiles cum ente, sed sub disiunctione, per quam sub disiunctionem unam circum loquimur passionem entis innominatam proprio nomine. Exemplum primi: *Unum, bonum et verum*. Exemplum secundi: *Idem vel diversum; contingens vel necessarium; actus vel potentia*.²⁹⁶

1) Les *passiones simplices* o transcendentals simples, que són *unum, verum i bonum*, i que són convertibles amb l'ésser en la mesura en que comparteixen extensió amb la seva *ratio*. Recordem que, en el context de la filosofia medieval, la unitat és la primera de la propietats transcendentals convertibles amb l'ésser.²⁹⁷ Per a Antoni Andreu, tot i que no estiguin determinats pel mateix concepte, la unitat i l'ésser són realment el mateix, és a dir, indiquen la mateixa naturalesa (*physis*). Tanmateix, aquesta identificació en l'ordre ontològic no implica una identitat en l'ordre cognitiu entre ambdues. En altres paraules, *ens i unum* —i, per extensió, la resta de transcendentals convertibles— són idèntics en la naturalesa però diferents pel que fa al

296. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio IV*, Summa I, cap. 2, n. 9 (Vivès V, 653a, lín. 29-653b, lín. 2). O, igualment: «Subdit autem declarando quomodo ens in quantum ens habet passiones: 'quoniam sicut numeri in quantum numeri sunt proprie passiones, ut imparitas et paritas, commensuratio et aequalitas, excedentia et defectus, et alia quae secundum se insunt numeris ad se invicem', id est sub disiunctione; 'similiter autem solido, id est corpori mobili et immobili, gravi et levi sunt alia propria', id est, propriae passiones, et sic et enti in quantum ens sunt quaedam propria, 'et ea sunt de quibus est Philosophi persecrari veritatem'» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio IV*, Summa II, cap. 2, n. 19 [Vivès V, 660a, lín. 29-43]). Observem que Andreu extreu aquesta divisió sistemàtica de l'ésser, que no es troba en el comentari tomista, d'alguns passatges de Duns Escot com el següent: «Hoc patet ex alio, quia ens non tantum habet passiones simplices convertibiles —sicut unum, verum et bonum—, sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse esse vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentes quia consequuntur ens in quantum non determinatur ad aliquod genus, ita passiones disiunctae sunt transcendentes, et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus» (DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 115 [Vat. IV, 206-207]). No obstant això, Andreu omet un tercer tipus de *passiones* que el Doctor Subtil sí que distingí, a saber: les perfeccions absolutes, la *ratio* de les quals no inclou la imperfecció i que permeten conèixer els atributs o noms divins.

297. Aquesta concepció prové del passatge aristotèlic següent: «Si igitur ens et unum idem et una natura, quia se adinvicem consequuntur ut principium et causa, sed non ut una ratione ostensa» (ARISTOTELES, *Met.*, IV, 1003b 22-25).

concepte,²⁹⁸ és a dir, mantenen una distinció formal. En aquest sentit, Andreu postula la no-predicabilitat *in quid* de l'*esse* respecte de l'*unum* i de l'*unum* respecte de l'*esse*.²⁹⁹ Igualment, però, per a Andreu, la metafísica estudia la unitat, la veritat, la bondat, l'acte i la potència, que són les propietats essencials de l'ésser com a tal.

2) Les *passiones disiunctae* o transcendentals disjuntius, que no són transcendentals perquè comparteixin l'extensió o domini amb l'ésser —no són convertibles amb ell—, sinó perquè no tenen cap gènere que els sigui anterior. De fet, tot ésser pertany necessàriament a un o altre membre del binomi, i l'existència d'un membre dèbil implica l'existència d'un membre fort. Alguns exemples són u/múltiple, infinit/finít, per si / per un altre, perfecte/imperfecte, causa/efecte, necessari/contingent, idèntic/divers, simple/compost, actual/possible, etc. Aquestes parelles fonamenten totes les proves *a posteriori* de l'existència de Déu en l'escotisme.

En segon lloc, en el nou sistema d'Andreu també s'inclouen els principis de l'ésser en el subjecte de la metafísica. Aquests principis o bé són simples, i aleshores s'identifiquen amb les quatre causes aristotèliques —reinterpretades en el context de la metafísica com a causes de l'ésser—,³⁰⁰ o bé complexos, i aleshores s'identifiquen amb els principis formals o axiomes de les demostracions, reconduïts ara a l'interior de la metafísica o ciència de l'ésser. Andreu exposa aquesta doble consideració dels principis en un *notandum* de l'*Expositio*:

Notandum, quod necessariorum quaedam sunt complexa, et quaedam incomplexa, et in quolibet ordine est devenire ad aliquod primum; et illud oportet esse simplex simplicitate sibi competente, quia in ordine incomplexorum si sit secundum rem, aliquod est primum necessarium simplex omnino indivisibile, puta prima Intelligentia; si vero sit secundum intellectum, est devenire ad aliquem primum terminum dicentem conceptum omnino simplicem, et irresolubilem in alios conceptus, qui erit conceptus simpliciter simplex,³⁰¹ puta ens. Similiter in ordine complexorum est

298. Per a la noció de convertibilitat en la teoria dels transcendentals, vegeu la nota 116 del primer capítol d'aquesta tesi.

299. El tractament de la relació entre l'*esse* i l'*unum*, que és una de les conseqüències directes de l'aplicació de la univocitat al concepte d'ésser, també és un punt de discrepància entre Antoni Andreu i Duns Escot. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 3, f. 30ra-33ra.

300. «Et tamen veritas quaestiones principalis est, quod unius scientiae est considerare omnia genera causarum. Cuius ratio est, quia scientiae cuius est considerare effectum, est considerare omnes causas eius» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* III, Summa II, cap. 2, n. 14 [Vivès V, 590b, lín. 24-29]). Vegeu, també, ARISTOTELES, *Met.* XII, 1071b 2-1076a 4.

301. La concepció de l'ésser com un *conceptus simpliciter simplex* no apareix, com a tal, en el comentari de Tomàs d'Aquino a la *Metafísica*, de manera que la seva presència en l'*Expositio* és fruit de l'adopció d'alguns arguments de Duns Escot. Andreu, tot i que l'aplica a les últimes diferències i als modes intrínsecs, defineix aquest mode conceptual amb les paraules següents: «Notandum, quod ista quae sic dicuntur unum, quia eorum intelligentia est indivisibilis, sunt proprie indivisibilia et simplicia, non composita ex aliquibus principiis intrinsecis; et sic intellectus intelligens eorum quidditatem non componit definitionem de eis ex diversis principiis, sed conceptu irresolubili attingit eorum quidditatem [...]» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* V, Summa Unica, cap. 6, n. 53 [Vivès VI, 38b, lín. 25-35]).

devenire ad aliquam propositionem affirmativam primam simplicem, id est, immediatam, quae non potest dividi in duo accepto medio, cum sit simpliciter indemonstrabilis.³⁰²

Com veiem, els principis simples o no complexos sobre el quals tracta la metafísica poden ser *secundum rem*, i aleshores s'identifiquen amb el primer principi (*Intelligentia* o substància separada), o *secundum intellectum*, i aleshores són el concepte irreductiblement simple de l'ésser.³⁰³ Aquesta reinterpretació de l'ésser com un principi incomplex o simple *secundum intellectum* permet reconduir la substància entre els principis de l'ésser. D'aquesta manera, es justifica que la substància sigui àmpliament tractada en el comentari d'Andreu i en la mateixa *Metafísica*, quelcom que no implica la negació del caràcter essencial de la ciència de l'ésser. En aquest marc, mentre l'ésser és un principi, la substància es concep com una classe dels seus principiats (*principiatio*).³⁰⁴

D'altra banda, i d'acord amb l'exposició tomista, els principis complexos constitueixen els principis formals de les demostracions o *dignitates*, formats per nocions transcendents.³⁰⁵ Entre aquests principis, només l'ésser és un principi evident en si mateix que no s'adquireix per demostració, és a dir, una *dignitas omnium dignitatum* a la qual es redueixen els axiomes de totes les altres demostracions.³⁰⁶

302. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* V, Summa Unica, cap. 5, n. 41 (Vivès VI, 30a, lín. 30-30b, lín. 8). O, també, ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VI, Summa I, cap. 1, n. 2 (Vivès VI, 127a, lín. 22-32).

303. «Nam *sapientia* versatur circa causas altissimas, quae sunt principia entis inquantum ens; sive primae causae sint principia incomplexa, ut substantiae immateriales; sive complexa, ut sunt dignitates et maxime propositiones, quae demonstrationem omnium ingrediuntur virtualiter, etsi non substantialiter, de quo alias» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 17 [Vivès V, 457a, lín. 19-29]).

304. «Ubi disputat quaestiones, ut consideratio huius scientiae respicit principata, quae sunt substantiae et accidentia» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* III, Summa II, cap. 1, n. 19 [Vivès V, 593b, lín. 27-30]); «Postquam Philosophus pertractavit quaestiones tenentes se ex parte considerationis huius scientiae, nunc pertractat quaestiones se tenentes ex parte rerum consideratarum. Circa quod duo facit, quia primo disputat quaestiones de principiatis. Secundo quaestiones de principiis» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* III, Summa II, cap. 1, n. 23 [Vivès V, 596a, lín. 44-596b, lín. 4]). I, d'aquesta manera, la substància és el primer conegut en l'ordre de la perfecció: «Notandum, quod res eo modo quo est ens, est intelligibilis et cognoscibilis, cum ens sit obiectum primum intellectus; quia igitur alia praedicamenta non sunt entia nisi substantiam, et quia taliter entis, ideo dicuntur cognosci proprie, inquantum aliquo modo participant modum cognitionis substantiae, quod est cognoscere quid est unumquodque, puta quid est quale, aut quid est quantum. Ex quo patet, quod substantia est primum cognitum primitate perfectionis, ut dicetur» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VII, Summa I, cap. 2, n. 6 [Vivès VI, 157a, lín. 39-157b, lín. 8]).

305. Per a aquesta noció, cf. ARISTOTELES, *Met.* IV, 1005a 19-1012b 31.

306. «Adaptat dicto principio secundam conditionem, et innuit talem rationem: illud ad quod resolvuntur omnes demonstrationes, ut habetur ex suppositione, sed est per se notum, sed primum principium dictum est huiusmodi, ergo etc. Dicit ergo, quasi concludens ex dictis: 'qua propter', quia supple sic est, quod circa illud principium non contingit mentiri, 'ideo omnes demonstrantes reducunt in eam ultimam opinionem', id est, in istam propositionem et dignitatem ultimam, quae est dignitas dignitatum» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* IV, Summa II, cap. 1, n. 33 [Vivès V, 670b, lín. 3-17]). Cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* IV, lect. 6, n. 603, p. 167b.

3.3.2 La univocitat del concepte d'èsser

Teneo tanquam veram quod est ens commune univocum Deo
et equaliter substantie et accidenti, et generaliter omnibus entibus de quibus praedicatur.³⁰⁷

Antoni Andreu va apropiar-se i rearticular, en la seva interpretació de la *Metafísica* aristotèlica, la tesi de la univocitat del concepte d'èsser que havia exposat el seu mestre. I, consegüentment, gran part de les intervencions que Andreu realitzà en els textos de Duns Escot i de Tomàs d'Aquino giren a l'entorn de l'exposició i aplicació d'aquesta tesi. De fet, la univocitat de l'èsser arriba a ser l'esquema conceptual dins del qual Andreu reconduïx els arguments aristotèlics, escotistes i tomistes sobre els quals treballa per compondre el seu comentari a la *Metafísica*. En altres paraules, la univocitat és el nucli sobre el qual Andreu configura el seu sistema filosòfic i és, també, la regla exegètica que aplica per estudiar la metafísica.

En el primer capítol del llibre IV de l'*Expositio*, Antoni Andreu aplica la doctrina de la univocitat del concepte d'èsser al passatge en el qual Aristòtil —tal com ho ha interpretat tradicionalment l'exegesi aristotèlica— i Tomàs d'Aquino es posicionen a favor de l'analogia. Però l'afirmació de la univocitat s'estén a tota l'obra, fins a constituir la nota més característica del text i la responsable de la seva unitat temàtica i sistemàtica.³⁰⁸ En aplicar i exposar la univocitat, de fet, Andreu canvia radicalment el signe del comentari tomista, perquè corregeix o omet els passatges en els quals Tomàs d'Aquino fa referència explícita o implícita a l'analogia del concepte d'èsser. Amb tot, Andreu presenta la tesi de la univocitat del concepte d'èsser sistemàticament en el comentari literal, això és, cada vegada que el comentari tomista li ho permet. Però, com ja sabem, aquesta modificació doctrinal —que es produeix igualment en moltes altres tesis— no altera l'estructura ni la forma del comentari literal d'Antoni Andreu, el qual es manté formalment molt pròxim al text tomista.

En les *Quaestiones*, Andreu també proposa la tesi de la univocitat de l'èsser metòdicament. D'una banda, repara les ambigüitats doctrinals de les *QqMet* de Duns Escot sobre aquest tema (cf. § 2.1), i, de l'altra, reprèn literalment passatges de les obres de maduresa de Duns Escot que presenten la univocitat de l'èsser o que, si més no, contribueixen a explicar-la i justificar-la.

Antoni Andreu tracta explícitament la qüestió de la univocitat del concepte d'èsser en la primera *quaestio* del llibre IV de les *Quaestiones*, on es pregunta pel seu mode de predicació amb les paraules següents: «Utrum ens de omnibus entibus univoce praedicetur». A continuació, presentem una breu descripció del contingut d'aquesta *quaestio*:³⁰⁹

- 1) Contra univocationem entis (n. 1-13)

307. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 27vb, lín. 43-46.

308. Cf. PINI, G. (1991: 544).

309. Seguim la numeració de paràgrafs que hem proposat en la taula 6: Fonts textuals de la *quaestio* 1 del llibre IV de les *Quaestiones* (cf. § 3.2.3, b).

- 2) De triplici univocatione: physica, metaphysica et logica (n. 14-21)
- 3) Pro univocatione metaphysica (n. 22-24)
 - a. Argumentum de certo et incerto quo ad praedicamenta (n. 25)
 - b. De conceptibus propinquis et contra evasionem de duobus conceptibus propinquis (n. 26-27)
- 4) De univocatione conceptus entis (n. 28)
- 5) De primo principio notissimo (n. 29)
- 6) De univocatione ad substantiam et accidens (n. 30-32)
- 7) Ens ut primus obiectus intellectus (n. 33)
- 8) Responsiones ad argumentum contra univocationem (n. 34-46)
 - c. De intentione Porphyrii (n. 40)
 - d. De inclusione reali sed non formali (n. 41)
 - e. De extremis toto (n. 45).
- 9) Altera responsio ad argumentum de aequivoco reali (n. 47-48)

El primer fragment que Andreu recupera de l'*Ordinatio* en aquesta *quaestio* és la interpretació del famós passatge aristotèlic «ens multipliciter dicitur»,³¹⁰ en el qual Duns Escot s'oposa a la proposta tomista segons la qual *ésser* es predica dels ens de la mateixa manera que *sa* es predica de les coses sanes, és a dir, anàlogament.³¹¹ Com el seu mestre, Andreu opta per demostrar la unitat de la metafísica per mitjà de la unitat del seu subjecte, és a dir, el concepte unívoc d'èsser. El resultat d'aquesta resposta i l'aplicació sistemàtica de la univocitat és la instauració d'una metafísica entesa com a ciència de l'èsser en tant que ésser i dels seus atributs transcendents.³¹²

A continuació exposarem de quina manera Andreu presenta la univocitat del concepte d'èsser en la seva exegesi de la *Metafísica* d'Aristòtil —tant en l'*Expositio* com en les *Quaestiones*—, sobretot en els punts en els quals rearticula, s'allunya o discrepa de l'exposició de Duns Escot. Aquests punts responen a una recerca de viabilitat i d'adequació de la doctrina escotista a la realitat i, també, a les directrius aristotèliques. En aquest sentit, les propostes d'Andreu resolen, o intenten resoldre, les ambigüitats doctrinals o els interrogants que el doctor escocès deixà oberts.

a. Praedicatio vs attributio

Antoni Andreu, en la primera *quaestio* del llibre IV, interpreta diversos arguments aristotèlics contraris a la unitat de significat del concepte d'èsser i, de fet, focalitza l'atenció a interpretar

310. «Ens autem multis modis dicitur, sed ad unum, et ad unam aliquam naturam, et non aequivoce» (ARISTOTELES, *Met.* IV, 1003a 33-34).

311. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 153-154 (Wat. III, 94-95).

312. De fet, «Antonius made evident John Duns Scotus's conception of metaphysics as the science of being *qua* bieng» (DUBA, W. O. [2014: 413]), la qual cosa que analitzarem en el present capítol.

l'afirmació «ens multipliciter dicitur». Per fer-ho, Andreu reprèn i glossa l'exegesi que Duns Escot proposà en la seva *Ordinatio* («multipliciter, id est de multis»)³¹³ amb les paraules següents:

Ad aliud de primo *Physicorum* contra Parmenidem et Melissum, dicendum quod Philosophus dicit de multitudine suppositorum, quae non repugnat univocationi, ut praedictum est in exponendo litteram principium. Enim, contra eos, est accipere quod ens dicitur multipliciter, non aequivoce sed multipliciter. Hoc est de multis ad inquirendum de quo eorum intelligunt, sicut si diceretur omnia unum animal, contra eos esset distinguere animalis et quaerere de quo animali intelligitur, scilicet utrum omnia essent unus homo vel unus asinus etc.³¹⁴

Per tant, en contra del monisme dels Eleates,³¹⁵ l'ésser es diu de moltes coses «non aequivoce sed multipliciter», és a dir, no es predica equívocament de moltes coses —sota diversos significats o *rationes*—, sinó que simplement significa moltes coses. En altres paraules, la interpretació eleàtica d'Aristòtil no s'acaba amb l'equivocitat del concepte d'ésser. Aquesta distinció entre l'equivocitat i la multiplicitat de significats és possible, tal com destaca Andreu, perquè la interpretació escotista distingeix la multiplicitat de significats de la multiplicitat de referents, les quals no tenen res a veure. Mentre la primera és una multiplicitat intensional, la segona és exclusivament extensional. Aquesta distinció entre el pla de la intensió (*intensio*) o dels significats i el pla de l'extensió (*extensio*) o dels referents, que és fonamental en la proposta d'Antoni Andreu, permet afirmar un únic concepte d'ésser sense incórrer en cap contradicció a causa de la diversitat real dels seus referents.³¹⁶ Andreu ho exposa amb les paraules següents:

Notandum, quod duplex est multiplicitas: quaedam significatorum, et quaedam suppositorum.³¹⁷ Prima multiplicitas est aequivocorum, quando scilicet aliquod unum est commune pluribus, sine aliqua communitate, quae fit ex parte rei. Secunda multiplicitas est univocorum: species enim habet multa individua supposita sibi, non obstante univocatione ad sua supposita, et sic accipitur in proposito, cum dicitur: ens dicitur multipliciter, quia ens vere est univocum ad omnia entia metaphysice loquendo.³¹⁸

313. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 166 (Vat. III, 103).

314. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestionis* IV, q. 1, f. 29ra, lín. 10-19.

315. «Praeterea, I *Physicorum*, dicit Philosophus quod principium procedendi contra Parmenidem et Melissum, est 'quoniam ens dicitur multipliciter'» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestionis* IV, q. 1, f. 27va, lín. 31-33).

316. «The intension of a term consists of the characterizing marks which go to make up the concept corresponding to it, whereas its extension consists of the things which are subsumed under it. Thus the word *intension* is taken as primarily referring to *logical* characteristics, secondarily to *ontological* properties (if assumed at all); and *extension* primarily to *ontological* things (things denoted by the term) and secondarily to a *logical* class» (DE RIJK, L. M. [1977: 86]). Per a més informació bibliogràfica al respecte, vegeu la nota 151 del primer capítol d'aquesta tesi.

317. Sobre la noció de la *suppositio*, vegeu la nota 445 del segon capítol d'aquesta tesi.

318. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* IV, Summa I, cap. 1, n. 5 (Vivès V, 650a, lín. 32-b, lín. 3). Aquest passatge és una addició a THOMAS AQUINAS, *InMet* IV, lect. 1, n. 535, p. 151b.

D'aquest passatge sobre la duplicitat de multiplicitats podem concloure que:

1) La multiplicitat extensional de referents (*quaedam suppositorum*) recull la diversitat que s'estableix entre els referents, realitats o *supposita* d'un concepte. Aquesta multiplicitat no compromet ni contradu els trets conceptuals dels termes que prediquen aquests referents o realitats, ni tan sols la seva eventual unitat conceptual. Podem pensar, per exemple, en l'espècie, que té diversos individus o *supposita* respecte de les quals és unívoca.

2) La multiplicitat intensional de significats (*quaedam sinificatorum*) deriva dels diversos modes pels quals un concepte o *ratio* es predica dels seus referents o coses significades; és a dir, fa referència a 'la cosa representada' per tal concepte.

Aquesta distinció, que Antoni Andreu postula en un *notandum* de la seva *Expositio*, marca la independència entre el significat i el referent, de tal manera que la unitat de significat d'un concepte no està implicada en la diversitat dels seus referents. En altres paraules, només trobem una diferència interna en el nivell dels referents, que, tanmateix, no impedeix la possibilitat d'abstreure un concepte comú i unívoc d'aquestes diferències ni n'altera la unitat substancial. Observem que aquesta distinció es correspon amb la distinció escotista entre la diversitat (o unitat) real —com la que s'estableix entre Déu i la criatura o entre les categories—,³¹⁹ i la diversitat (o unitat) merament conceptual, gràcies a la qual els escotistes justifiquen la conveniència conceptual entre Déu i la criatura sense una conveniència real.³²⁰ Per tant, en últim terme, la distinció entre els plans intensional i extensional s'emmarca en la distinció escotista entre l'ordre de la física i la metafísica, i l'ordre de la lògica que hem vist en parlar de les obres lògiques de Duns Escot (cf. § 2.2.1). En elles, es postula la possibilitat d'un ordre essencial i d'una atribució entre les realitats que, tanmateix i al mateix temps, tenen en comú un concepte unívoc, sense que això impliqui caure en contradiccions.

Amb tot, per a Andreu, es pot postular la univocitat d'un concepte a pesar de les relacions ontològiques que mantinguin els seus referents. Tot i originar-se en una intuïció de Duns Escot, aquesta distinció és una clau exegètica del comentari a la *Metafísica* d'Andreu i, concretament, de la seva formulació de la tesi de la univocitat del concepte d'ésser. En aquest sentit, el català afirma que, cada vegada que Aristòtil parla de la multiplicitat dels modes amb els quals es diu el concepte d'ésser, no es refereix a una multiplicitat de significats de l'ésser, sinó només a la seva multiplicitat extensional. En altres paraules, la fórmula «ens multipliciter dicitur» només al·ludeix a la diversitat dels referents del concepte d'ésser, sense implicar-ne la unitat substancial.

319. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* V, Summa Unica, cap. 7, n. 65 (Vivès VI, 47b, lín. 31-48a, lín. 14).

320. «Ad aliud dictum fuit in prima ratione principali huius scripti de Deo et creatura licet sint primo diversa in realitate, quia in una realitate conveniunt, non tamen sunt primo diversa in conceptu reali, quo autem possit esse convenientia in conceptu reali et non in realitate dictum fuit ibi» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 29rb, lín. 14-20). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 82 (Vat. IV, 190).

Antoni Andreu, per il·lustrar la possibilitat de la univocitat del concepte d'ésser, presenta el cas de les espècies, que, tot i estar ordenades essencialment entre si («ordinem essentialem inter species»), pertanyen o convenen en un únic gènere.³²¹ Malgrat aquesta relació real entre les espècies, ningú no qüestiona que el gènere sigui un únic concepte («conceptus generis esse unum»). Aquest concepte de gènere és diferent del concepte de les espècies però, tanmateix, és comú a totes elles i es predica *in quid* de moltes diferències en l'espècie («de pluribus differentibus in specie»).³²² És més, si el gènere no tingués un únic concepte, més enllà dels conceptes de les espècies, no hi hauria cap concepte que es prediqués *in quid* de diverses coses; i, en aquest cas, cada concepte es diria de si mateix i, per tant, no es transcendiria el gènere i es cauria en una predicació tautològica («idem praedicaretur de eodem»).³²³ Conseqüentment, tal com veurem a continuació, per a Andreu el gènere és un concepte metafísicament unívoc.

Pel que fa al concepte d'ésser, Andreu observa que hi ha una dependència real o *attributio* entre la substància i les categories accidentals, que són els referents o realitats diverses en les quals l'ésser es divideix. L'accident manté una relació d'atribució (*attributio*) respecte de la substància que, com sabem, la tradició aristotèlica ha interpretat en termes d'equivocitat lògica i d'analogia metafísica. En la reelaboració doctrinal d'Antoni Andreu, aquesta *attributio* entre els diversos referents de l'ésser («diversitatem realem illorum in quibus est attributio») i la seva manca d'*unitas naturae* o de comunitat real no impedeixen concebre un concepte comú i unívoc d'ésser. La univocitat del concepte d'ésser no s'altera a causa de l'ordre de primacia que la substància té respecte dels accidents. És a dir, a causa de la distinció dels plans intensional i extensional, la jerarquia essencial que mantenen les categories entre sí, en les quals es divideix l'ésser, no compromet ni coarta la univocitat de l'ésser.

Concedo ergo, quod accidens habet attributionem essentialem ad substantiam. Et per consequens, ens est analogum ad ea, est tamen ab hoc et ab isto potest abstrahi unus conceptus communis univocus, nam analogia realis et univocatio metaphysica realiter non repugnat in eodem conceptu.³²⁴

321. En aquest sentit, observem que, per a Andreu, les espècies, a diferència de les diferències específiques, no es distingeixen *totaliter*, sinó que tenen quelcom en comú (cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* V, q. 12, f. 45va-45vb).

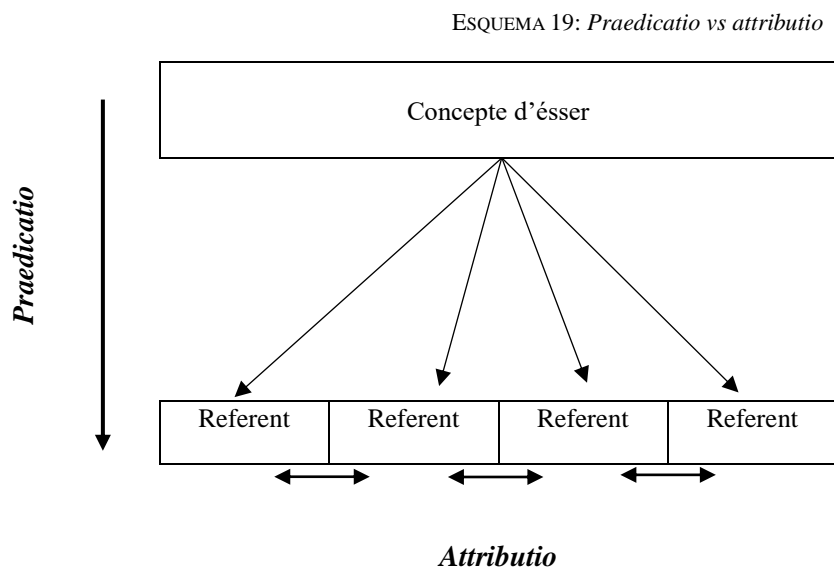
322. «Dico quod Philosophus quarto *Metaphysica* concedit ordinem essentialem inter species eiusdem generis. Nam ibi vult quod in quolibet genere est unum primum quod est mensura omnium aliorum mensurata, autem habent ordinem essentialem ad mensuram, et tamen non obstant tali attributione nullus negat conceptus generis esse unum, cum praedicatur *in quid* de pluribus differentibus specie» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 28vb, lín. 28-35).

323. «Si enim genus non haberet unum conceptum alium a conceptibus specierum nullus conceptus diceretur *in quid* de pluribus, sed quilibet de se ipso. Et sic idem praedicaretur de eodem et non genus de specie» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 28vb, lín. 35-38). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 162 (Wat. III, 100).

324. «Confirmatur, quia Philosophus VII *Physicorum*, ut iam allegatum est dicit quod in generibus latent aequivocationes, propter quod non potest esse comparatio secundum genus. Non tamen est ibi aequivocatio

Consegüentment, podem parlar d'univocitat del concepte d'ésser perquè la relació de dependència entre els accidents i la substància no es correspon amb la relació que manté el concepte d'ésser amb els seus referents. En aquest context, l'ésser s'interpreta com una unitat transcendental comuna a tots els gèneres, que se li atribueixen sense comprometre'n la unitat —tal com les espècies s'atribueixen al gènere sense alterar-ne la unitat real.³²⁵ Observem que, en aquest darrer passatge, Antoni Andreu fa referència al seu concepte d'univocitat metafísica, que és, com veurem, una univocitat transcendental que sobrepassa l'anàlisi categorial.

Amb tot, la univocitat del concepte d'ésser reposa, en últim terme, en la doble estructura de l'anàlisi de l'ésser i de la seva relació amb el seus referents, que Andreu anomena *attributio* i *praedicatio*. L'*attributio* fa referència a la relació horitzontal de dependència real i interna que s'estableix entre els referents de l'ésser i que correspon a les diferències entre les categories i la substància (pla extensional); i la *praedicatio* fa referència a la relació vertical que s'estableix entre el concepte d'ésser i tots els seus referents —siguin la substàncies i els accidents, siguin Déu i les criatures (pla intensional). Il·lustrem aquesta dualitat en la conceptualització i predicació de l'ésser amb l'esquema següent:



in genere quantum ad logicum, sed quantum ad realem philosophum, quia non est ibi unitas nature. Omnes ergo auctoritates quae essent de illa materia sive in *Methaphysica*, sive in *Physica*, possent exponi propter diversitatem realem illorum in quibus est attributio cum qua diversitate stat unitas conceptus abstrahibilis ab eis, sicut patet in genere. Concedo ergo quod accidens habet attributionem essentialem ad substantiam, et per consequens quod ens est analogum ad ea et tamen ab hoc et ab illo potest abstrahi unus conceptus communis univocus, nam analogia realis et univocatio methaphysica, realiter non repugnant in eodem conceptu» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 28vb, lín. 38- 29ra, lín. 3]). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 163 (Wat. III, 100-101).

325. Sobre la unitat transcendental en Antoni Andreu, que veurem a continuació, cf. GORIS, W. (2015: 41-51).

La tesi de la univocitat de l'ésser es construeix en el pla de la *praedicatio*, és a dir, sobre la relació que manté un concepte amb les coses a les quals es refereix, perquè el concepte d'ésser es refereix extensionalment a totes les seves realitats i manté sempre la seva pròpia unitat intensional. Andreu no comprèn aquesta relació de predicació (*praedicatio*) del terme *ésser* com una simple predicació proposicional tomista —que es caracteritza per la relació entre un predicat i un subjecte en una proposició—, sinó que ho fa en termes de designació denominativa o *categorització*.³²⁶ Aquesta concepció, que ja es troba en Enric de Gant,³²⁷ identifica la *praedicatio* del concepte d'ésser amb l'ús que fem del terme (*nomen*) *ésser* en la mesura que designa alguna cosa i amb independència de la posició sintàctica que ocupa en una preposició, sigui subjecte o sigui predicat.³²⁸ Segons aquesta concepció, la *praedicatio* concerneix el nom o terme abstret d'una noció formal determinada, és a dir, a l'ús que en fem en designar-lo. Per contra, l'*attributio* concerneix la 'cosa predicada' i la 'cosa de la qual es predica' (o referent), quelcom que la *praedicatio* omet.

Duns Escot va avançar aquesta concepció de la *praedicatio* en algunes de les seves propostes, com ara en la distinció entre el mode gramatical (*modi significandi*) i el mode lògic (*modi concipiendi*) de considerar el significat d'un terme.³²⁹ Però observem, també, que aquesta designació es correspon amb la idea de la predicació denominativa escotista que hem exposat més amunt. En aquesta exposició, de fet, cada vegada que anomenàvem *atribució* l'aplicació del concepte d'ésser als seus inferiors, a les últimes diferències o als seus transcendentals, fèiem referència precisament a la *praedicatio* d'Antoni Andreu. Igualment, cada vegada que parlàvem de l'atribució d'un predicat a un subjecte, en realitat estàvem fent referència a la designació d'un nom a una cosa qualificada per aquest nom, és a dir, a la relació de *praedicatio*.

326. Cf. DE RIJK, L.M. (1988: 14-18). En aquest estudi, s'exposa el significat del verb *katêgorein* en Aristòtil i la importància que té en la filosofia antiga i medieval, en la qual es correspon amb una predicació *non-statemental*.

Tomàs d'Aquino, en la seva negació de l'equivocitat del concepte d'ésser, relacionà l'estatut ontològic de les diverses categories amb el model de predicació proposicional. El *Doctor Angelicus* deduí l'analogia de les categories a partir dels modes amb els quals els diversos predicats es diuen del subjecte d'una proposició, la qual cosa les emmarca en un model de predicació proposicional. Ara bé, Antoni Andreu, en el seu comentari, refutà aquesta relació establerta per Tomàs d'Aquino, la qual condiona la seva argumentació i interpretació del passatge aristotèlic (cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* V, q. 7, f. 23va-24ra). Per a aquesta qüestió, cf. PINI, G. (1991: 553, nota 79).

327. «Et ideo absolute dicendum quod esse non est aliquid commune reale in quo Deus communicet cum creaturis, et ita si ens aut esse praedicatur de Deo et creaturis, hoc est sola nominis communitate, nulla rei. Et ita non univoce per definitionem univocorum, nec tamen pure aequivoce, secundum definitionem aequivocorum a casu: sed medio modo ut analogice» (HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* I, art. 21, q. 2 [Badius, 124FG]).

328. «Confirmatur ratio principalis, quia omnis conceptus praedicabilis de pluribus secundum id nomen et rationem est unus unitate univocationis. Haec enim est discriptio univoci in praedicamentis. Sed conceptus entis est huiusmodi, nam praedicatur *in quid* et includitur quidditative in entibus inferioribus quae dicuntur entia patet. Et per consequens, praedicat secundum nomen et diffinitionem. Ergo conceptus entis est univocus» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 28va, lín. 13-21]).

329. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 58 (Vat. IV, 178-179).

Seguint amb aquesta idea, observem que, per a Andreu, l'ésser unívoc és indiferent i neutre respecte de qualsevol de les seves determinacions o concrecions —com la finitud i la infinitud—, perquè la seva conceptualització només fa referència a *ésser* com a nom abstracte. De fet, la univocitat del concepte d'ésser rau exclusivament en el contingut formal del concepte, és a dir, radica en la unitat del concepte i és indiferent de la relació que estableixi amb l'ésser concret. Tot i que reprendrem aquesta qüestió més endavant, observem ara que en la proposta d'Andreu és fonamental la noció de formalitat, la qual permetrà establir un concepte d'ésser real sobre el qual aplicar la univocitat.

La distinció entre l'*attributio* i la *praedicatio*, i els dos plans d'anàlisi que els són relatius, és un dels principis exegètics d'Andreu per interpretar la *Metafísica* aristotèlica, encara que Tomàs d'Aquino el passà per alt en el seu comentari. A partir de l'anàlisi dels diversos modes amb els quals *ésser* es predica dels seus referents, el *Doctor Angelicus* postulà la naturalesa anàloga del terme *ésser*. L'analogia, per tant, s'afirma a partir de la multiplicitat intensional de significats de l'ésser. En aquest sentit, Andreu assenyala que Tomàs d'Aquino va confondre l'*attributio* amb la *praedicatio*, cosa que li va impedir postular una unitat conceptual pròpia de l'ésser que fos independent de la diversitat dels seus referents. Per aquest motiu, en l'*Expositio*, Antoni Andreu corregeix el text tomista cada vegada que empra la *praedicatio* per referir-se als modes amb els quals l'ésser es refereix als seus *supposita*, és a dir, als modes pels quals un concepte es predica dels seus referents —idea que, entre altres coses, explica i justifica la teoria de l'analogia, entorn la qual Tomàs d'Aquino ordena totes les parts del sistema aristotèlic.³³⁰ Andreu observa que cada vegada que Tomàs d'Aquino exposa l'analogia del concepte d'ésser, en realitat només fa referència a la relació d'*attributio* que mantenen les categories en les quals es divideix l'ésser entre si, defugint la relació de *praedicatio* que el concepte d'ésser manté amb elles. Conseqüentment, Andreu substitueix el terme *praedicatio* (i els seus derivats) —que ell reserva exclusivament a la relació vertical entre l'ésser i els seus referents— pel terme *attributio* (i els seus derivats), que fa referència a la relació horitzontal que les deu categories mantenen entre si. Aquesta diversitat entre categories, de fet, pertany exclusivament a l'àmbit de les *supposita*, és a dir, no té res a veure amb la *praedicatio*. Cal assenyalar que Antoni Andreu, en atendre aquesta confusió conceptual de Tomàs d'Aquino, està plantejant una crítica a la teoria de l'analogia pròpia de tota la tradició aristotèlica, perquè, com hem vist a propòsit d'Aristòtil, aquesta teoria només hauria parlat de l'*attributio* entre les categories i hauria obviat la *praedicatio* del concepte d'ésser amb els seus referents.

Tot seguit transcrivim algunes correccions d'Andreu sobre el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino amb la finalitat que acabem de descriure:³³¹

330. Cf. AUBENQUE, P. (2008: 14).

331. Les cursives són meves.

TAULA 20: Correccions de l'*Expositio: praedicatio* i *attributio*

ANTONIUS ANDREAE, <i>Expositio</i> IV	THOMAS AQUINAS, <i>InMet.</i> IV
In prima parte intendit talem rationem: omnia entia habent <i>attributionem</i> ad aliquod unum ens; igitur omnia entia pertinent ad unam scientiam; et per consequens, ad istam (Summa I, cap. 1, n. 6 [Vivès V, 650b, lín. 38-42])	Quaecumque communiter unius recipiunt <i>praedicationem</i> , licet non univoce, sed analogice de his <i>praedicetur</i> , pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo <i>praedicatur</i> de omnibus entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens inquantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia. (lect. 1, n. 534, p. 151b)
Sed omne ens ad unum principium reducitur, scilicet ad ipsum ens in communi, vel ad ipsam substantiam, ad quam omnia alia entia habent <i>attributionem</i> . (Summa I, cap. 1, n. 6 [Vivès V, 651a, lín. 25-30])	Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum. (lect. 1, n. 539, p. 152ab)
Subiungit probationem consequentiae, et arguit sic: eiusdem scientiae est considerare ea quae habent <i>attributionis</i> ordinem, ut scientiae medicinae omnia salubria, spectat considerare omnia entia [...] Sed etiam quae ad aliquam unam naturam dicuntur secundum rationem <i>attributionis</i> [...] Quia scientia considerans aliqua plura habentia ordinem <i>attributionis</i> [...] (Summa I, cap. 1, n. 7 [Vivès V, 651b, lín. 17-20, 28-30 i 652a lín. 24-26])	Est unius scientiae speculari non solum illa quae dicuntur secundum unum, idest secundum unam rationem omnino, sed etiam eorum quae dicuntur per respectum ad unam naturam secundum habitudines diversas. Et huius ratio est propter unitatem eius ad quod ista dicuntur; sicut patet quod de omnibus sanativis considerat una scientia, scilicet medicinalis, et similiter de aliis quae eodem modo dicuntur [...] Ubique vero hic ponit quod haec scientia principaliter considerat de substantiis, etsi de omnibus entibus consideret, tali ratione. Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicuntur secundum nomen; et hoc ubique est verum. Sed substantia est hoc primum inter omnia entia [...] (lect. 1, n. 544 i 546, p. 152b-153a)

Andreu recupera i explicita la *praedicatio* perquè, com acabem de veure, és un element fonamental per afirmar el concepte unívoc d'èsser, que es refereix indiferentment i indistintament a tots els seus *supposita*. Però reivindicar la *praedicatio* a nivell textual és, també, un intent de conciliar la diversitat d'atribucions entre les categories —i, amb ella, l'absoluta preeminència aristotèlica de la substància—³³² amb l'absoluta univocitat del concepte d'èsser escotista. Les conseqüències d'aquest canvi de signe s'estenen a la consideració del subjecte de la metafísica, perquè, si reduïm l'anàlisi de la predicació de l'èsser a l'*attributio* —com ha fet part de la tradició

332. Antoni Andreu, com podem observar, reconeix en tot moment la importància de la substància en el domini de la metafísica: «Notandum, quod intentio Aristotelis est in loco isto, quod primus Philosophus agit principaliter de substantia, ut de nobiliori parte sui subiecti primi, quod est ens inquantum est, sicut dictum est, fuit iuxta principium huius libri. Ex quo patet quod argumentum illorum, qui ex loco isto volunt probare, quod substantia sit subiectum primum huius scientiae, et non ens inquantum ens, non vadit ad mentem Philosophi» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* IV, Summa I, cap. 1, n. 7 [Vivès V, 652a, lín. 38-652b, lín. 6]); tanmateix: «Metaphysica intendat de ente inquantum ens, et per consequens de omni ente, principaliter tamen de substantia» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VII, Summa II, cap. 1, n. 11 [Vivès VI, 160a, lín. 30-34]). Per a un estudi de la substància en el pensament de Duns Escot i l'aplicació categorial de la univocitat, cf. PINI, G. (2010a).

que precedeix Andreu—, deduem la preeminència absoluta de la substància, de la qual depenen realment totes les altes categories. D'alguna manera, per tant, Andreu intenta conciliar l'ambigüitat de significacions aristotèlica amb la unitat conceptual escotista. En aquest sentit, les correccions d'Andreu al text tomista responen a un projecte filosòfic de més envergadura, a saber: la substitució o omisió de tots els passatges del comentari tomista en els quals es parli d'analogia del concepte d'ésser amb passatges que intentin reconciliar la diversitat categorial (*attributio*) amb la univocitat del concepte d'ésser.

b. La triple noció de la univocitat i aplicació a l'ésser

També en la primera *quaestio* al llibre IV, enmig de l'exposició de la tesi del concepte unívoc d'ésser i abans de respondre a algunes objeccions, Antoni Andreu s'atura a detallar la noció d'univocitat, probablement per no incórrer en futures confusions. En aquest punt, Andreu exposa una triple noció d'univocitat, a saber: la física, la lògica i la metafísica.³³³ Aquesta distinció respon a la voluntat d'aclarir i eliminar tota ambigüitat en relació amb la tesi escotista de la univocitat i, de nou, de suavitzar el contrast entre el pensament escotista i l'aristotelisme sobre el qual s'aplica i s'explica.

Observem que Duns Escot, sorprenentment, no féu referència a aquesta distinció tripartida de la univocitat ni en les *QqMet* ni en els passatges del comentari a les *Sentències* que es dediquen a la univocitat. Aquesta distinció tampoc no es troba en altres autors escotistes previs o coetanis a Andreu, la qual cosa ens permet asseverar que la triple noció de la univocitat pot ser una aportació original del filòsof català. Tanmateix, en les *QqAnima*, l'atribució de la qual ha estat molt discutida,³³⁴ Duns Escot sembla esmentar una triple divisió de la univocitat del concepte d'ésser:

Est enim duplex univocatio: una est logica, secundum quam plura conveniunt in uno conceptu communi tantum; alia est naturalis, secundum quam aliqua conveniunt in aliqua natura reali ad extra [...] Quia praeter utramque univocationem est una metaphysicalis, secundum quam aliqua uniuntur in genere propinquo, et est media inter utramque praedictam, est enim maior prima et minor secunda.³³⁵

333. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones IV*, q. 1, f. 27vb, lín. 42-28va, lín. 1. Antoni Andreu també fa referència a aquesta triple divisió en la seva *Expositio* en, per exemple, el passatge següent: «quia ens vere est univocum ad omnia entia metaphysice loquendo» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio IV*, Summa I, cap. 1, n. 5 [Vivès V, 650b, lín. 2-3]).

334. Pel que fa als dubtes d'atribució de les *QqAnima*, que ja hem presentat, recordem que la tradició historiogràfica ha indicat que Antoni Andreu podria ser-ne l'autor (vegeu la nota 349 del capítol anterior). Bérubé considera que la terminologia pròpia de la divisió tripartida de la univocitat d'Andreu no es troba, com a tal, en el corpus de Duns Escot (cf. BÉRUBÉ, C. [1989: 139]).

335. DUNS SCTUS, *QqAnima*, q. 1, n. 13 (OPh V, 7-8).

En aquest passatge, el *Doctor Subtil* proposa, en primer lloc, dos casos particulars d'univocitat en general: una de lògica, segons la qual diversos éssers convenen en un únic concepte comú, i una de natural, segons la qual diversos éssers convenen en una única naturalesa real. A continuació, Duns Escot també proposa una univocitat metafísica, segons la qual alguns éssers convenen en un gènere pròxim i que és intermediària entre les dues anteriors —menor que la real però major que la lògica. Tanmateix, hem vist que Duns Escot redueix aquesta univocitat metafísica a la unitat d'un gènere seguit per diversos éssers. De fet, per a Duns Escot, la univocitat és metafísica quan molts éssers convenen en un sol gènere o, en altres paraules, quan fa referència a la unitat d'un gènere de diversos éssers. En aquest sentit, en les *QqAnima* i en últim terme, Duns Escot nega que el concepte comú d'ésser sigui metafísicament unívoc i només contempla i reconeix la viabilitat d'una univocitat lògica.³³⁶

Cal indicar que, de nou, la proposta de la triple univocitat d'Antoni Andreu es vincula directament amb la distinció escotista entre la metafísica i la lògica, i l'aplicació i fonamentació que ambdues disciplines fan del concepte d'univocitat.³³⁷ Ja sabem que, en funció d'aquesta diversitat de concepcions, Duns Escot va distingir entre la unitat real i la unitat conceptual, respectivament, per tal d'explicar per què el concepte d'ésser pot ser simultàniament anàleg per la metafísica i unívoc per la lògica.³³⁸ Aquesta idea, sobre la qual gira tota la factibilitat de la metafísica escotista, és el punt de partida d'Antoni Andreu, que interpreta tots els passatges de la *Metafísica* aristotèlica i dels mestres que el precedeixen a la llum de la distinció de les tres univocitats. De fet, encara que alguns passatges escotistes puguin preelaborar subtilment aquesta teoria, Andreu és el primer i l'únic que va completar-la i va formular-la metòdicament, sistemàticament i amb el rigor que li és propi.

336. «Sic in proposito: omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus, vel entia creata et substantiam; tamen, hoc non obstante, potest ab omnibus istis abstrahi unus communis conceptus significatus nomine entis, qui est univocus logice loquendo, licet non naturaliter vel metaphysice loquendo» (DUNS SCOTUS, *QqAnima*, q. 21, n. 37 [OPh V, 224]).

337. Una de les exposicions de la diferència entre la metafísica i la lògica segons Duns Escot, que hem vist en parlar de les seves obres lògiques, és la següent: «Licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis, et secundum prioritatem naturalem est *quod quid est* per se obiectum intellectus, et per se, ut sic, consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem [...] Non solum autem ipsa natura de se est indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc et ad esse universale et particulare (sive singulare), sed etiam ipsa, habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem. Licet enim ipsa intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars eius conceptus primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici (logicus enim considerat secundas intentiones, applicatas primis secundum ipsum)» (DUNS SCOTUS, *Ord.* 2, d. 3, n. 32-33 [Vat. VII, 403]).

338. Cf. DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 3, n. 117-118 (Vat. XVI, 268-269) i *Ord.* I, d. 3, n. 163 (Vat. III, 100-110). Aquests tres passatges, tot i que exposen qüestions exclusivament teològiques, constitueixen elements textuais fonamentals per a la presentació de la teoria de la triple univocitat d'Antoni Andreu. De fet, el passatge 163 de l'*Ordinatio* és el passatge a partir del qual Andreu exposa l'argument *de conceptu certu et dubio* per provar que l'ésser és un concepte unívoc.

La univocitat física

Univocatio physica est unitas nature ex natura rei circumscripta omni opere intellectus. De illa univocatione loquitur Philosophus septimo *Physicorum* quando dicit quod in specie specialissima est proprie comparatio et non in genere, quatenus species dicit unam naturam et univocam, non autem genus, set lateant aequivocationes in generibus.³³⁹

La univocitat física fa referència a la unitat pròpia d'una naturalesa real i, per tant, és independent de qualsevol operació de l'intel·lecte. En aquest sentit fort, només és unívoca la darrera o última forma específica («solum est in species specialissima»), és a dir, la univocitat física només correspon a la unitat natural de l'espècie pròpia dels diversos éssers singulars i, per tant, pertany a un individu que existeix en acte. Segons el principi d'individuació escotista, les espècies tenen —a més de la unitat individual en els singulars— una unitat real o extramental (*unitas minor unitate numerali* o unitat que és menys que numèrica),³⁴⁰ que s'identifica amb la unitat de la univocitat física:

Univocatio ista solum est in specie specialissima quae vere dicit unam naturam unitate reali minora, tamen quam sit unitas numeralis, sicut declarabitur in septimo.³⁴¹

Consegüentment, la univocitat física enclou i es fonamenta en la unitat real de la forma específica (*specie specialissima*) a la qual s'aplica. Tanmateix, aquesta unitat numeral no és transcendental,³⁴² i, en la mesura que no hi ha cap naturalesa singular o substància extramental que correspongui a un gènere, tampoc no és genèrica. Andreu precisa que els gèneres no són unívocs segons aquesta univocitat física, sinó que són equívocs.³⁴³ I que, en la mesura que els manca una *unitas naturae*, aquesta equivocitat és metafísica i no pas lògica.

339. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones IV*, q. 1, f. 27vb, lín. 51-28ra, lín. 6.

340. Duns Escot exposa aquest tipus d'unitat i la teoria de la individuació en el segon llibre de l'*Ordinatio*. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. II*, d. 3, q. 1-6 (Vat. VII, p. 391-494). Tornarem sobre la qüestió del principi d'individuació en Antoni Andreu més endavant, car constitueix una de les seves aportacions més revellants a la història de l'escotisme.

341. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones IV*, q. 1, f. 28ra, lín. 10-13.

342. Alguns estudis han afirmat el contrari, com WOLTER, A. B. (1946: 107).

343. «Genus enim dicitur aequivocum aequivocatione opposita univocationi physice, eo quod non correspondet sibi una natura vel ypostasis extra sed plures, secundum quod dicit Commentator et Themistius super primum De Anima» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones IV*, q. 1, f. 28ra, lín. 6-10). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 3, n. 163 (Vat. III, 100).

La univocitat metafísica³⁴⁴

Univocatio methaphysica est unitas alicuius prime intentionis abstrahibilis per intellectum a pluribus ex natura rei circumscripta quacumque intentione secunda vel logica, et hoc modo transcendentibus non repugnat univocatio, ut dicitur.³⁴⁵

La univocitat metafísica és la unitat d'una primera intenció o concepte real en la mesura que pot ser abstreta per l'intel·lecte d'una pluralitat d'éssers realment distints entre si, és a dir, d'una multiplicitat de coses fora de la ment. Per aquest motiu, la univocitat metafísica és independent de qualsevol correspondència lògica o segona intenció formada per l'intel·lecte d'aquesta unitat. Amb aquesta univocitat, que fa referència a la unitat real de una multiplicitat d'éssers, es mostra que l'àmbit transcendental no repugna la univocitat. Cal indicar que Antoni Andreu, per proposar i demostrar aquesta univocitat metafísica, interpreta els arguments de Duns Escot sobre la univocitat lògica.

La univocitat lògica

Univocatio logica est unitas alicuius realitatis vel intentionis prime sub una intentione logica concepte, verba gratia, sub intentione generis vel differentie vel alicuius alterius secunde intentionis. Logicus considerat huiusmodi secundas intentiones adiunctas primis.³⁴⁶

La univocitat lògica és la unitat tant d'una realitat com d'un concepte real (o *intentio prima*) concebut sota un únic concepte lògic (o *intentio secunda*), com ara la unitat d'un gènere o d'una diferència.³⁴⁷ D'aquesta manera, es refereix a la unitat pròpia d'una primera intenció en la mesura que està concebuda per la lògica o per una segona intenció. Per exemple, l'animalitat, tot i que fora de la ment és realment o físicament equívoca, constitueix un gènere unívoc des del punt de vista lògic.³⁴⁸

344. Cal indicar, per la seva importància posterior, que la univocitat metafísica fou àmpliament tractada pel també escotista català Pere Tomàs en les seves *Quaestiones de ente*, concretament en la *quaestio* 11. Cf. DUMONT, S.D. (1988).

345. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones IV*, q. 1, f. 28ra, lín. 29-34.

346. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones IV*, q. 1, f. 28ra, lín. 13-18.

347. La diferència entre una intenció primera i una intenció segona és fonamental en la filosofia escolàstica: mentre una intenció primera és un concepte que té com a referent quelcom real, la segona intenció és un metaconcepte que té com a referent un concepte de primera intenció, i indica la classe lògica de l'universal a la qual pertany. Per exemple, el concepte d'animal és una primera intenció, mentre que el concepte de gènere, que indica la seva relació lògica amb els subjectes dels quals es predica, és una segona intenció. Així, és cert afirmar que l'animalitat és una classe genèrica, però no és cert dir que 'Sòcrates és un gènere' sinó només que 'Sòcrates és un animal'.

348. «Ex quo concludo correlarie primo quod aliquod transcendens est proprie univocum univocatione logica, quia licet nulla secunda intentio in genere puta genus et differentia competit alicui transcendentem et existenti extra genus sicut patet. Aliqua tamen competit sibi, puta intentio universalitatis quae est logica et secunda intentio» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones IV*, q. 1, f. 28ra, lín. 19-25).

Amb tot, la univocitat lògica consisteix en la mera unitat d'un concepte comú o compartit per diversos éssers; o, inversament, s'estableix quan múltiples éssers es refereixen a un únic concepte comú. Conseqüentment, implica la unitat conceptual d'una realitat, unitat que ha produït l'intel·lecte humà, sigui un primera intenció (és a dir, el concepte d'una espècie) o una segona intenció (és a dir, el concepte d'un gènere o d'una diferència). Aquesta unitat o concepte lògicament unívoc, que prescindeix de totes les determinacions categorials i dels modes intrínsecs,³⁴⁹ pot ser el terme mitjà en un sil·logisme i, tanmateix, no conduir a cap equívoc. De fet, gràcies a aquesta unitat del concepte, l'intel·lecte pot afirmar i negar simultàniament una cosa d'un ésser sense caure en contradiccions. I és que, tal com hem vist a propòsit de la proposta de Duns Escot, la univocitat lògica d'un concepte no és incompatible (*non repugnat*) amb l'equivocitat o l'analogia real que s'estableixen en l'ordre físic o metafísic.³⁵⁰ Per aquest motiu, un concepte unívoc i idèntic en aquest sentit es pot aplicar a diversos gèneres i espècies sense caure en contradicció, ja que els significa i els transcendeix a la vegada.³⁵¹

Observem que aquesta divisió tripartida de la univocitat, que va de la més universal a la més particular, respon a la triple significació escotista del terme *universal*: 1) el concepte universal físic o *in re*, determinat pel principi d'individuació, l'empra la filosofia natural per referir-se a la naturalesa essencial de la realitat objectiva; 2) el concepte universal metafísic o espècie intel·ligible, que s'obté de l'abstracció de la forma individual de l'objecte, l'empra la metafísica per referir-se a la naturalesa essencial de l'objecte compresa per l'intel·lecte, i 3) el concepte universal lògic s'empra per fer referència als conceptes de segona intenció (gèneres, espècies,

349. Cal indicar que Antoni Andreu recupera completament la teoria dels modes intrínsecs de l'ésser del seu mestre i afirma que les diferències per les quals l'ésser es divideix o contreu vers els seus inferiors són modes intrínsecs: «Notandum, quod sicut dictum fuit quarto et quinto huius, licet ens contrahatur ad decem genera, non per veras differentias, et propter hoc non habeat veram rationem generis, multoties tamen descendit per modos essendi ab ente saltem formaliter distinctos, non enim sunt eiusdem rationis contrahibile et contractivum. Ad propositum autem pro quanto est simile, quod sicut ens, vel unum non expectant aliquid quasi distinctum realiter ab eis, quod constituat substantiam, qualitatem, etc. sed quasi seipsis; quia scilicet per modos intrinsecos essendi statim fiunt quid, vel quale, vel quantum, etc. ita in substantiis separatis et simplicibus, quia non est materia quasi expectans adventum formae, ut faciant per se unum, ideo statim sunt ens et unum» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio VIII*, Summa Unica, cap. 6, n. 39 [Vivès VI, 306b, lín. 8-30]). Igualment, per a l'estudi de la divisió o contracció de l'ésser en les deu categories per mitjà dels *modos essendi*—que, a més, són ens reals i no formals—, cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones V*, q. 7, f. 40vb-41vb.

350. Per a un estudi de la univocitat escotista en termes lògics o categorials, cf. PINI, G. (2002b: 171-180).

351. «Secundo concludo quod aliquod esse univocum univocatione logica et aequivocum aequivocatione physica non repugnat, patet enim ex praedictis quod genus est aequivocum aequivocatione physica, et tamen est univocum univocatione logica» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones IV*, q. 1, f. 28ra, lín. 25-29).

etc.) formats per l'intel·lecte, independentment de la realitat objectiva.³⁵² Amb aquesta gradació, observem que el darrer objectiu d'Andreu en proposar la divisió tripartida de la univocitat fou indicar els graus en els quals la univocitat es pot anomenar *real*. Així, observem que la univocitat física, que ni tan sols es refereix als conceptes, és la més real —i, de retruc, menys mental— de totes, ja que allò que és físicament unívoc és una forma específica que s'unifica fora de la ment per mitjà d'una «unitat real menys que numèrica». De fet, la univocitat de les formes específiques és, segons Andreu, l'única univocitat que correspon a la propietat de quelcom real. La univocitat lògica, en canvi, és la menys real i més mental, car els modes de predicació universal sobre els quals es basa són construccions purament mentals o relacions racionals.³⁵³ En canvi, la univocitat metafísica és tant mental com real. En primer lloc, aquesta univocitat és la propietat d'un concepte primari o primera intenció —no de quelcom real— que l'intel·lecte abstreu del sensible, de manera que és mental. Però, en segon lloc, la univocitat metafísica també és real perquè el domini de la metafísica és l'essència o naturalesa real que els conceptes transmeten i que coneixem per abstracció, i no el concepte primari en si mateix, tal com existeix en l'intel·lecte. Aquesta reivindicació de la realitat de la propietat de la univocitat metafísica que proposa el filòsof català és inèdita en la història de la filosofia. Tradicionalment, de fet, la univocitat només es considerava real si el concepte de primera intenció sobre el qual s'atribuïa es vinculava a una diversitat real prèvia a qualsevol operació de l'intel·lecte.

Aplicació a l'ésser transcendental

Antoni Andreu procedeix aplicant aquesta classificació tripartida de la univocitat al problema aristotèlic de l'ésser i n'extreu diverses conclusions.

1) L'ésser transcendental o *ens communiter sumptum* és lògicament unívoc perquè qualsevol realitat lògica o concepte de segona intenció és unívoc segons la noció d'univocitat lògica.³⁵⁴ Una de les premisses d'aquesta afirmació és que l'ésser no és un gènere, o una diferència

352. «Primo distinguendum est de universali. Sumitur enim vel sumi potest tripliciter» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* VII, q. 18, n. 38 (OPh IV, 347). Cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* VII, q. 18, n. 38-45 (OPh IV, 347-350).

353. Segons Duns Escot, i també Andreu, qualsevol segona intenció és una relació racional i el producte de certs actes comparatius de l'intel·lecte: «Quia omnis intentio secunda est relatio rationis, non quaecumque, sed pertinens ad extremum actus intellectus componentis et dividensis vel saltem conferentis unum ad alterum (hoc patet, quia intentio secunda —secundum omnes— causatur per actum intellectus negotiantis circa rem primae intentionis, qui non potest causare circa obiectum nisi tantum relationem vel relationes rationis); persona autem non dicit relationem rationis, et praecipue non pertinentem ad actum intellectus componentis» (DUNS SCOTUS, *Ord.* 1, d. 23, n. 10 [Vat. V, 352-353]).

354. «Secunda conclusio sit ista: ens communiter sumptum est vere univocum omnibus entibus univocatione logica, hanc ostendo sic. Illud quod dicit aliquam unam realitatem vel primam intentionem conceptam sub aliqua intentione logica est univocum univocatione logica. Sed ens communiter sumptum est huiusmodi, ergo etc. Maior patet ex diffinitione univocationis logice posite superius. Minor etiam est evidens, quia licet ens communiter sumptum non concipiatur sub intentione generis vel differentie vel

o un concepte de segona intenció qualsevol.³⁵⁵ De fet, l'ésser no està inclòs en cap de les estructures lògiques o segones intencions clàssiques —és a dir, en els predicables de Porfiri—, que només inclouen el gènere, la diferència, l'espècie, l'atribut essencial i l'accident. Però aleshores, que és? Andreu segueix a Duns Escot i interpreta el concepte unívoc de l'ésser com un dels dos predicables transcendents (*universalia transcendentia*) —un que es predica *in quid*, com l'ésser, i un altre que es predica *in quale*, com la unitat.³⁵⁶ És a dir, en lloc de concebre'l en una categoria o com un predicable, Antoni Andreu considera l'ésser com un concepte universal en termes de transcendentalitat. Observem que aquesta idea escotista, a més de sentenciar la naturalesa no genèrica del concepte d'ésser, permet estendre la noció lògica d'universalitat als transcendents i, de retruc, que aquests s'incloguin en una ciència transcendental major o més àmplia que la lògica tradicional aristotèlica.

2) El concepte d'ésser transcendental, que s'aplica a múltiples naturaleses radicalment diferents, no pot ser unívoc físicament;³⁵⁷ en altres paraules, l'ésser no es predica unívocament de totes les coses en un sentit físic, perquè les coses —com les espècies— són radicalment distintes entre si (*primo diversa*). La univocitat física s'atribueix a una unitat de la naturalesa —i, per tant, a l'espècie— que no s'estableix en l'aplicació de l'ésser als seus inferiors. De fet, la univocitat física només es distingeix de la univocitat metafísica —ambdues són univocitats naturals, perquè existeixen en una naturalesa real i fan referència a coses reals— per la seva atribució. En aquest sentit, la univocitat metafísica s'atribueix a una unitat en el nivell més general de tots, que és el nivell ontològic o de l'ésser, de tal manera que es pot aplicar o predicar de tot.

alicuius alterius secunde intentionis in genere, concipitur tamen vel potest concipi sub intentione universalis quae utique est intentio secunda vel logica» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 28ra, lín. 45-28rb, lín. 8).

355. «Arguitur etiam per rationes et sic primo sic: si ens est univocum ad omnia entia, ergo ens est genus. Consequens est falsum, et contra Philosophum 3^o *Metaphysice*; ergo et antecedens, probatio consequentiae, quia tunc ens diceretur *in quid* de pluribus differentibus specie, quod est proprium generis» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 27va, lín. 34-39)]; «Nam licet ens sit commune praedicatum *in quid* de omnibus generibus, ens tamen non est genus» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* V, Summa Unica, cap. 18, n. 154 [Vivès VI, 118a, lín. 19-22]). Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 152 (Vat. III, 94).

356 «Ad hoc responsio: Porphyrius ordinat librum suum ad *Praedicamenta* Aristotelis sicut dicit in prooemio; loquitur ergo de illis universalibus quae aliquo modo inveniuntur in ordine praedicamentali. Praeter autem illud potest poni universale transcendens quod ad nullum praedicamentum pertinet, et duo universalia transcendentia: unum quod dicitur *in quid*, ens scilicet; aliud quod *in quale*, ut unum, etc.» (DUNS SCOTUS, *QqMet.* IV, q. 1, n. 9 [OPh III, 308]).

357. «Ex quo concluditur correlarie quod aliquod est univocum methaphysicum, quod non est univocum proprie physice loquendo. De secundo sit ista prima conclusio: ens communiter sumptum non est univocum omnibus entibus univocatione physica, hanc ostendo sic; conceptui entis communiter sumpti non respondet una natura in re extra. Ergo conceptus entis non est univocus univocatione physica. Antecedens est evidens, quia conceptui entis in communi subsunt omnia entia de quibus certum est quod non dicunt aliquam unam naturam, consequentia etiam patet ex praecedentibus» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 28ra, lín. 34-45).

3) Conseqüentment, l'ésser és metafísicament unívoc en la mesura que s'identifica amb un únic concepte real (*unus conceptus realis*) que s'abstrau de totes les coses i que es predica realment (*realiter*) de totes les coses.

Ens communiter sumptum est vere univocum omnibus entibus univocatione methaphysica, sic intelligendo quod ens dicit aliquem unum conceptum realem abstrahibilem ab omnibus entibus participantibus ens quidditative, secundum quem conceptum ens est praedicabile de omni ente univoce et realiter et *in quid*.³⁵⁸

És a dir, l'ésser és un concepte real que, en la mesura que s'abstreu de diversos ens que existeixen i participen de l'ésser quidditatiu, és pot predicar unívocament, realment i quidditativament de tot allò que és. Antoni Andreu analitzarà l'aspecte real de la univocitat metafísica de l'ésser per saber, en últim terme, en quina mesura podem afirmar que la univocitat metafísica de l'ésser transcendental és real. Reprendrem aquesta conclusió, que condensa la lectura de la tesi de la univocitat d'Andreu, en el punt següent.

Amb tot, s'infereix que el concepte d'ésser és lògicament i metafísicament unívoc. Per comprendre aquesta exposició posem un exemple: el gènere *animal*, físicament equívoc, és lògicament i metafísicament unívoc, però per diverses raons. És unívoc metafísicament perquè el concepte d'animalitat, en tant que abstret o fruit de l'abstracció de tots els casos d'animals extramentals, sempre té el mateix contingut essencial o significat. I, en canvi, és lògicament unívoc perquè es predica de cada un dels seus múltiples subjectes o individus d'acord amb la mateixa relació lògica de gènere.

Abans de detallar les conseqüències d'aquesta conclusió, cal indicar que, en la seva tasca d'exegesi, Antoni Andreu considera que el text aristotèlic de la *Metafísica*, que proposa l'analogia del concepte d'ésser, nega la univocitat física del concepte d'ésser, però no la lògica ni la metafísica. Igualment, Andreu considera que els passatges de l'*Ordinatio* del seu mestre són arguments a favor de la univocitat lògica i metafísica de l'ésser. En aquest sentit, observem que l'obra d'Andreu, amb la distinció entre els dos plans d'anàlisi que acabem de descriure, intenta conciliar la proposta de la univocitat conceptual de l'ésser de Duns Escot amb l'afirmació aristotèlica segons la qual l'ésser és realment anàleg. De fet, en el text d'Andreu, la univocitat conceptual i l'analogia real de l'ésser transcendental són compatibles. Per a un filòsof natural o un metafísic, que considera les coses en la mesura que tenen un ésser real, les espècies són unívocues i els gèneres són equívocs, perquè les espècies tenen una unitat real més gran o major que els gèneres. Però aquesta equivocitat real dels gèneres és coherent, des del mateix punt de vista físic i metafísic, amb la univocitat i unitat conceptual que la lògica atorga al seu concepte (sc. al gènere).³⁵⁹

358. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 28rb, lín. 8- 14.

359. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, n. 163 (Vat. III, 100-101).

En aquest context, però, Duns Escot afegiria que, en la mesura que la física nega que els gèneres siguin realment unívocs per tenir una unitat real menor que la de les espècies, la metafísica pot negar igualment i *a fortiori* que l'ésser és unívoc perquè, a causa de la seva major universalitat, la unitat real de l'ésser és molt menor que la del gènere. I, de fet, en aquest sentit observem que, tot i que Andreu se serveixi plenament dels seus arguments, s'allunya del seu mestre. Duns Escot es limità a aplicar l'equivocitat real de la física/metafísica i la unitat conceptual del lògic a l'ésser, quelcom que confereix l'anàlisi metafísica de l'ésser en l'àmbit de la realitat. Per aquest motiu, des del punt de vista de la metafísica, el Doctor Subtil sembla considerar que, en la mesura que és una ciència real, la metafísica *només* pot concebre l'ésser realment anàleg.³⁶⁰ Conseqüentment, la univocitat i comunitat conceptual de l'ésser ateny exclusivament la consideració de la lògica.

Amb aquesta darrera constatació, observem que Duns Escot no afirmà mai explícitament la univocitat metafísica del concepte d'ésser. Sembla ser, doncs, una proposta del mateix Antoni Andreu ideada per matisar o eliminar la idea escotista segons la qual el concepte d'ésser és unívoc només d'acord amb la consideració de la lògica i conciliar, així, la proposta escotista amb la tradició precedent. I com ho féu? Establint una clara distinció entre la univocitat lògica i la univocitat metafísica del concepte d'ésser, distinció que radica en darrer terme en la distinció clàssica entre les primeres intencions o conceptes primaris, i les segones intencions o conceptes secundaris. En aquest context, l'aportació d'Antoni Andreu és la següent: el concepte d'ésser unívoc es pot concebre tant

1) com un concepte secundari o purament lògic i, com a tal, representa els modes de comprensió de les coses. En aquest sentit, en el qual la cosa només és una ocasió, el concepte d'ésser, igual que un universal, pot ser objecte de la lògica. Per a Andreu, el concepte d'ésser és unívoc d'acord amb la consideració de la lògica només quan es concep en una segona intenció (univocitat lògica); o

2) com una primera intenció o concepte abstret d'alguna cosa real, de tal manera que reflecteix els modes de ser de les coses. En aquest sentit, el concepte d'ésser unívoc és també objecte de la metafísica. En aquesta concepció, en la mesura que la metafísica és una ciència real, el concepte d'ésser unívoc és un concepte real i no una construcció purament mental (univocitat metafísica).

Per tant, segons aquesta proposta, contrària a la de Duns Escot tal com l'hem entès, la univocitat de l'ésser es pot postular tant des de la metafísica com des de la lògica. Andreu sembla advertir-nos que, si no distingim aquests dos nivells o conceptualització de l'ésser, reduïrem la metafísica a la lògica. La distinció entre la univocitat lògica i metafísica evidencia que la metafísica, com a ciència real, no es limita a considerar l'equivocitat real o analogia entre l'ésser

360. Per a una reconsideració, en aquesta línia, dels passatges n. 162-163 de la tercera *distinctio* de l'*Ordinatio* I de Duns Escot, cf. MARRONE, S. P. (1983: 380).

diví i l'ésser de les criatures, o bé entre la substància i l'accident. Aquesta rearticulació de la tesi de la univocitat de l'ésser que proposa Antoni Andreu determina la concepció del subjecte de la metafísica.

c. El concepte unívoc i real d'ésser: realisme metafísic

Recordem que el primer subjecte de la metafísica és, segons Antoni Andreu, l'ésser concebut unívocament comú a Déu i a les criatures.³⁶¹ Però, com explica Andreu aquesta afirmació? En primer lloc, perquè aquest ésser unívoc té el seu propi concepte o *ratio*, unificat i distint dels conceptes d'ésser que són propis de Déu i de les criatures —és a dir, de l'ésser infinit i de l'ésser finit. Andreu prova aquesta idea, com féu Duns Escot, amb l'argument sobre el concepte *certo et dubio*.³⁶² En segon lloc, perquè aquest concepte d'ésser comú a Déu i a les criatures, que també és el primer objecte de l'intel·lecte humà,³⁶³ és una realitat (*unus realiter*).³⁶⁴ Això vol dir que, en correspondència amb aquest concepte d'ésser, s'estableix alguna cosa real que li serveix de fonament i de fundació. En aquest sentit, l'anàlisi d'Antoni Andreu es desplaça del nivell de la predicació de Duns Escot al nivell de l'ésser o ontològic. De fet, ja hem indicat que, en afirmar la univocitat metafísica de l'ésser, Andreu també admet una certa unitat o comunitat real entre tot allò que és i, per tant, també entre Déu i la criatura. Aquesta unitat és la base o fonament real del concepte unívoc d'ésser i garanteix que la metafísica constitueixi una ciència de la realitat.

Ara bé, seguint la descripció de la univocitat metafísica, ¿afirmar una comunitat real entre tot allò que designa el concepte d'ésser no pot conduir a l'eliminació de la diversitat real i, per tant, també a l'abolició de la radical diversitat que mantenen el Creador i la seva creació en la realitat? Tot i que Antoni Andreu nega aquesta possibilitat, constitueix una de les crítiques més

361. «Quantum ad tertium articulum dicendum quod ens in quantum ens quod est commune Deo et creature, est subiectum primum metaphysica» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4ra, lín. 27-30).

362. «Ens quod est commune Deo et creature dicit unum conceptum proprium alium a conceptu Dei vel creature. Hanc conclusionem ostendo sic: impossibile est eundem conceptum eidem intellectui simul esse certum et dubium, sed aliquis intellectus certus de aliquo quod sit ens potest dubitare utrumque sit Deus vel creatura. Ergo iste intellectus habet unum conceptum entis alium a conceptu Dei et creature» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4ra, lín. 31-40).

363. «Praeterea, unius potentie est unum primum obiectum. Sed primum obiectum intellectus est ens ut commune omnibus. Ergo ens sic commune est aliquid unum, et per consequens univocum. Maior patet: quia potentia movetur ab obiecto secundum formam obiecti, et nisi habeat unam formam non movebit; et ideo dicitur quarto huius quod intellectus qui non intelligit unum nihil intelligit. Probatio minoris: quia illud est primum obiectum intellectus, sub cuius ratione omnia intelliguntur, sicut patet de obiecto visus. Sed nec ratio substantie, nec accidentis, sed sola ratio entis reperitur in omnibus intelligibilibus. Ergo ens est primum obiectum intellectus nostri» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* IV, q. 1, f. 28vb, lín. 10-22). Sobre l'objecte de l'intel·lecte *communissimum*, cf. també ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VI, q. 6, f. 51vb-53rb.

364. «Conceptus entis communis Deo et creature est unus realiter. Hanc ostendo sic: omnis conceptus qui praedicatur *in quid* de aliquibus praedicatione dicente hoc est hoc est unus conceptus realiter, sed conceptus entis est huiusmodi, ergo etc.» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4rb lín. 48-4va, lín. 2).

rellevants que rebé la seva proposta per part d'alguns dels seus coetanis —com Ricard de Conington, les tesis del qual foren atacades pels primers defensors de la univocitat del concepte d'ésser.³⁶⁵ I, de fet, en les *Quaestiones a la Metafísica*, Andreu recull i respon aquesta objecció.

La crítica, que segueix fidelment la proposta d'Enric de Gant, considera que l'ésser no té una comunitat o unitat real («ens non habet communitatem aliquam realem»), sinó només una comunitat que resulta de la diferència lògica en el mode de concepció (*modus concipiendi*). Així, quan hom predica l'ésser de diverses coses, en lloc d'entendre que està predicant quelcom realment en comú («aliquid commune reale»), simplement està considerant que coses múltiples i diverses són concebudes indistintament. Per exemple, quan l'ésser es predica de Déu, no es predica cap realitat comuna entre l'ésser i Déu, sinó que només es predica la realitat pròpia de Déu, concebuda comunament o indistintament.³⁶⁶ Segons l'argument d'aquesta objecció —que pot recordar certes afirmacions del mateix Duns Escot— Déu i l'ésser no es conceben en dos conceptes distints, sinó en un mateix concepte d'acord amb dos modes diferents de concepció, a saber: un d'universal (sc. l'ésser) i un l'altre de particular (sc. Déu). Aleshores, la diferència entre el concepte d'ésser comú i universal i el concepte particular de l'ésser infinit no és una diferència objectiva —tal com s'estableix entre dos conceptes reals—, sinó una mera diferència lògica en el mode de concebre'ls. Igualment, segons aquesta objecció i a diferència del que proposava Andreu, el concepte d'ésser unívoc no és un concepte real de primera intenció, sinó una mera segona intenció provocada per una relació de raó purament mental o lògica.

En la mesura que l'únic que diferencia els conceptes d'ésser és el mode de concebre'ls, aquesta objecció també ataca la primera premissa de l'argument escotista *de conceptu certo et dubio* que, presentat per Duns Escot³⁶⁷ i reprès per Andreu, és el primer argument que prova la univocitat del concepte d'ésser. Segons aquesta premissa, un concepte no pot ser cert i dubtós alhora i per al mateix intel·lecte. Tanmateix, segons aquesta objecció, els modes lògics de

365. Richard de Conington (†1330) fou un teòleg franciscà anglès, deixeble i gran seguidor d'Enric de Gant, i possible interlocutor d'Antoni Andreu. Richard de Conington, per a qui l'ésser no es predica unívocament de totes les coses, fou un defensor de la teoria de l'analogia del seu mestre de Gant, motiu pel qual atacà directament els arguments escotistes que la criticaven. Vegeu la nota 129 del segon capítol per la seva bibliografia.

366. «Respondetur forte, quod ens non habet communitatem aliquam realem, sed solum quantum ad quandam indifferentiam concipiendi; cum ergo dicitur quod praedicatur *in quid*, non est intelligendum quod sit aliquid commune reale quod praedicetur *in quid* de pluribus, sed sub uno modo concipiendi continentur plures res quam quilibet praedicatur de hoc et de illo seorsum. Puta realitas Dei contenta sub uno modo concipiendi ens in communi praedicatur de Deo et realitas creature contenta sub alio modo concipiendi ens de creatura» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4va, lín. 11-21). Observem que en aquest passatge, que postula un fonament real del concepte unívoc d'ésser, Andreu està rebutjant les propostes de Pere d'Aquila i de Pere d'Atarrabia, per a qui l'ésser només es contreu conceptualment als seus inferiors, resultat de la indiferència en el mode de concebre'ls.

367. Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, n. 57-58 (Vat. IV, 178-179).

concepció —com universal i particular— permeten que un mateix concepte pugui considerar-se cert i dubtós a la vegada.

Aquesta crítica, com podem observar, refuta els dos motius pels quals Andreu considera que el subjecte de la metafísica és l'èsser concebut unívocament comú a Déu i a les criatures, a saber: 1) que el concepte d'èsser comú és distint dels conceptes de Déu i de la criatura, i diferent també de tots els conceptes que els són propis, i 2) que aquest concepte d'èsser comú i distint fa referència a un fonament real.

Antoni Andreu respon a aquesta objecció, principalment, amb dues idees o arguments. La primera és que, al contrari que els seus predecessors —Tomàs d'Aquino i Duns Escot— Andreu situa Déu, les criatures i l'èsser en plans o nivells ontològics diferents.³⁶⁸ La segona és que considera que, independentment i fora de qualsevol acte de l'intel·lecte, Déu i les criatures mantenen un acord real o semblança comuna en la realitat (*convenientia reali*) gràcies a la qual són més éssers que res —encara que Déu sigui més ésser que una criatura. De fet, en virtut de la seva existència, Déu i la criatura estan més a prop un de l'altre que no pas del no-ésser. El fonament (*fundamentum*) d'aquest acord o *convenientia* és en si mateix real, perquè cap relació real —com la relació o *convenientia* que mantenen Déu i la criatura— no es pot fonamentar en un producte de la raó o en quelcom purament mental, perquè el fonament d'una relació és més real que la mateixa relació.³⁶⁹ Per aquest motiu, en el llibre IV afirma el següent:

Ad aliud dictum fuit in prima ratione principali huius scripti de Deo et creatura: licet sint primo diversa in realitate, quia in una realitate conveniunt; non tamen sunt primo diversa in conceptu reali; quomodo autem possit esse convenientia in conceptu realis et non in realitate dictum fuit ibi.³⁷⁰

A més, per a Antoni Andreu, el *fundamentum* de la relació real entre Déu i les criatures es basa en la unitat, motiu pel qual pertany a la primera classe aristotèlica de relacions (sc. identitat, similitud i igualtat). Conseqüentment, Déu i les criatures mantenen, com hem vist, una unitat real fora de l'intel·lecte:

Ex praedictis concludo correlarium quod conceptus entis est univocus Deo et creature, quia si alius et unus, ergo univocus de qua univocatione dicitur amplius in quarto huius, domino concedente.

368. «Contra: quia si sic, tunc praedicatio entis de Deo non esset praedicatio superioris de inferiori sed eiusdem de se ipso, similiter et de aliis quod nullus sanae mentis diceret» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4va, lín. 21-25).

369. «Praeterea, circumscripto omni intellectu Deus et creatura habent aliquam convenientiam, quia plus conveniunt quam ens et nihil; ergo illa convenientia est realis, et ita fundamentum istius convenientie est reale, quia nulla relatio realis potest fundari super ens rationis. Non enim maioris entitatis est res fundata quam fundans, fundamentum illius convenientie est unum cum sit relatio de primo modo relativorum, ex quinta *Metaphysice*, capitulo 'De aliquid'. Ergo Deus et creatura habent aliquam unitatem realem et hec est unitas entis in quo conveniunt Deus et creatura» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4va, lín. 34-45).

370. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones*, IV, q. 1, f. 29rb, lín. 14-20.

Secunda conclusio sit ista: conceptus entis communis Deo et creature est unus realiter. Hanc ostendo sic. Omnis conceptus qui praedicatur *in quid* de aliquibus praedicatione dicente: hoc est hoc, est unus conceptus realiter; sed conceptus entis est huiusmodi, ergo etc.³⁷¹

Aquesta unitat real entre Déu i les criatures es correspon amb el concepte metafísicament unívoc d'ésser, respecte del qual l'intel·lecte pot estar segur o pot dubtar. Si està segur, cal que aquest concepte trobi alguna correspondència en la realitat, perquè un intel·lecte està segur quan la seva comprensió correspon a la manera com són les coses en realitat. En altres paraules, si el concepte unívoc d'ésser és verdader, cal que existeixi alguna cosa en la realitat que correspongui a aquesta concepció.³⁷² Abans de continuar, cal observar que aquesta segona resposta d'Andreu, que confereix una significança molt menor als modes lògics de concepció, és una refutació de la proposta d'Enric de Gant per la qual l'ésser comú respon a una confusió epistemològica.

Però, de retruc, aquest fonament real del concepte unívoc d'ésser no elimina, segons Andreu, la radical diferència entre Déu i la criatura ni l'absoluta transcendència del primer. Com s'explica aquesta afirmació? Andreu, per fer-ho, reprèn la doctrina dels transcendents disjuntius de Duns Escot i, amb ella, la teoria dels modes intrínsecs d'ésser de finitud i infinitud. Aquests modes, com bé sabem, permeten distingir l'ésser diví de l'ésser finit i excloure a l'ésser diví de la consideració categorial i predicativa.

Resumim la resposta d'Andreu a l'objecció plantejada, que s'emmarca en la qüestió del subjecte de la metafísica, amb les paraules següents: el concepte d'ésser unívocament comú a Déu i a les criatures és un concepte real o de primera intenció, i no una mera intenció lògica derivada d'una diferència purament mental pel mode de concebre una sola cosa. Aquest concepte real d'ésser requereix, com a tal, una certa unitat real entre Déu i les criatures que li serveixi de fonament. Per aquest motiu, la univocitat metafísica del concepte d'ésser d'Andreu no enclou una simple univocitat i unitat conceptual, sinó que també conté o fa referència a un tipus d'univocitat real. De fet, la consideració d'un concepte unívoc i real s'origina precisament en la consideració de la univocitat metafísica —oposada a la lògica— com una univocitat real.

Amb aquesta idea observem que, al contrari que els seus predecessors, Andreu insisteix en el realisme del significat del concepte d'ésser o, en altres paraules, atribueix un fort sentit de

371. I, continua: «Maior est evidens, quia oppositum praedicati infert oppositum subiecti. Dato enim quo non sit unus realiter, iam non praedicabitur *in quid* de pluribus. Nullus enim ens rationis praedicatur de ente reali essentialiter et *in quid*. Minor probatur simili modo quo arguit Aristoteles primo *Thopicorum*, quia illud praedicatur *in quid* de aliquo per quod respondetur ad interrogationem factam per quid de eo. Huiusmodi est ens, quia si quaeras: quid est Deus respondetur quod ens. Similiter est de creatura» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4rb, lín. 44-4va, lín. 11).

372. «Praeterea, intellectus intelligens ens commune Deo et creature aut est verus aut est falsus. Si est falsus, nihil ad b. Si verus, ergo sic oportet esse ex parte rei quod aliquid realiter sit commune, tunc enim intellectus est verus quando intellegit sicut se habet in re, secundum Aristoteles sexto *Metaphysicae*, capitulo ultimo» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 4va, lín. 45-51).

realitat a l'èsser.³⁷³ Ni Duns Escot ni Enric de Gant consideraren que l'èsser fos una única realitat —en el sentit de *res* o *realitas*— comuna tant a Déu com a les criatures —o, en el nivell categorial, a la substància i als accidents—,³⁷⁴ sinó que, més aviat, tendiren a postular dues *realitates* completament diverses, amb dos conceptes o *rationes* corresponents, a saber: una pròpia de Déu i una pròpia de les criatures. Així, sembla que els seus plantejaments no permeten sostenir cap concepte positiu i real que s'oposi a una mera segona intenció i que es pugui aplicar unívocament a aquestes realitats radicalment diverses. En canvi, Antoni Andreu, que tracta plenament la insuficiència de les propostes que el precedeixen, considera que el concepte unívoc d'èsser és un concepte real, és a dir, que més enllà de la seva unitat conceptual, li correspon una certa comunitat i unitat real («oportet esse ex parte rei quod aliquid realiter sit commune»). Per contra, si fos un simple producte de la raó, seria un ens racional que no es podria predicar de res real. A la pregunta, ¿com podem anomenar *real* el concepte unívocament comú d'èsser?, que els deixebles de Duns Escot intentaren respondre durant segles, Andreu sembla contestar que l'èsser és real en la mesura que té una conceptualitat real. Aquesta resposta, cal observar, depèn fortament de la noció escotista de *formalitas* i del nou espai ontològic que obrí. En tot cas, el concepte comú d'èsser, que és l'objecte primer de l'intel·lecte i el subjecte més adequat de la metafísica, té la seva pròpia realitat, cosa que permet postular la metafísica com una ciència real de l'èsser. En aquest sentit, tot i partir-hi, observem que Andreu sembla allunyar-se del conceptualisme formalista del seu mestre escocès i acostar i emmarcar la seva proposta a l'anomenat realisme metafísic. Amb això, el català, més enllà de constituir una novetat en el pensament escotista, també s'allunya d'altres escotistes coetanis com Pere d'Atarrabia i Pere d'Aquila.³⁷⁵ Paral·lelament, la mateixa concepció d'Andreu pregona la proposta i futura rearticulació de Pere Tomàs.

d. La unitat del subjecte de la metafísica, el principi d'individuació i la matèria³⁷⁶

La tesi de la univocitat de concepte d'èsser que acabem d'exposar confereix la unitat necessària al subjecte de la metafísica (sc. ésser en tant que ésser) perquè sigui concebuda com una ciència unitària i autònoma en termes aristotèlics. O, dit d'una altra manera, permet que la metafísica s'adeqüi a les exigències epistemològiques que Aristòtil plantejà en els seus *Analítics Posteriors*

373. Cf. DUMONT, S.D. (1992: 140-142).

374. Cal observar que la tesi de la univocitat real de l'èsser transcendental d'Andreu és vàlida, també, en la dimensió categorial, és a dir, en la relació de l'èsser amb la substància i els accidents. Aquesta observació és important perquè, com hem vist, Duns Escot, negà o obvià la univocitat categorial en diverses ocasions al llarg del seu corpus —tant en les obres lògiques i filosòfiques com en les teològiques.

375. Per a una breu exposició de les propostes d'aquests autors, que reinterpretaren la tesi de la univocitat del concepte d'èsser, vegeu § 2.2.6, concretament les pàgines 207-208.

376. Per a aquesta exposició hem seguit, fonamentalment, els estudis següents: GENSLER, M. (1992a, sobre el principi d'individuació en el *Tractatus* i en les *Quaestiones* [VII, q. 5-6] d'Antoni Andreu en comparació amb la proposta de Duns Escot), i GENSLER, M. (1996a, sobre el concepte d'individu en el comentari a les *Sentències* d'Antoni Andreu).

i que esdevingui una ciència real i unificada. En el punt anterior hem vist com la univocitat metafísica del concepte d'ésser s'estableix sobre un fonament de realitat. Doncs bé, la mateixa univocitat de l'ésser transcendental, que s'aplica indiferentment a tots els seus *supposita*, és l'element que permet, a partir de la unitat conceptual i real que estableix, parlar d'una ciència metafísica unitària. De fet, en Andreu, i en tota la tradició escotista que inaugura, la univocitat d'un concepte donat sempre correspon a un cert tipus d'unitat. Així, a pesar de no ser físicament unívoc, el concepte comú i unívoc d'ésser té la seva pròpia unitat. Aquesta unitat, que permet delimitar rigorosament i sistemàtica el domini i el mètode de la metafísica, també garanteix la seva autonomia respecte d'altres disciplines, particularment de la física.³⁷⁷

Amb això, Antoni Andreu exposa i articula una nova ciència de l'ésser, unificada i autònoma, la qual cosa li permet crear tot un nou marc teòric en el qual agrupar i sistematitzar les diverses aproximacions aristotèliques a la filosofia primera. Aquest esforç de sistematització s'observa molt bé en la seva *Expositio*, on reinterpreta el comentari tomista a la *Metafísica* entorn la ciència unitària i autònoma de l'ésser, i confereix així una unitat temàtica inaudita al text del predicador. En aquest sentit, observem que al voltant de la noció de l'ésser unívoc es reconstrueix tot el sistema de metafísica escotista i, de fet, tota l'estructura de la *Metafísica* aristotèlica es dedueix a partir del concepte unívoc d'ésser i de les seves propietats.

Ara bé, pel que fa a la noció d'unitat en si mateixa, Andreu exposa algunes qüestions que convé ressaltar. La unitat és una propietat posterior, en si mateixa, a qualsevol altra qualificació del subjecte. I, com a tal, no és només un efecte de la categoria de quantitat, la qual es predica accidentalment de l'ésser (sc. u), perquè aleshores aquesta hauria de ser posterior a totes les altres categories. En aquest sentit, en Antoni Andreu, la unitat és una naturalesa positiva que es pot comprendre de dues maneres: 1) o com una unitat d'essència o de substància (*unitas quidditatis*), que és indiferent de la singularitat i de la universalitat i de totes les seves determinacions, i que garanteix la unitat de les espècies, o 2) com una unitat numèrica o singular, que és la unitat pròpia dels ens concrets i amb existència actual, i que constitueix el principi de pluralitat de les coses materials.³⁷⁸ Mentre la primera accepció al·ludeix a una unitat real però menor que la unitat numèrica (*unitas minor unitate numerali*), la segona accepció equival a la mateixa singularitat, que és un tipus d'unitat en si mateixa.

377. Cf., per exemple, ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VI, Summa I, cap. 1, n. 4 (Vivès VI, 128a, lín. 30-129b, lín. 15).

378. «Notandum, quod sicut dictum fuit in quarto huius quemadmodum est duplex unum, ita est duplex numerus sibi correspondens; de ratione ergo unius est quod sit principium numeri sibi correspondentis, unum ergo quod est de genere quantitatis est principium numeri, qui est de genere quantitatis, qui scilicet causatur ex divisione continui; unum vero quod convertitur cum ente, est principium numeri transcendentis, qui est numerus entitatum. Bene ergo dicit Philosophus quod ratio unius est quod sit principium alicuius numeri» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* V, Summa Unica, cap. 7, n. 58 [Vivès VI, 42a, lín. 31-43a, lín. 2]).

La unitat d'essència o substància (1), principal objecte d'interès d'Antoni Andreu en el seu comentari a la *Logica Vetus*,³⁷⁹ enclou un problema conceptual, a saber: es pot considerar 1) com la substància en si mateixa o substància en general, però també es pot concebre 2) en la distinció aristotèlica entre les primeres substàncies (o substàncies individuals) i les segones substàncies (o espècies). En el primer cas (1), i d'acord també amb la definició aristotèlica, la substància constitueix la primera categoria i gènere suprem, a la qual pertanyen els altres gèneres, espècies i individus concrets; aquesta substància fa referència a l'ésser en si mateix i, com a tal, només pot ser el subjecte d'una predicació i no pot ser mai el predicat. En el segon cas (2), les substàncies primeres farien referència a aquesta substància en general i en sentit estricte; i les substàncies segones, en canvi, es podrien predicar dels individus, amb els quals comparteixen essència —la qual cosa les distingeix dels accidents. Cal indicar, seguint amb aquesta darrera concepció, que Andreu considera que les substàncies primeres, lluny de ser les substàncies immaterials, són les espècies universals o les formes pures i privades de tota realització particular i material. Per aquest motiu, i al contrari del que afirma Tomàs d'Aquino, les substàncies primeres són objecte de ciència o coneixement científic.³⁸⁰

D'altra banda, tant per a Antoni Andreu com per a Duns Escot, els individus tenen les seves pròpies unitats reals, que no es redueixen a una —i, per tant, no són objecte de ciència.³⁸¹ Aquests autors estableixen, en primer lloc, la unitat de les espècies, que es correspon amb una unitat d'identitat o d'essència anterior que deriva de la naturalesa o quiditat de les espècies.³⁸² Cal indicar que Andreu, d'acord amb el seu mestre, identifica la quiditat amb la naturalesa (*natura sive quiditas*), i la caracteritza amb una unitat real més dèbil que la unitat numèrica pròpia de la naturalesa específica o individual (*unitas minor unitate numerali*) i indiferent de l'existència

379. Tanmateix, Antoni Andreu també analitza la naturalesa de la substància i de les seves parts constitutives en els llibres VII, VIII, IX i X del seu comentari a la *Metafísica*. Tot indica que Andreu, en aquesta obra, i d'acord amb el seu interès per la física, analitza la substància en termes de dinamisme, és a dir, en la mesura que està subjecta al canvi.

380. «Notandum etiam, quod cum ait Philosophus, *quod quid est*, esse idem cum eo cuius est in primis substantiis, et non in conceptis cum materia, vel per primas substantias intelligit species universales, ut dictum est, et per concepta cum materia intelligit ipsa individua, quae non habent, *quod quid est*, idem sibi per se primo sicut species, ut alias dictum fuit» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio VII*, Summa II, cap. 12, n. 97 [Vivès VI, 234a, lín. 6-16]). Malgrat excedir els límits d'aquesta tesi, per a un àmpli estudi i interpretació de la noció de substància individual o ésser substancial en Duns Escot i, també, en Tomàs d'Aquino, cf. LUSSEER, D. (2006).

381. «Notandum, quod Philosophus loquitur hic de singulari contracto ad existentiam, sive naturalem et realem, sive imaginariam; et de tali verum est, quod non cognoscuntur ut sic, cognitione scientifica, cum eorum non sit definitio, sed solum cognitio aliqua sensitiva, et ideo cum sunt absentia ab actu sensus, incertum est utrum existant, vel non existant; sciuntur tamen in ratione et scientia sui universalis, non in ratione propria singularis» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio VII*, Summa II, cap. 11, n. 86 [Vivès VI, 223b, lín. 31-224a, lín. 1]).

382. Sobre la noció d'identitat i la seva relació amb l'essència en Antoni Andreu, cf. AMERINI, F. (479-482).

concreta —és a dir, de la singularitat de la cosa o de la universalitat del concepte.³⁸³ En altres paraules, per a ambdós pensadors i d'acord amb Avicenna, la naturalesa és prèvia a qualsevol realització, sigui en els universals o en els particulars.

En segon lloc, estableixen la unitat numèrica, pròpia dels individus, que deriva d'un principi extern a la naturalesa o quiditat de les espècies, a saber: el principi d'individuació, pel qual l'essència de l'ésser es contreu vers una singularitat —és a dir, és el principi pel qual una cosa esdevé un individual. Aquest principi s'identifica, en la proposta escotista, amb la noció d'*haecceitas*,³⁸⁴ que fa referència a l'element formal que singularitza l'ésser específicament determinat i que possibilita que una cosa sigui aquesta (*haec*) substància i no una altra —*thisness*, en anglès. Encara que l'*haecceitas* fou un concepte poc treballat per Duns Escot,³⁸⁵ Andreu, sempre atent a la filosofia natural, l'utilitza reiteradament per referir-se al principi d'individuació.³⁸⁶ Ara bé, a diferència del seu mestre, Andreu entén l'*haecceitas* com una

383. «Notandum, quod ex hoc loco potest sumi argumentum ad probandum illam unitatem naturae specificae, quae est minor quam unitas numeralis, de qua dictum est quaestione de universali, nam unius contrarietatis sunt duo extrema, ut hic dicitur; sed certum est quod ista extrema non sunt duo secundum solam unitatem numeralem, quia tunc hoc album huic nigro esset tantum contrarium, quod est falsum; oportet ergo quod quodlibet extremum contrarietatis sit unum aliqua unitate communiore, quae est minor unitate numerali, haec est unitas naturae specificae; sic enim albedo in specie contrariatur nigredini in specie, et est unum uni contrarium» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* X, Summa II, cap. 2, n. 39 [Vivès VI, 391a, lín. 27-391b, lín. 3]). Sobre la unitat menor que la unitat numeral en relació amb el coneixement sensible, cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VII, q. 16, f. 69vb, lín. 31-70ra, lín. 2.

384. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* V, q. 5-6, f. 39rb-40vb. Observem que Andreu exposa la seva proposta sobre el principi d'individuació reprenent passatges de l'*Ordinatio* de Duns Escot (cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* II, d. 3, q. 1-6 [Vat. VII, 391-494, esp. 402-408]), en lloc de fonamentar la seva exposició en els arguments de les *QqMet* al respecte (cf. DUNS SCOTUS, *QqMet.* VII, q. 13 [OPh IV, 215-280]). Aquesta operació d'Andreu podria respondre, de nou, a la voluntat d'aproximar l'escotisme a la doctrina aristotèlica, perquè, encara que els arguments de les *QqMet* constitueixen la teoria del principi d'individuació tradicional de Duns Escot, la proposta de l'*Ordinatio* sobre aquest aspecte coincideix amb la d'Aristòtil.

Sobre el principi d'individuació i el concepte de naturalesa comuna en la tradició metafísica escotista, cf. AERTSEN, J. A. (1998), WOLTER, A. B. (1990), RUDAVSKY, T. M. (1977 i 1980), GRAJEWSKI, M. J. (1944: 140-154), KRAUS, J. (1927), DUMONT, S. D. (1995, on l'autor compara la teoria de la individuació entre les *QqMet* i el comentari a les *Sentències* de Duns Escot), i, en relació amb la doctrina tomista, OWENS, J. (1957).

385. Cf. DUMONT, S. D. (1995: 217-219) i GILSON, É. (1952: 464, nota 2).

386. «Nam individuum, aliquid addit super naturam speciei, puta proprietatem, sive differentiam individualem, quae est individuationis praecisa causa, et vocatur haecceitas» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* I, Summa II, cap. 4, n. 61 [Vivès V, 506b, lín. 34-38]); «Quia species specialissimae dicuntur individua, non obstante quod dividantur per differentias individuales, et quasi materiales, per quas natura specifica dividitur, et contrahitur ad haecceitatem, sive individuationem» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* X, Summa II, cap. 7, n. 81 [Vivès VI, 420b, lín. 11-17]); «Ubi notandum quod in singulari est duo considerare, secundum ipsam singularitatem quae potest vocari heceitas et naturam subiectam singularitati quae de se est indifferens ad esse hoc, et ut sic indifferens procedit ipsam singularitatem, et in illo suo priori quo procedit habet illam indifferenciam et unitatem realem minorem unitate numerali; cum, ergo sentitur singulare ipsa natura subiecta singularitati est formalis ratio obiectiva, licet totum singulare sentiat quod» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 8, f. 15ra, lín. 7-16).

diferència individual que, tot i ser indiferent de la seva concreció individual, afegeix un grau d'actualitat a l'essència. En aquest sentit, en lloc d'explicar la individuació a partir de la matèria quantificada (*materia signata*) —com féu Tomàs d'Aquino—,³⁸⁷ o de la unió de la matèria amb la forma, Antoni Andreu explica la individuació per mitjà de l'addició d'un principi positiu que designa la diferència individual i que constitueix al singular en la seva pròpia individualitat.

En la proposta escotista, el principi d'individuació s'identifica, en darrer terme, amb el concepte de *natura communis* o essència compartida per tots els individus que formen part d'una mateixa espècie. Aquesta noció permet postular l'existència d'una naturalesa dotada d'unitat pròpia —que no és ni universal ni singular— i que, a més, precedeix tant a l'ésser en l'intel·lecte i com a l'ésser en la realitat —encara que els necessita per existir.

Ara bé, tot i que Duns Escot identifica aquesta naturalesa comuna amb l'*unitas minor unitate numerali*, per a Antoni Andreu equival a la *forma totius* —també anomenada *quod quid est*—³⁸⁸ que s'identifica amb l'essència mateixa.³⁸⁹ La *forma totius* és un compost de *forma partis*

Tot i que s'allunyi de l'objecte d'estudi d'aquesta tesi, l'ús reiterat del concepte d'*haecceitas* per part d'Antoni Andreu i la poca presència d'aquesta noció en les obres de Duns Escot permet fer la hipòtesis següent: Antoni Andreu, a partir de l'èxit editorial i acadèmic de les seves obres, podria ser el responsable d'haver transmès i difós la identificació del principi d'individuació amb la noció d'*haecceitas*, i d'haver-ne establert així la seva definició definitiva.

387. «Notandum, quod ex hoc loco quo dicitur illa sunt unum numero, quorum materia est una, sumunt quidam argumentum, quod materia quae est altera pars compositi, est causa individuationis. Sed contra istam opinionem arguitur, quia si materia est causa individuationis, ubi eadem materia, ibi erit idem individuum; sed eadem est materia in generato et corrupto; ergo generatum et corruptum erunt idem individuum, quod est evidentiter falsum. Confirmatur: si primo ex aqua generetur ignis, et secundo ex igne generetur aqua, patet quod aqua primo corrupta, et aqua secundo generata habent eandem materiam, et sunt eiusdem speciei; ergo aqua prius corrupta et secundo generata esset eadem numero, quod est falsum, quia tunc per naturam corrupta possent redire eadem numero [...]» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* V, Summa Unica, cap. 6, n. 60 [Vivès VI, 43b, lín. 25-44a, lín. 5]). En aquest passatge, i en el que segueix (n. 61), Antoni Andreu es mostra explícitament en contra de la proposta de Tomàs d'Aquino següent: «Ponit aliam divisionem unius, quae est magis logica; dicens, quod quaedam sunt unum numero, quaedam specie, quaedam genere, quaedam analogia. Numero quidem sunt unum, quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum» (THOMAS AQUINAS, *InMet.* V, lect. 8, n. 876, p. 236a).

388. «Notandum etiam propter sequentia, quod Aristoteles aequivoce videtur loqui de hoc, quod est *quod quid erat esse*, nam quandoque per *quod quid erat esse*, intelligit ipsam rationem, sive definitionem exprimentem rei essentiam, et tunc loquitur magis logice, secundum quem modum locutus est nunc in proposito. Quandoque per *quod quid erat esse* intelligit ipsam rei essentiam, quae per definitionem exprimitur, et tunc loquitur magis realiter et metaphysice, secundum quem modum loquitur in sequentibus frequenter» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VII, Summa II, cap. 2, n. 22 [Vivès VI, 170a, lín. 12-127]). Per a la relació de la lògica i de la metafísica amb la noció *quod quid erat esse*, cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VII, Summa II, cap. 17, n. 141 (Vivès VI, 268b, lín. 25-269a, lín. 4).

389. «Notandum etiam, quod hanc litteram exponit quidam de forma totius, quae est ipsa totalis quidditas et substantia rei; sed hoc non videtur bene dictum, quia forma, de qua loquitur hic Philosophus, est terminus generationis, ut patet ex littera; quidditas autem ut quidditas est, abstrahit ab omni generatione;

(la forma substancial) i matèria,³⁹⁰ i Andreu la identifica amb la base objectiva de les espècies universals, motiu pel qual garanteix l'objectivitat i certesa del coneixement científic i de qualsevol abstracció a partir del sensible.

En aquesta darrera idea observem que la matèria ja no es considera en radical oposició amb la forma del compost (*forma totius*).³⁹¹ De fet, a propòsit del principi d'individuació, Andreu va rearticular completament el mateix concepte de matèria, amb plena correspondència amb les distincions del concepte de forma. En primer lloc, tot superant la tradicional simetria hilemòrfica, va distingir 1) la primera matèria o principi essencial de les coses, 2) la matèria quantificada o particular (*materia signata*) i 3) la *materia partis* o *haecceitas* que acabem de descriure.³⁹² En segon lloc, afirmà que la matèria, lluny de ser quelcom purament potencial o un complement de la forma substancial, està dotada de realitat i, per tant, és una naturalesa positiva dotada

nam equinitas est tantum equinitas secundum Avicennam, quinto *Metaphysicae* suae capitulo 1» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* V, Summa Unica, cap. 4, n. 34 [Vivès VI, 25a, lín. 9-29]).

390. «Forma autem (quantum ad praesent spectat) accipitur dupliciter, scilicet pro forma partis, quae est altera pars compositi; vel pro forma totius, quae est ipsa quidditas. Similiter materia correspondenter dicitur dupliciter, quia quaedam est materia quae opponitur formae partis, et haec est materia quae est principium essenziale rei constituents cum forma unum ens per se; quaedam est materia quae opponitur formae totius, et ipsi quidditati, et per consequens est extra rationem quidditatis rei formaliter; et haec est materia quae est differentia, sive proprietas individualis quae est causa propria haecceitatis et individuations, quae potest nominari haecceitatis» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* V, Summa Unica, cap. 6, n. 61 [Vivès VI, 44a lín. 35-44b lín. 10]); o, igualment, «Notandum, quod ex dictis patet, quod istae similitudines non intelliguntur de forma, quae est pars, sed de forma totali, quae est essentia rei, quia hac probant omnes similitudines. Non enim forma partis resolvitur in divisibilia, nec definitur quoad primam; nec ei aliquid additur in quantum forma, quia respectu additi fieret materia, quoad secundam; nec unitas formae est ab aliquo alio ab ipsa, sicut unitas numeri est ab aliquo alio praeter unitates, quoad tertiam. Nec valet dicere, quod forma non recipit magis secundum speciem, id est, secundum formam, quoad quartam similitudinem» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VIII, Summa Unica, cap. 4, n. 25 [Vivès VI, 293b lín. 45-294a lín. 17]). Cal indicar que Andreu va exposar les nocions de *forma partis*, *materia partis*, *forma totius* i *materia totius* fent ús dels arguments i passatges del corpus escotista de maduresa. En aquest sentit observem que, al contrari del que va afirmar Duns Escot en les seves *QqMet*, tant Andreu com Aristòtil consideraren que el principi d'individuació està parcialment constituït per matèria (cf. ARISTOTELES, *Met.* V, 1016a27-28).

391. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VI, Summa I, cap. 2, n. 12 (Vivès VI, 134b, lín. 12-135a, lín. 1). Sobre la complexa relació entre la forma i la matèria en el compost, cf. també ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VII, q. 5, f. 56vb-57rb.

392. «Ideo subdit 'quaecumque quidem contrarietates sunt in ratione', id est, secundum formam, 'faciunt differentiam specie; quae vero in concepto cum materia', id est, secundum esse materiale et individuale 'non faciunt' supple differentiam secundum speciem. Vocat enim hic ipsam materiam, vel ipsam proprietatem individuaalem, vel ipsam veram materiam quae est pars essentialis, tamen ut contracta ad individuationem, vel etiam ipsum totum individuum, quod est quoddam materiale respectu speciei; differentiae ergo quae consequuntur rem secundum esse individuale, non faciunt differre specie» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* X, Summa II, cap. 8, n. 86 [Vivès VI, 423a, lín. 38-423b, lín. 4]). Per a les diverses distincions que Andreu proposa entre la forma i la matèria *partis* i *totius* i la seva relació amb l'accident, cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VII, q. 7, f. 58rb-59rb.

d'actualitat que pot existir separada de la forma.³⁹³ En aquest sentit, i en tercer lloc, Andreu va considerar la matèria com una part integrant de l'essència de les entitats materials («pertineat ad esse specificum rei») que no s'oposa, com a tal, al compost de la forma substancial (*forma totius*).³⁹⁴ De manera que, definitivament, «materia, quae est pars essentialis, sit causa individuationis», és a dir, és una diferència o propietat que causa la individuació.³⁹⁵ Amb aquesta identificació, Andreu acostà la conceptualització escotista de la matèria a l'afirmació aristotèlica per la qual aquesta determina les coses numèricament.³⁹⁶ Amb ella, Antoni Andreu explicità nocions de matèria que es no es troben en les obres de Duns Escot, quelcom que l'allunyà de la doctrina del seu mestre i l'apropà, en canvi, a la del franciscà Vidal de Four (ca. 1260-1327).

3.3.3 Altres qüestions

A més de la univocitat del concepte d'ésser i del subjecte de la metafísica, Antoni Andreu, en el seu comentari a la *Metafísica*, també va ocupar-se de qüestions fonamentals per a la filosofia medieval i moderna, altament debatudes en el si de l'escola escotista. Algunes d'aquestes qüestions, malgrat no pertànyer a l'objectiu d'aquesta tesi, són el concepte de voluntat com a potència racional, l'aplicació de la distinció formal a la relació entre l'ésser i l'u o la pluralitat de formes en el compost substancial.³⁹⁷ Aquestes teories, entre d'altres, que ni Duns Escot ni Tomàs

393. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VII, Summa II, cap. 8, n. 65 (Vivès VI, 205a lín. 11-206a, lín. 2) i ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VII, q. 6, f. 57rb-58rb; idea que reprèn de DUNS SCOTUS, *Ord.* II, d. 12 (Vivès XII, 556-565).

394. «Notandum etiam, quod partes rei sunt in duplici genere [...] quaedam sunt partes formales, et quaedam sunt partes materiales. Dicuntur autem partes formales illae, quae pertinent ad speciem et quidditatem specificam rei, ut quidditas est; et hoc modo cum materia pertineat ad esse specificum rei, ut ibidem probat Philosophus [...], non tantum forma, sed etiam materia est pars formalis rei. Sed dicitur pars materialis illa quae non respicit, nec pertinet ad quidditatem specificam rei, ut specifica est, sed magis ut individua est; et hoc modo, ut ibidem dicitur, semicirculus est pars materialis circuli, et non formalis. Quando ergo dicit Philosophus quod omnes partes definitionis sunt formae, non intendit excludere materiam, cum materia sit de essentia speciei, et pars definitionis rei [...]» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* V, Summa Unica, cap. 2, n. 8 [Vivès VI, 6a, lín. 43-6b, lín. 24]). Sobre la *materia contracta* i la inclusió de la matèria a la quidditat d'una cosa, cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VII, q. 12, f. 63va-64vb; idea que reprèn de DUNS SCOTUS, *Ord.* III, d. 22 (Vivès XIV, 757-766).

395. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* XII, Summa II, cap. 5, n. 67 (Vivès VI, 579b, lín. 24-26). Per a una àmplia exposició de la doctrina sobre la matèria, la forma i la definició en Antoni Andreu, cf. DUBA, W. O. (2014: 424-436).

396. «Amplius autem alia secundum numerum sunt unum, alia secundum speciem, alia secundum genus, alia secundum analogiam. Numero quidem, quorum materia una» (ARISTOTELES, *Met.* V, 1016b 31-33).

397. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VII, q. 17, f. 70rb-71rb. En contra de la negativa de Tomàs d'Aquino, Antoni Andreu afirmà una «latitudo formarum», és a dir, diverses intensitats en les formes, tant substancials com accidentals. Per a la doctrina de la pluralitat de les formes i la del canvi substancial i dels cossos celestials, cf. GENSLER, M. (2010) i DUHEM, P. (1913, VI: 423-438). Tot i que no l'estudiarem, observem que l'exposició de la pluralitat de les formes substancials en l'*Expositio* és un bon exemple per descobrir com procedí Antoni Andreu per comprendre aquesta obra (cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VIII, Summa Unica, cap. 2, n. 6 [Vivès VI, 279b, lín. 31-38]).

d'Aquino no formularen, són alguns dels motius pels quals afirmem que Andreu va ser un pensador essencial per a la història de la filosofia. Tanmateix, per exposar i resoldre gran part d'aquestes qüestions, Andreu se serví de passatges o arguments del seu mestre escocès. En aquesta línia, a continuació, exposarem breument tres aportacions importants d'Andreu a la metafísica escotista, a saber: l'estatut ontològic dels universals, la distinció entre l'*esse reale* i l'*esse formale* en el problema dels accidents, i la possibilitat de conèixer directament el singular.

Paral·lament, però, Antoni Andreu també tractà qüestions relatives a la física en el seu comentari, algunes de les quals enumerem a continuació: la caracterització de la naturalesa com un principi passiu de moviment;³⁹⁸ la *intensio* i la *remissio formarum* en les formes accidentals —que són dues qualitats elementals—;³⁹⁹ les *rationes seminales*;⁴⁰⁰ la presència de matèria en els cossos celestes;⁴⁰¹ la relació entre allò corruptible i allò incorruptible;⁴⁰² la generació unívoca i equívoca;⁴⁰³ el rol de la mare en la generació,⁴⁰⁴ i el moviment del primer cel —que no és etern, però que tampoc cessa—,⁴⁰⁵ entre d'altres.

a. La teoria dels universals⁴⁰⁶

La concepció realista del significat de l'ésser que proposa Andreu condiona l'articulació de tots els conceptes que tenen a veure amb la metafísica i amb la lògica. Entre aquests conceptes destaca la conceptualització dels universals, la qual difereix de la proposta de Duns Escot. Antoni Andreu no concep els universals com a elements produïts per la raó i privats d'existència, sinó que, en la mesura que hi ha un concepte unívoc i real d'ésser, els considera ens reals amb existència independent de la raó.⁴⁰⁷ Tot i que s'originen tant en les coses reals com en la raó, Andreu afirma que els universals brollen primerament de les coses i secundàriament de l'intel·lecte, que és el seu lloc natural de presentació i aquell que els dota de representativitat intencional. En

398. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VII, Summa II, cap. 4, n. 46 (Vivès VI, 190a, lín. 38-190b, lín. 14). Aquesta afirmació s'oposa, concretament, a THOMAS AQUINAS, *InMet.* VII, lect. 6, n. 1381, p. 342a.

399. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VIII, q. 6, f. 75va-76vb.

400. *IB.*, VII, q. 11, f. 61va-63va.

401. *IB.*, VIII, q. 4, f. 73va-74rb. Tomàs d'Aquino, en aquest sentit, va negar que els cossos celestes tinguessin matèria.

402. *IB.*, X, q. 7, f. 83rb-83va.

403. *IB.*, XII, q. 1, f. 85ra-85va.

404. *IB.*, VIII, q. 2, f. 72vb-73rb.

405. *IB.*, XII, q. 2, f. 85va; o, igualment, ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* XII, Summa II, cap. 4, n. 55 (Vivès VI, 569b-570b). Per a una breu exposició de la conceptualització del temps en Antoni Andreu, cf. ALLINEY, G. (2001: 198-199) i GENSLER, M. (2000).

406. Andreu tracta aquesta qüestió, fonamentalment, en el seu comentari a la *Isagogé* de Porfiri, *Scriptum super librum Porphyrii*. Per a un estudi de la teoria dels universals i de la seva evolució al llarg del segle XIV, cf. ADAMS, M. Mc. (1982).

407. «Et est realis, quia circumscripto omni intellectu, ut dictum est» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VII, q. 16, f. 70ra lín. 31-32).

l'intel·lecte, els universals no són coses, sinó formes representatives (sc. segones intencions).⁴⁰⁸ Amb aquesta idea, Andreu s'allunya del seu mestre, per a qui l'universal, en el seu ús metafísic, és el concepte que s'abstreu de la forma individual i que s'utilitza per referir-se a la naturalesa essencial d'un objecte, però en la mesura que el comprèn un intel·lecte, i no en la mesura que està present en l'objecte real. En aquest sentit, Duns Escot redueix els universals a conceptes i els elimina de la realitat extramental.

En aquest sentit exposat, en la seva *Logica Vetus*, Andreu postula dos modes de ser de l'universal: 1) un mode de ser en les coses, pel qual l'universal és objectiu, i 2) un mode intencional o subjectiu de ser de l'universal, pel qual l'universal s'ubica en l'intel·lecte i es correspon amb la intencionalitat (*intentio*). El primer mode fa referència al pla real i de les essències que existeixen en el nostre món (1). En aquest pla, Andreu hi distingeix dos modes pels quals l'ésser pot radicar o considerar-se objectivament en les coses: o bé arrelat en la seva essència pura i quiditat (*ante rem*), o bé en la seva realitat individual i subsistent, és a dir, en les coses mateixes (*in re*). D'aquesta manera es postula un doble mode ontològic de ser en les coses. El segon mode de ser dels universals fa referència al pla intel·lectual i de les essències que es troben en el món de les idees (2). Ara, si combinem els dos modes de ser dels universals, inferim el pla de la predicació, que és l'essència i el fonament del sil·logisme. En aquest sentit, es distingeixen dos tipus d'universals o modes pels quals quelcom és universal: per causació (*in causando*)—una cosa és la causa de moltes, com les substàncies separades— i per predicació (*in praedicando*)—una cosa es predica de moltes i s'aplica tant a les substàncies com als accidents.⁴⁰⁹

Cal assenyalar que, sobretot a l'inici del seu *Scriptum super librum Praedicamentorum*, Andreu també tracta l'estatut ontològic de la categoria i, al contrari que Duns Escot,⁴¹⁰ afirma que tampoc constitueixen un simple terme lògic, sinó que són reals. Ja sabem que un filòsof pot considerar les categories aristotèliques des de dos punts de vista, a saber: el metafísic, que considera les categories com a éssers o *entia* realment diferents (o primeres intencions), o el lògic, que considera les categories com a propietats inherents de l'ésser, les quals poden ser analitzades

408. «Ad primum in oppositum patet quod aequivocatio de universali, unde concedo totum argumentum, concludit enim de ipsa natura quae secundum id quod est utique est in rebus. Ad secundum per idem, nam secunda substantia est substantia et est in re extra secundum id quod est in re. Ad alia in oppositum patet quod argumenta philosophi procedunt contra opinionem Platonis, et concedo quod universale non est in rebus eo modo quo ponebat Plato. Ad illud de logica dicendum quod logicus non considerat res per se nisi quatenus fundant secundas intentiones quas logicus per se considerat, et ratione huius non dicitur artifex realis sed intentionalis» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones VII*, q. 16, f. 70rb, lín. 26-38).

409. Aquesta idea prové de Tomàs d'Aquino: «Sed alia est communitas universalis et causae. Nam causa non praedicatur de suis effectibus, quia non est idem causa suiipsius. Sed universale est commune, quasi aliquid praedicatum de multis; et sic oportet quod aliquo modo sit unum in multis, et non seorsum subsistens ab eis» (THOMAS AQUINAS, *InMet.* X, lect. 3, n. 1964, p. 470a).

410. Cf. PINI, G. (2002b: 171-180).

per l'intel·lecte. En el segon cas, les categories s'identifiquen amb primeres intencions. En l'obra esmentada, on s'analitzen les categories de manera lògica, Antoni Andreu considera que l'ésser categorial per excel·lència (sc. la substància) pertany al gènere i es predica unívocament de totes les categories. Conseqüentment, la resta de les categories es poden reduir a un sol subjecte, que és la substància i que és la primera tant en l'ordre de la predicació, com en els de la causació i de l'existència.⁴¹¹

b. El problema de l'ésser dels accidents

La qüestió dels accidents *per se* de l'ésser, o *passiones primae* segons Tomàs d'Aquino,⁴¹² planteja un problema ontològic a l'hora de pensar una ciència de l'ésser en tant que ésser. Segons el *Doctor Angelicus*, un accident *per se* de l'ésser s'uneix indiscerniblement i necessàriament al seu subjecte-gènere, que és, al seu torn, la seva causa (sc. l'ésser). Malgrat això, un accident *per se* no pertany essencialment a l'essència del seu subjecte. Si apliquem aquesta descripció a l'àmbit de la lògica i de la predicació, en resulta que l'accident es predica de la substància segons la *praedicatio per se secundo modo*,⁴¹³ segons la qual el predicat no s'inclou en el *quid* del subjecte i només conté la definició del seu subjecte extrínsecament. Per això, d'acord amb la predicació *in quale* dels transcendentals que hem vist, el predicat (sc. accident) està contingut en l'essència del subjecte (sc. ésser) només virtualment —tal com la capacitat de riure està virtualment continguda en el subjecte *home*.⁴¹⁴ Però, com també succeeix amb els transcendentals, un accident *per se* afegeix quelcom al subjecte que, tot i que és difícil de concebre des d'un punt de vista metafísic, no és merament conceptual. La dificultat, amb la qual es topa Andreu, rau a determinar l'estatut ontològic d'aquesta addició real a l'ésser, que és una propietat transcendental que s'identifica amb l'accident *per se*.⁴¹⁵

Tomàs d'Aquino tracta el problema dels accidents *per se* de l'ésser com ja féu Avicenna, és a dir, analitzant la relació entre l'*ens* i l'*unum*, una de les seves propietats transcendentals.⁴¹⁶

411. Per ampliar aquesta exposició, cf. GENSLER, M. (1997a: 51-61). Per a la concepció realista de les categories pròpia de l'escotisme, cf. PINI, G. (2005b).

412. Cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* IV, lect. 4, n. 571, p. 160a.

413. Sobre la teoria de la predicació dels transcendentals, vegeu § 2.3.3, d.

414. «Accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei» (THOMAS AQUINAS, *SumThe* I, q. 3, a. 4); «Secundo modo dicitur accidens, quod inest alicui secundum se, et tamen non est de substantia eius. Et hic est secundus modus dicendi per se» (THOMAS AQUINAS, *InMet.* V, lect. 22, n. 1142, p. 291b).

415. Andreu planteja el problema amb aquestes paraules: «Si ens in quantum et secundum suam totam communitatem habet aliquam propriam passionem sit A. Tunc sic: si ens habet passionem A, ergo A est nihil; consequens est falsum, ergo et antecedens. Falsitas consequentis patet quia nihil non est passio vera alicuius, probatio consequentiae. Omne subiectum est extra essentiam passionis cum cadat in diffinitionem eius ut additum ut habetur ex quinto *Metaphysice*. Sed quicquid est extra essentiam entis est non est, et per consequens nihil. Sequitur etiam quod ens secundum suam totam communitatem non praedicetur in quid de quolibet» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 5rb, lín. 32-39).

416. Cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* IV, lect. 2, n. 558, p. 155b.

En la seva anàlisi, el *Doctor Angelicus* critica la identificació i convertibilitat entre l'èsser i la unitat,⁴¹⁷ perquè, a diferència d'Antoni Andreu, considera que la unitat és un principi de nombre i, com a tal, pertany a la categoria de quantitat —que és un gènere particular d'èsser i, per tant, no és convertible amb ell. L'u quantitatiu no pot ser una propietat de l'èsser en general i, consegüentment, no pot afegir res de real al seu subjecte o ésser. Per tant, per a Tomàs d'Aquino, la unitat i la resta de transcendentals només afegeixen quelcom a l'èsser, que és indivisible, en termes conceptuals.

Antoni Andreu, per tractar aquest problema ontològic, recull la distinció escotista entre el que és formalment un ésser i el que és realment un ésser, perquè una cosa pot ser un ésser *realiter* sense ser-ho *formaliter*. D'aquesta manera, admet un terme mitjà o un espai entre la *res* i allò que és formalment un ésser.⁴¹⁸

Nam propria passio non distinguitur A subiecto realiter, et per consequens A est ens realiter, et non nihil, non tamen est ens formaliter. Est enim dare medium inter ens formaliter et nihil, secundum aliquid quod nec est hoc nec illud. Tamen inter ens realiter et nihil non est medium.⁴¹⁹

En aquest sentit, els accidents, igual que la substància i a pesar de la seva dependència i inherència, també són formalment un ésser; encara que, en lloc de ser *esse simpliciter* o ésser en si, són éssers *secundum quid*.⁴²⁰ De fet, la inherència actual d'un accident respecte de la substància

417. Per exemple, «quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis. Et ideo in primo *Physicorum* dicitur quod haec est falsa, ens est unum: non enim habet unam naturam sicut unum genus vel una species» (THOMAS AQUINAS, *InMet.* I, lect. 1, n. 139, p. 41b-42a). És significatiu notar que Antoni Andreu, en escriure la seva *Expositio*, va ometre aquest passatge (cf. PINI, G. [1991: 575]).

418. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* I, q. 1, f. 2rb-8rb i V, q. 6, f. 39va-40vb.

419. *IB.*, I, q. 1, f. 5va, lín. 21-26. El filòsof afirma que, encara que el seu concepte necessita una substància a la qual adherir-se, l'accident té una *ratio formae* que li és inherent (cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VII, q. 3, f. 55vb-56rb). El concepte d'*inhaerentia* és una de les aportacions d'Antonu Andreu a la qüestió de l'èsser dels accidents, gràcies a la qual un element essencial per la substància no ho és per l'accident (cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VII, q. 1, f. 53rb-54vb).

420. «Notandum, quod cum dicitur qualitas esse ens, eo modo quo logice dicitur non ens esse, non est omnino simile, exempla enim ponimus non ut ita sint, etc. Unde secundum Damascenum, cap. 73, ut superius dicebatur: 'quod in omnibus est simile, idem utique erit, et non exemplum', necesse est enim in exemplis considerare et simile et dissimile. Sed hoc dicitur ad denotandum ordinem prioris et posterioris, substantiae et accidentis in participatione entitatis; nam substantia est ens simpliciter prius et perfectius quam accidens; non sic autem quod accidens non sit formaliter ens, sicut non ens non est formaliter ens, nisi loquendo logice modo praedicto. Stat ergo solutio in hoc, quod quia definitio dicitur multipliciter, sicut et ens. Ideo sicut ens dicitur primo et principaliter de substantia, secundario vero et quasi secundum quid de accidente; sic et definitio convenit simpliciter, et per se primo ipsi substantiae, secundum quid vero, et per se non primo convenit accidenti» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* VII, Summa II, cap. 3, n. 28 [Vivès VI, 175a, lín. 14-43]); cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* VII, lect. IV, n. 1334, p. 331b. I, també: «Notandum, quod ut dictum est 4^o et 7^o huius saepius accidentia dicuntur entia, in quantum taliter entis, id est substantiae, non quia accidentia sint entia formaliter, et entia per se; tum quia sunt causata a substantia; tum quia non possunt existere sine substantia per naturam; tum quia habent attributionem ad substantiam, ut ad primum. Unde vel sunt qualitates substantiae, vel motus, vel aliquid huiusmodi; hoc etiam modo negationes et

no incideix en l'essència de l'accident.⁴²¹ Andreu, en proposar un ésser *formaliter*, està reprenent la noció pròpiament escotista de les *formalitates*⁴²² i, consegüentment, de la distinció formal que instaura i que ja hem vist. Emmarcada en la distinció entre l'ordre del pensament i l'ordre de la realitat —àmbits que no estan necessàriament connectats o en correspondència— la formalitat existeix fora i independentment de l'intel·lecte humà, però, tanmateix, es fonamenta en la realitat. De fet, la formalitat és indiferent de la universalitat i de la singularitat, en un punt entre l'*ens rationis* i l'existent singular. Per aquest motiu, la formalitat, o tot allò que sigui formalment —com la naturalesa comuna per a Duns Escot— actua de frontissa entre l'ésser real i la raó humana. En aquest sentit, un ésser *formaliter* existeix en tots els éssers racionalment possibles però amb objectivitat i independència de l'intel·lecte humà.⁴²³ Cal indicar que, en aquest darrer sentit, i en contra de Tomàs d'Aquino, Andreu aplica la distinció formal a la relació entre l'ésser i l'u.

c. El coneixement sensible del singular

Una de les altres aportacions de la filosofia d'Antoni Andreu és la seva teoria del coneixement del singular i de l'universal, exposada *ex professo* en les *Quaestiones* i recuperada pels escotistes del segle XVII.⁴²⁴ Encara que sistematitza i culmina la doctrina de Duns Escot, Andreu fou pioner i promotor a l'hora d'afirmar la possibilitat d'un coneixement del singular directe i sense intuïció intel·lectual, és a dir, sense una espècie universal intel·ligible. En el seu estudi del coneixement de l'universal, el filòsof català, assumint completament la doctrina aristotèlica, va postular que l'ésser humà *in statu viae* pot conèixer el singular de manera directa i abstractiva. Així, la teoria del coneixement d'Andreu possibilita l'aprehensió de l'individu en la seva singularitat i, al mateix temps, atorga validesa epistemològica a l'universal.⁴²⁵

privationes habent attributionem ad substantiam, et pro tanto dicuntur aliquantulum esse, ut declaratum est 4º huius, cap. 2 et inde. Nec oportet hic amplius immorari» (ANTONIUS ANDREAE, *Expositio* XII, Summa I, cap. 1, n. 2 [Vivès VI, p. 520b, lín. 37-521a, lín. 11]); cf. THOMAS AQUINAS, *InMet.* XII, lect. 1, n. 2420, p. 568a.

421. Per formular aquesta idea, Andreu reprèn alguns fragments de l'*Ordinatio*, concretament DUNS SCOTUS, *Ord.* II, d. 12 (Vivès XVII, 534-555).

422. Duns Escot, d'acord amb la noció de distinció formal i en la recerca d'estructures universalment vàlides, proposà un nou concepte per referir-se a aspectes reals diversos, a saber: les *formalitates* o *realitates*, que és una precisió mental mitjançant la qual es fa referència a modalitats realment distintes que singularitzen els éssers existents. Vegeu la nota 243 del segon capítol d'aquesta tesi.

423. Sobre aquesta qüestió, que aquí només presentem, cf. HOENEN, M. J. F. M. (1998).

424. Per a aquesta teoria, cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VII, q. 13, f. 37va-38vb. Aquesta proposta està formada, parcialment, per passatges de les *quaestiones* 14 («Utrum singulare per se intelligatur») i 15 («Utrum singulare sit per se intelligibile a nobis») del setè llibre de les *QqMet* de Duns Escot i de la *quaestio* 22 de les *QqAnima*. Per a una exposició de la doctrina del coneixement sensible del singular d'Andreu, cf. BÉRUBÉ, C. (1964: 247-249).

425. «Respondo, sicut dictum fuit in primo huius, quod si intelligitur de principio quo, quod illud est natura non tamen sine singularitate. Ita quod singularitas concurrat sicut causa sine qua non, eo modo quo color non videtur nisi in quantitate. Ergo intellectus et sensus cognoscent singulare secundum unitatem

En aquest context, observem que Andreu distingí sis graus de coneixement sensible, que corresponen, respectivament, a sis graus de coneixement intel·lectiu o *notitia*, entre els quals destaquen la intuïció i l'abstracció.⁴²⁶ Ara bé, Andreu obvià els arguments a favor de la intel·lecció directa que havia proposat Duns Escot en la seva tesi de la intuïció intel·lectual vinculada a la sensació. A més, el Doctor Subtil, com Tomàs d'Aquino, havia defensat que el coneixement humà és incapaç d'aprehendre de manera directa la individualitat en si, de tal manera que la sistematització d'Arreu suposa de nou un progrés en el pensament escotista.

Cal esmentar que, per formular la doctrina de la intel·lecció directa del singular, Andreu sintetitza les propostes plantejades per l'esmentada escola de Vidal de Four, divulgades entre els membres de l'escola franciscana, amb les tesis de Duns Escot sobre el coneixement del singular com un objecte *per se non primo*. Aquest fenomen evidencia que l'escola franciscana, en rebre i adoptar el corpus de Duns Escot, no abandonà algunes doctrines ja adquirides o, que, en tot cas, s'en serví per completar o millorar les propostes del mestre escocès.⁴²⁷

3.3.4 Conclusions: «segon fundador de l'escotisme»⁴²⁸

A partir de l'estudi del seu comentari a la *Metafísica*, acabem d'exposar algunes contribucions doctrinals d'Antoni Andreu al conjunt de tesis que formen actualment l'escotisme, aportacions que foren cabdals en la lectura escotista de la *Metafísica* aristotèlica dels segles XIV i els posteriors i, també, en la construcció d'una metafísica pròpiament escotista. Aquestes contribucions es resumeixen, sumàriament, en la clara determinació de l'ésser *inquantum* ésser com a subjecte de la metafísica, en l'afirmació de la univocitat metafísica del concepte d'ésser transcendental i en el consegüent realisme del seu significat. Aquestes tesis són primordials, com dèiem, perquè permeten reestructurar de manera unitària i autònoma tota l'estructura de la metafísica aristotèlica —tant de la disciplina com del text— al voltant d'un únic eix, a saber: la univocitat metafísica del subjecte de la metafísica o *ens inquantum ens*. En altes paraules, la interpretació d'Arreu al text aristotèlic es fonamenta en l'exposició del concepte unívoc i real d'ésser i dels seus derivats (sc. les nocions transcendentals) com a subjecte de la metafísica, la qual cosa confereix ordre i unitat al text i, de retruc, reconstrueix la ciència de l'ésser. Aquestes característiques allunyen el comentari o *Scriptum* d'Arreu de les *QqMet* del seu mestre, Duns Escot i, també, del comentari homònim de Tomàs d'Aquino, obres sobre les quals es fonamenta. La primera obra és una exposició incompleta i ambigua de les posicions del Doctor Subtil respecte

nature, quod unitas est minor unitate numerali, prior tamen unitate universalis ut probatum fuit supra, non tamen sine singularitate» (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* VII, q. 13, f. 66rb, lín. 3-11).

426. Cf. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones* II, q. 3, f. 20ra-22va i DUNS SCOTUS, *QqMet.* II, q. 3, n. 80-85 (Oph III, 224-225).

427. Cf. BÉRUBÉ, C. (1964: 249-250).

428. «Champion du scotisme, témoin et interprète par excellence de Duns Scot, on peut-être second fondateur du scotisme» (BÉRUBÉ, C. [1979: 387]).

del subjecte i el mètode de la metafísica, la qual no permet formar una doctrina metafísica ni establir de manera concisa el pensament escotista sobre aquest tema. El segon és un comentari en el qual, tot i perseguir una pretesa neutralitat i objectivitat, s'hi exposen o justifiquen algunes tesis tomistes fonamentals, com és l'analogia del concepte d'ésser.

Antoni Andreu —i, probablement, la resta de deixebles escotistes—, en comentar la *Metafísica*, detectà que la multiplicitat de significats de l'ésser que hi anuncià Aristòtil entra en contradicció amb la doctrina de la univocitat del seu mestre escocès, la qual proposava la unitat del concepte d'ésser. Tanmateix, Andreu s'adonà que aquesta contradicció no és vàlida, perquè la unitat conceptual d'un terme no interfereix en la seva diversitat de referents o significats. De fet, l'aparent contradicció i totes les solucions posteriors —com l'analogia del concepte d'ésser— es basen en la confusió d'aquests dos plans d'anàlisi, a saber: d'una banda, el de l'*attributio*, que recull la diversitat extensional que s'estableix entre els referents o *supposita* d'un concepte; i, de l'altra, el de la *praedicatio*, que recull la multiplicitat intensional de significats o modes pels quals un concepte es predica dels seus predicats. El pla extensional, que en el cas de l'ésser correspon a les relacions de dependència i de distinció entre la substància i la resta de categories accidentals, no compromet ni interfereix en el pla intensional. Segons Andreu, la univocitat i unitat de significats de l'ésser radica en el pla de la *praedicatio*, única consideració viable d'un concepte que significa indiferentment tots els seus *supposita*.

Andreu, d'acord amb el seu mestre, concep la univocitat del concepte d'ésser en termes lògics, ja que es tracta d'un concepte de segona intenció. Però, a més a més i de manera inèdita, considera que l'ésser transcendental també és metafísicament unívoc, perquè és un concepte de primera intenció o concepte real. L'intel·lecte humà abstreu l'ésser d'una pluralitat d'éssers realment distints entre si, és a dir, d'una multiplicitat independent de qualsevol correspondència lògica. Aquesta univocitat metafísica de l'ésser, que s'estableix en l'àmbit transcendental, fa referència a la unitat real dels seus *supposita*, amb els quals s'identifica. En aquest sentit, per a Andreu, que s'allunya del seu mestre, l'ésser és un concepte real que es predica realment i unívocament de totes les coses, motiu pel qual ubiquem la seva proposta en el realisme metafísic.

Entre les conseqüències de les propostes d'Andreu, observem, en primer lloc, la descripció i l'estudi de la metafísica exclusivament en termes ontològics, la qual cosa acabà amb la tradicional divergència d'aproximacions a la filosofia primera —que des d'Aristòtil s'havia entès com a ciència de l'ésser, com a ciència de les causes primeres, com a ciència dels quatre tipus de causes, etc. De fet, la caracterització de la metafísica com a ontologia sembla ser la darrera intenció d'Antoni Andreu en comentar la *Metafísica*.

En segon lloc, recordem que Duns Escot no formulà la univocitat del concepte d'ésser en cap de les seves obres de joventut i que, en les complexes obres de maduresa, la presentà de manera fragmentària i al servei de preocupacions teològiques. De fet, el corpus escotista presenta moltes dificultats per fixar una doctrina escotista oficial o estable, cosa que requereix un profund

treball d'interpretació. En aquest context, la tesi de la univocitat, entre d'altres, constituí un tema molt controvertit entre els primers membres de l'escola escotista, els quals no podien determinar el tipus d'unitat del primer objecte de l'intel·lecte a partir de l'obra de Duns Escot. Així, la proposta d'Andreu representa la primera formulació escotista de la univocitat del concepte d'ésser com a tal i de les seves darreres conseqüències pel que fa a la metafísica.⁴²⁹ Per aquest motiu, tal com mostra el seu èxit editorial i acadèmic, afirmem que Andreu contribuí a consolidar la filosofia escotista i establí algunes de les seves tesis més significatives dins dels Estudis Generals de l'Orde franciscà. I, paral·lament, considerem que l'autonomia i claredat de l'obra d'Andreu explica per què, al llarg del segle posterior a la mort de Duns Escot, els membres de l'escola escotista acudiren a l'obra d'Antoni Andreu per comprendre la lectura escotista de la *Metafísica* i el pensament del seu mestre —en lloc d'estudiar les obres del mateix *magister*.

La tesi de la univocitat d'Andreu, entre d'altres, ultrapassa l'exposició del Doctor Subtil, tant pel que fa al llenguatge com pel que fa al seu contingut i articulació. Tanmateix, cal no oblidar que la tasca d'Andreu també fou completar, sistematitzar i estandarditzar —sense caure en simplificacions— la doctrina que havia iniciat i presentat el seu mestre, la qual presentà sense ambigüitats i amb gran claredat expositiva. De fet, l'obra d'Andreu —i no solament la metafísica— és una de les síntesi de l'escotisme més rellevants de la història de la filosofia. Per això, les contribucions d'Antoni Andreu no representen una ruptura en la història de l'escotisme, sinó que, en la comesa de la continuació, evidencien un moment d'alta maduració del pensament del Doctor Subtil.⁴³⁰

En tercer lloc, observem que, més enllà de la univocitat del concepte d'ésser, la reconstrucció textual que Andreu efectua en el seu comentari respon a la voluntat d'aproximar el pensament de Duns Escot a la doctrina aristotèlica. En diverses ocasions al llarg de la seva exegesi, el filòsof català s'esforça per adequar la doctrina escotista a la lletra d'Aristòtil, cosa que aconsegueix projectant algunes tesis de les obres de maduresa del seu mestre en un comentari *ad litteram* a la *Metafísica* aristotèlica, com és el comentari de Tomàs d'Aquino. A més, Andreu interpreta alguns passatges del Doctor Subtil, que en ocasions pren literalment, com una explicació i exegesi del text aristotèlic —encara que aquest no en sigui l'origen. Tal com hem indicat més amunt, Andreu recupera els passatges escotistes que considera significatius o útils per defensar certes propostes de l'obra aristotèlica. En aquestes ocasions, tot i seguir —i accentuar—

429. En aquest sentit, «la tesi dell'univocità, timidamente esclusa dal giovane Scoto e cautamente, ma consapevolmente sostenuta dallo Scoto dell'insegnamento maturo, e ormai divenuta un fermo e lucido possesso del discepolo» (SCAPIN, P. [1976: 500-501]).

430. En aquest sentit, ens oposem a la idea segons la qual, com han assenyalat alguns estudis, l'obra d'Antoni Andreu representa un retrocés per a la doctrina escotista: «Das Urteil über die dargelegten Ausführungen des Antonius Andreas kann nur lauten, daß sie für die scotistische Lehre keinen Fortschritt, eher einen Rückschritt bedeuten. Man vermißt das richtige Verständnis für das Wesentliche und für die Tragweite dieses Lehre» (SCHWAMM, H. [1934: 151]).

el realisme escotista, Andreu s'allunya del pensament del seu mestre per apropar-se a la doctrina de l'Estagirita. Així, observem que el català intenta emmotllar el comentari a les *Sentències* del seu mestre tant a la *Metafísica* aristotèlica com al comentari tomista d'aquesta obra. Per aquest motiu, la filosofia d'Antoni Andreu s'inscriu en el naixement de l'anomenat *aristotelisme escotista*, la qual cosa enclou, segons alguns estudis, una nova resolució a l'etern conflicte entre l'augustinisme i l'aristotelisme.

Tant la tesi del concepte unívoc i real d'ésser com l'aproximació del pensament de Duns Escot a la doctrina aristotèlica indiquen que Andreu construí un nou sistema de pensament que solament s'havia presentat de manera implícita i irregular en les obres de Duns Escot. De fet, la seva proposta evidencia que, a més de ser copista, compilador i comentador de l'obra de Duns Escot, Andreu escrigué obres amb independència del seu mestre. En elles, tot i completar i sintetitzar les doctrines de Duns Escot, Andreu hi interpretà l'escotisme amb sentit crític i prenent la distància justa quan així ho cregué convenient.⁴³¹ Per això, podem cloure aquest darrer capítol afirmant que Andreu fou un deixeble fidel a la doctrina de l'escola escotista però, simultàniament, en fou un dels seus autors més originals. Fou un escotista fidel perquè, tot i seguir un projecte filosòfic propi, respectà i sintetitzà de manera excepcional els *principia* del seu mestre.⁴³² Però alhora fou un autor original perquè, tot i no perseguir l'originalitat en les seves propostes, interpretà i reelaborà les doctrines dels qui el precediren per configurar la metafísica escotista amb autonomia i criteri propi, la qual cosa li ha valgut el títol de «segon fundador de l'escotisme». Amb tot, Antoni Andreu és una figura autònoma i un pensador singular de la història de la filosofia medieval que, a partir d'una ingent tasca de reelaboració textual, demostrà tenir el seu propi projecte filosòfic.

431. En aquest sentit, i a partir d'un estudi de la seva doctrina de l'individual, Camille Bérubé considera que Antoni Andreu, a pesar de la seva declaració de fidelitat, és independent de la doctrina del seu mestre i, fins i tot, de l'escola escotista. De fet, mentre les propostes de Duns Escot sorgeixen i es basen en l'escola franciscana que el precedeix, les propostes d'Andreu, tot i emergir del pensament de Duns Escot, no el segueixen i creen, així, una nova via (cf. BÉRUBÉ, C. [1979: 441-445]). En aquest sentit, considerem que la descripció que Garret R. Smith féu de les aportacions dels escotistes Guillem d'Alnwick i Pere Tomàs següent és perfectament aplicable a Antoni Andreu: «[They] are working through the deeper implications of Scotus' views, implications which Scotus had not fully articulated, and in the process developing complex accounts that move beyond Scotus [...] Their solution demonstrates both a devotion to Scotus' thought and an independence of mind which suggests the benefits of a broad approach to Scotism, one which includes not only Scotus himself, but some of his more perceptive followers» (SMITH, G. R. [2014: 74]).

432. En l'estudi comparatiu entre les *Quaestiones* d'Andreu i les *QqMet* de Duns Escot, Marek Gensler conclou que l'única diferència entre l'exposició d'Antoni Andreu i la de Duns Escot és terminològica, de manera que «it can be said that Antonius Andreae still remains the faithful pupil» (GENSLER, M. [1992a: 37]). Ara bé, el nostre estudi intenta provar que la diferència entre ambdues obres incideix en àmbits que van molt més enllà de la terminologia.

4. SÍNTESI I CONCLUSIONS FINALS

El corpus aristotèlic presenta diverses dificultats a l'hora de construir una ciència universal de l'ésser o metafísica: en els *Analítics Posteriors* es limita la ciència a un únic subjecte-gènere, mentre que en la *Metafísica* es postula la diversitat de significacions de l'ésser, la naturalesa del qual no és genèrica (§ 1.1.1 *La multiplicitat dels sentits de l'ésser: pollachôs legetai*). Més enllà d'aquesta ambigüïtat conceptual, Aristòtil també estableix una certa identificació entre la ciència de l'ésser i la teologia o estudi de les substàncies immaterials. L'equiparació entre aquests dos plans d'anàlisi respon a l'aplicació de la teoria de l'equivocitat *pros hen* aristotèlica a la significació categorial de l'ésser, teoria que basteix el concepte d'analogia medieval (§ 1.1.2 *L'equivocitat pros hen aristotèlica*).

La proposta d'Avicenna, a diferència de l'averroista, és trencar precisament aquesta identificació entre l'ésser entès com a ésser *commune omnibus* i Déu (o les substàncies separades), que el filòsof àrab nega com a subjecte de la metafísica en sentit aristotèlic. La metafísica avicenniana presenta, per primera vegada a la història, el problema de l'estatut científic de la metafísica en un vincle directe amb la possibilitat de pensar la unitat del concepte d'ésser (§ 1.1.3 *La solució dels comentadors àrabs*).

Adaptant la proposta d'Avicenna, els escolàstics Tomàs d'Aquino i Enric de Gant identifiquen el subjecte de la metafísica amb l'*ens commune*. Per al mestre dominic, aquest *ens* està desproveït de tota particularitat sensible i, per tant, també de l'ésser diví. Per aquest motiu, i encara que Déu en sigui la causa, la comunitat d'aquest ésser es limita a les criatures (§ 1.2.3 *Tomàs d'Aquino: analogia praedicatio*). Per al filòsof de Gant, en canvi, l'*ens commune* és un ésser conceptualment comú a Déu i a les criatures (§ 1.2.4 *La teoria de l'analogia d'Enric de Gant*). Aquesta idea es fonamenta en l'analogia del concepte d'ésser, per mitjà de la qual diversos termes es refereixen o atribueixen a un únic terme o terme focal de la significació. Així, Tomàs d'Aquino i Enric de Gant formularen la seva proposta a partir de l'analogia de l'atribució, que es fonamenta en una relació ontològica de dependència entre les criatures i Déu, i possibilita així un coneixement natural de Déu. Tanmateix, aquesta relació no salva la distància ingent entre l'ésser diví i les criatures, ni l'absoluta transcendència del primer, que escapa de tota significació i comprensió nominal (§ 1.2.2 *La teoria medieval de l'analogia de l'ésser*).

En aquest context, Joan Duns Escot, partint d'una complexa teoria de la predicació —que supera la teoria dels predicables de Porfiri—, proposà la univocitat del concepte d'ésser com a eina lògica per resoldre el problema del subjecte de la metafísica aristotèlica (§ 2.1 *Introducció a la solució escotista*). La univocitat postula, sense caure en contradiccions lògiques, una comunitat conceptual de l'ésser, és a dir, una unitat conceptual i universal rere tot allò que *és* (§ 2.2.3 *Metafísica possible: fonament lògic de la univocitat*). D'aquesta manera, la univocitat de l'ésser instaura un objecte conceptual comú a tots els intel·ligibles que s'identifica amb el primer

concepte conegut per l'intel·lecte humà i que, a més, difereix del gènere (§ 2.2.2 *El concepte d'ésser com a primer conegut*). Aquest concepte d'ésser unívoc possibilita tant la concepció de la metafísica com a ciència universal de l'ésser, com la teologia natural —per mitjà dels modes intrínsecs d'ésser (sc. infinitud i finitud)—, car trenca la incommensurabilitat entre Déu o ésser infinit i les criatures o éssers finits. En aquest darrer sentit, observem que la tesi de la univocitat aplicada al concepte d'ésser aconsegueix els dos objectius que es proposaren els escolàstics en la recepció de l'obra aristotèlica: unificar la metafísica i possibilitar l'accés de l'intel·lecte humà a Déu (§ 2.2.3 *L'ésser com a subjecte de la metafísica [a-c]*).

En aquest darrer sentit, la univocitat, que conduí a una escissió en l'*episteme* escolàstica, fou un element determinant per a la transformació de l'objecte, l'estructura i el mètode de la metafísica que tingué lloc al final de la baixa edat mitjana. Amb la vinguda de l'escotisme, la metafísica es concebé com a *scientia transcendens* o ciència unitària i transcendental de l'ésser en tant que ésser. Aquesta ciència, estructurada ara en termes ontoteològics, comprenia tant l'estudi de les *rationes* transcendents com l'estudi de l'ésser infinit (§ 2.2.3 *L'ésser com a subjecte de la metafísica [c-d]*). Aquesta ampliació del domini de la metafísica, que inaugurarà el seu «segon començament», representà una nova articulació de la metafísica que, tot i originar-se en l'edat mitjana, va establir les bases per a la filosofia i la ciència modernes. De fet, la univocitat inaugurarà el pas de la metafísica aristotèlica, entesa com el domini de tot allò que escapa de l'abast de la física, a la concepció moderna de la metafísica, entesa com a ciència sistemàtica i unificada, amb objecte i mètode propis, i organitzada amb principis i conclusions (§ 2.2.5 *La difusió de la tesi de la univocitat del concepte d'ésser*).

Ara bé, Duns Escot no va presentar la tesi de la univocitat del concepte d'ésser en totes les seves obres —no ho féu, per exemple, en les seves obres lògiques ni en el seu únic comentari a la *Metafísica*—, la complexitat formal i doctrinal de les quals impedeixen reconstruir les seves tesis amb facilitat. D'altra banda, malgrat la seva importància lògica i metafísica, Duns Escot només exposà la univocitat en un context teològic, a saber: en la fonamentació de la simplicitat i transcendència divina, i en la recerca de la possibilitat d'un coneixement natural de Déu. El problema és que, en aquest context, Duns Escot no arribà a presentar les últimes conseqüències d'un concepte unívoc d'ésser, ni tan sols en definí les implicacions metafísiques més immediates (§ 2.1 *La univocitat del concepte d'ésser en l'obra de Duns Escot*).

En aquest context, Antoni Andreu, un destacat *Scoti discipulus* català, va reconstruir la tesi de la univocitat de l'ésser de Duns Escot i la va extreure de l'ancoratge teològic en què es trobava. Andreu va dur a terme aquesta tasca en el seu comentari a la *Metafísica* aristotèlica, que la historiografia ha dividit en unes *Quaestiones* i en un comentari literal o *Expositio*. Amb l'objectiu d'exposar la tesi de Duns Escot en un marc exclusivament metafísic, Andreu va prendre alguns passatges del Doctor Subtil que presentaven la univocitat de l'ésser —tant de les obres de joventut

(sc. *QqMet*) com del seu comentari teològic a les *Sentències*— i els reubicà en un context textual i doctrinal completament nou —com és el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino (§ 3.2.1 *Presentació de l'Scriptum super Metaphysicam Aristotelis*). Així, el comentari d'Antoni Andreu a la *Metafísica* d'Aristòtil respon a un profund i precís treball d'interpretació, selecció i intervenció d'alguns textos de Duns Escot i de Tomàs d'Aquino. De fet, podem definir-lo com un *collage* o *patchwork* de diversos passatges de les *QqMet* i de l'*Ordinatio* de Duns Escot —pel que fa a les *Quaestiones*—, juntament amb passatges del comentari a la *Metafísica* del *Doctor Angelicus* —pel que fa l'*Expositio*. Tanmateix, observem que aquesta amalgama és doctrinalment més coherent, clara i decidida que les mateixes *QqMet* del seu mestre Duns Escot; i, simultàniament, s'allunya de la neutralitat i pretesa objectivitat del text homònim de Tomàs d'Aquino. I és que la manca de fluïdesa expressiva i d'homogeneïtat doctrinal de les *QqMet* del Doctor Subtil, juntament amb la seva fragmentació textual, impedeixen la presentació sistemàtica del seu contingut. De fet, a vegades, les conclusions de les *quaestiones* del mestre es contradiuen entre si —és el cas, per exemple, de la tesi del subjecte de la metafísica o de la univocitat del concepte d'ésser—, fins al punt que s'especula sobre una possible doble redacció de l'obra (§ 2.1.2 *Quaestiones in Metaphysicam*).

Aquesta reelaboració textual d'Andreu, que pressuposa un gran coneixement dels textos que acabem de citar, va conduir a aclarir la complexitat i l'ambigüïtat de la doctrina escotista i a reformular-ne les tesis principals, amb l'objectiu de fer-la més intel·ligible. De fet, un dels projectes principals d'Andreu fou la reconstrucció doctrinal del pensament escotista a partir d'una exegesi rigorosa del comentari a la *Metafísica* de Duns Escot i de Tomàs d'Aquino, i a una sistematització de les doctrines escotistes fonamentals. Amb aquesta complexa reconstrucció, Andreu va compondre obres *ad mentem Scoti* completament accessibles als seus estudiants, que esdevingueren un vehicle de transmissió de la doctrina escotista arreu dels *Studia* de l'Orde franciscà. En aquest sentit, el comentari a la *Metafísica* d'Antoni Andreu constitueix la primera exposició didàctica de la metafísica escotista i, com a tal, la base per a estudis i reformulacions posteriors.

Les *Quaestiones* van tenir un gran èxit editorial i van ser molt ben acollides en els cercles acadèmics del moment. A més de ser copiades i editades diverses vegades durant els segles XIV-XVI —encara més que l'obra homònima de Duns Escot—, les *Quaestiones* s'empraven com a llibre de text en les universitats d'arreu d'Europa (§ 3.2.1 *Presentació de l'Scriptum super Metaphysicam Aristotelis*: c. *L'èxit editorial i acadèmic*). En canvi, només conservem un manuscrit de l'*Expositio*, obra que fou erròniament atribuïda a Duns Escot pels editors de les seves *Opera omnia*. Aquest manuscrit únic, [40] Oxford, Oriel College, LXV, que data del segle XIV, és un testimoni molt valuós de la transmissió del comentari d'Antoni Andreu a la *Metafísica*, car també presenta les *Quaestiones* de manera intercalada entre el text del comentari literal (§

3.2.2 *Expositio super XII libros Metaphysicae Aristotelis*). Per ser un exemplar únic, ben conservat i amb un text molt curós, en aquest estudi hem emprat el manuscrit [40] de l'Oriel College com a manuscrit de referència per analitzar l'obra d'Andreu—o obres, si considerem que les *Quaestiones* i l'*Expositio* són dues obres en una (§ 3.2.1 *Presentació de l'Scriptum super Metaphysicam Aristotelis: b. Dues obres en una?*).

D'altra banda, la reconstrucció textual i doctrinal que Andreu du a terme en comentar la *Metafísica*, juntament amb el seu enginy i les seves pròpies aportacions, van conduir a la creació d'una obra completament original en la història de l'escotisme, tant a nivell formal com doctrinal. En ella, Andreu, a més de completar algunes tesis i aclarir ambigüitats, reorganitzà sistemàticament la metafísica escotista entorn algunes doctrines, entre les quals destaca la tesi de la univocitat metafísica del concepte d'ésser o el principi d'individuació. Amb aquest fi, Andreu ometé o modificà les tesis del Doctor Subtil que no considerava rellevants o coherents per exposar la metafísica escotista; i, igualment, allunyant-se del text-referència, hi va afegir dissertacions en què explicava alguns temes que considerava significatius i que, tanmateix, no es trobaven en el text del mestre¹ (§ 3.2.3 *Quaestiones super XII libros Metaphysicae Aristotelis*).

L'estudi del seu comentari a la *Metafísica* prova que Antoni Andreu tenia una postura i una concepció pròpies sobre el conjunt de tesis que havien de conformar la futura metafísica escotista. De fet, l'autor es mostra lliure a l'hora de decidir quins passatges dels seus predecessors i mestres han de configurar el seu text i quins no. Andreu escull aquests passatges segons li convé, és a dir, selecciona els arguments i *solutiones* de Duns Escot i de Tomàs d'Aquino que considera més adequats per furnir consistència textual i doctrinal a la seva pròpia exposició. En aquest sentit, per a Andreu, els passatges que reprèn de les obres d'aquests autors solen constituir un mer vehicle legitimador i el mitjà a través del qual expressa el seu pensament. És més, l'exegesi aristotèlica i l'exposició de les propostes del seu mestre—tal com Andreu mateix descriu la seva tasca—, li brinda l'ocasió de presentar les seves pròpies propostes, com la triple univocitat del concepte d'ésser o la teoria dels universals. Amb tot, l'anàlisi del seu comentari a la *Metafísica*—constituït per les *Quaestiones* i l'*Expositio*—evidencia que el filòsof català tenia un projecte filosòfic propi, el qual inaugura l'anomenat *aristotelisme escotista*.²

D'altra banda, com acabem de veure, Andreu, tot i partir del formalisme del seu mestre, es posicionà clarament a favor del realisme metafísic, car postulà explícitament una comunitat real rere el concepte unívoc d'ésser. L'ésser, en lloc de derivar-se únicament dels modes de concepció, és un concepte real que possibilita la metafísica com a ciència real. Cal veure que, amb aquesta idea i les seves implicacions, Andreu resol o respon un dels interrogants més importants, si no el

1. En aquest sentit, em sembla molt pertinent la pregunta de Giorgio Pini respecte de la presentació tradicional de la metafísica escotista: «quanto la presentazione [...] dipenda effettivamente da Duns Scoto e quanto invece essa dipenda da uno Scoto letto attraverso Antonio Andrea» (PINI, G. [1995a: 310]).

2. Cf. PINI, G. (1995b).

més notori, per la comprensió i acceptació de la tesi de la univocitat de Duns Escot (§ 3.3 *La filosofia d'Antoni Andreu*).

La nostra anàlisi, amb tot, mostra que el filòsof català no fou un simple *diligens compiler* o comentador de Duns Escot, sinó que fou un veritable *auctor*. Tot i seguir els procediments literaris propis de l'escolàstica, com és l'acurada exegesi d'*auctoritas*, els textos d'Antoni Andreu constitueixen obres originals i històricament significatives pròpies d'un autor. I aquesta conclusió està subjecta a dues observacions fonamentals: 1) que la tasca de reconstrucció doctrinal d'Andreu respon a una clara voluntat didàctica per la qual va *crear* un text nou que forniria les bases per a l'estudi i el desenvolupament de la filosofia escotista, i 2) que Andreu, més enllà de completar la tesi del seu mestre, va configurar la metafísica escotista segons un criteri i una interpretació pròpies.

A partir d'aquesta darrera observació, i d'acord amb les conclusions exposades al llarg de la tesi, inferim la distinció entre el pensament de Duns Escot i l'escotisme de l'escola o escotisme pròpiament dit. Encara que en aquesta tesi només hem estudiat part del llegat d'Antoni Andreu, l'escotisme de l'escola el formen un nombre molt important de filòsofs i teòlegs de tot Europa que van viure entre els segles XIV i XVI. Tot i compartir un nucli doctrinal comú i nombroses interdependències, aquests autors discreparen a l'hora d'interpretar el pensament del seu mestre i, per tant, a l'hora de construir un sistema filosòfic pròpiament escotista. Però, tanmateix, la doctrina de Duns Escot tal com s'exposa en la seva obra difereix de la doctrina o de les propostes que plantejaren aquests membres de la primera escola escotista, els quals proveïren la base textual per a l'escotisme de la segona generació i dels segles posteriors. Aquesta diferència s'explica perquè, després de la prematura mort del Doctor Subtil, la doctrina escotista es va sotmetre a un procés natural de perfeccionament o concreció per part dels seus deixebles i seguidors.

En aquest sentit, observem que el conjunt de doctrines i tesis que defineixen i identifiquen l'escotisme avui dia—en la gran majoria de manuals introductoris sobre la història de la filosofia medieval— són una síntesi de les propostes originàries de Duns Escot—aquelles que podem llegir en les seves obres editades—, juntament amb els plantejaments d'alguns dels seus deixebles més reeixits.³ Els estudiants del Doctor Subtil compilaren, copiaren, comentaren i difongueren les obres del seu mestre, tal com va ocórrer amb els membres d'altres escoles filosòfiques de l'edat mitjana. Ara bé, davant de la incompleció i complexitat del corpus del Doctor Subtil, els anomenats escotistes també completaren, explicaren, dilucidaren, resolgueren i reaccionaren als interrogants i problemes que Duns Escot havia deixat oberts. Per aquest motiu, les obres dels

3. És en aquest sentit que Camille Bérubé va afirmar que separar l'escotisme dels seus deixebles —i, concretament, d'Antoni Andreu— del pensament propi de Duns Escot esdevé una clau o eina fonamental per comprendre el mateix Duns Escot (cf. BÉRUBÉ, C. [1979: 386]).

deixebles de Duns Escot constitueixen textos originals i independents que solen respondre a projectes filosòfics propis d'un autor i no d'un simple comentador.

D'acord amb aquesta inferència, hem observat que una de les tesis escotistes més conegudes i històricament més rellevants, la tesi de la univocitat del concepte d'ésser, no es formula com a tal —en la seva totalitat i amb les seves darreres conseqüències— en l'obra del Doctor Subtil, sinó que la formulació que ha arribat als nostres dies prové substancialment de l'obra d'un dels seus primers deixebles: Antoni Andreu. En altres paraules, una de les tesis que hom identifica directament amb Duns Escot fou, en realitat, sistematitzada i desenvolupada per Antoni Andreu, un nom que ha passat injustament inadvertit per la història de la filosofia, la qual ha obviat la síntesi que abans esmentàvem i ha reduït les aportacions dels deixebles de Duns Escot a meres còpies o comentaris de l'obra del mestre.

Malgrat tot, l'estudi de l'obra d'Andreu permet constatar que la contribució escotista a la història de la filosofia i al pas del pensament medieval al modern no fou obra únicament de Duns Escot. El corpus del Doctor Subtil per si sol no permet entendre aquest passatge històric, per a la qual cosa cal recórrer necessàriament a les contribucions dels membres de l'escola escotista. De fet, l'estudi de les obres d'aquests deixebles esdevé una condició *sine qua non* per reconstruir i comprendre l'escotisme i el seu abast. D'aquesta manera, la nostra conclusió vol invitar, en últim terme, a evitar tant l'estandardització de l'escola escotista com la reducció de l'escotisme a les tesis de Duns Escot. I, d'entre els deixebles del mestre escocès, vol destacar precisament Antoni Andreu, un autor important per entendre el desenvolupament de la filosofia en la llatinitat occidental.

4. SUMMARY AND FINAL CONCLUSIONS

The Aristotelian corpus presents several difficulties when constructing a universal science of being or metaphysics: in the *Posterior Analytics*, the science is limited to a single subject-genre, while *Metaphysics* postulates the diversity of meanings of being, whose nature is not generic (cf. § 1.1.1 *The multiplicity of meanings of the being*: pollachôs legetai). Beyond this conceptual ambiguity, Aristotle also establishes a kind of equation between the science of being and theology or the study of immaterial substances. The comparison between these two planes of analysis reflects the application of the Aristotelian theory of equivocity to the categorical meaning of being, a theory which supports the mediaeval concept of analogy (cf. § 1.1.2 *Aristotelian pros hen equivocity*).

Avicenna, unlike Averroes, precisely proposes breaking with this equation between being viewed as *commune omnibus* and God (or separate substances), which Avicenna denies as a subject of metaphysics in the Aristotelian sense. For the first time in history, Avicenna's metaphysics presents the problem of the scientific status of metaphysics directly linked with the possibility of thinking about the unity of the concept of being (cf. § 1.1.3 *The solution of the Arab commentators*).

Adapting Avicenna's proposal, the scholastics Thomas Aquinas and Henry of Ghent identify the subject of metaphysics with the *ens commune*. To the Dominican master, this *ens* is bereft of any sensible particularity and therefore of divine being as well. For this reason, even though God is its cause, the community of this being is limited to creatures (cf. § 1.2.3 *Thomas Aquinas*: analogia praedicatio). To Henry of Ghent, however, the *ens commune* is a being which is conceptually common to both God and creatures (cf. § 1.2.4 *The theory of the analogy of Henry of Ghent*). This idea is grounded upon the analogy of the concept of being, through which different terms are referred or attributed to a single term or focal term of meaning. The aforementioned Scholastics formulated their proposal based on the analogy of attribution, which is grounded upon an ontological relationship of dependency between creatures and God, thus making natural knowledge of God possible. However, this relationship does not make up for the vast gulf between the divine being and creatures, nor the absolute transcendence of the former, who escapes all meaning and nominal understanding (cf. § 1.2.2 *The mediaeval of the analogy of being*).

In this context, starting with a complex theology of preaching which goes beyond Porphyry's theory of predicables, John Duns Scotus suggested the univocity of the concept of being as a logical tool to resolve the problem of the subject of Aristotelian metaphysics (cf. § 2.1 *Introduction to the Scotist solution*). Without falling into logical contradictions, univocity postulates a conceptual community of being, that is, a conceptual and universal unity behind everything that *is* (cf. § 2.2.3 *Possible metaphysics: Logical underpinning of univocity*). Thus, the univocity of being instates a conceptual object common to all intelligible beings which is equated

with the first concept known by the human intellect, and which, furthermore, differs from genre (cf. § 2.2.2 *The concept of being as the first known*). This concept of univocal being makes both the conception of metaphysics as a universal science of being and natural theology possible – through the intrinsic modes of being (sc. infiniteness and finiteness) – as it breaks the incommensurability between God or the infinite being and creatures or finite beings. In this latter sense, we can see that the thesis of univocity applied to the concept of being fulfils the two objectives set forth by the Scholastics when receiving Aristotle’s work: unifying metaphysics and making it possible for the human intellect to access God (cf. § 2.2.3 *Being as the subject of metaphysics* [a-c]).

In this last sense, univocity, which led to a schism in the Scholastic episteme, was a determining factor in the transformation of the purpose, structure and method of metaphysics at the end of the late Middle Ages. With the arrival of Scotism, metaphysics was envisioned as a *scientia transcendens* or unitary, transcendental science of being qua being. This science, which was now structured around ontotheological terms, encompassed both the study of the transcendental *rationes* and the study of the infinite being (cf. § 2.2.3 *Being as the subject of metaphysics* [c-d]). This expansion of the domain of metaphysics, which ushered in the ‘second beginning of metaphysics’, represented a new articulation of metaphysics which originated in the Middle Ages and laid the groundwork for modern philosophy and science. In fact, univocity paved the way from Aristotelian metaphysics, meant as the domain of everything beyond the scope of physics, to the modern conception of metaphysics as a systematic, unified science with its own purpose and methods, and organised with principles and conclusions (cf. § 2.2.5 *The dissemination of the thesis of the univocity of the concept of being*).

However, Duns Scotus did not present the univocity of the concept of being in all his works (for example, it does not appear in his logical works or in his sole commentary on *Metaphysics*), whose formal and doctrinal complexity hinder a simple reconstruction of his theses. On the other hand, despite its logical and metaphysical importance, Duns Scotus only explained univocity in a theological context, namely in the underpinning of divine simplicity and transcendence, and in the quest for the possibility of natural knowledge of God. The problem is that, in this context, Duns Scotus never actually presented the ultimate consequences of a univocal concept of being, nor did he even define its most immediate metaphysical implications (cf. § 2.1 *The univocity of the concept of being in the work of Duns Scotus*).

Within this context, Antonius Andreas, a prominent Catalan *Scoti discipulus*, reconstructed Duns Scotus’ thesis of the univocity of being and extracted it from its theological anchoring. Andreas conducted this undertaking in his commentary on Aristotle’s *Metaphysics*, which historiography has divided into *Quaestiones* and a literal commentary or *Expositio*. With the goal of explaining Duns Scotus’ thesis within an exclusively metaphysical framework, Andreas took some passages from the *Doctor Subtilis* which presented the univocity of being – both from his

youthful works (sc. *QqMet*) and those from his theological commentary on the *Sentences* – and he resituated them within a completely new textual and doctrinal context, namely Thomas Aquinas’ commentary on the *Metaphysics* (cf. § 3.2.1 *Presentation of the Scriptum super Metaphysicam Aristotelis*). Thus, Antonius Andreas’ commentary on the *Metaphysics* reflects an in-depth, precise effort of interpretation, selection and intervention in some texts by Duns Scotus and Thomas Aquinas. In fact, we could define it as a collage or patchwork of different passages from *QqMet* and Duns Scotus’ *Ordinatio* – in the *Quaestiones* – along with passages from the commentary on the *Metaphysics* by the *Doctor Angelicus* – in the *Expositio*. However, we see that this amalgam is doctrinally more coherent, clearer and more decisive than the actual *QqMet* by his master Duns Scotus, and that at the same time it is far from the neutrality and supposed objectivity of the homonymous text by Thomas Aquinas. Indeed, the *Doctor Subtilis*’ lack of expressive fluidity and doctrinal homogeneity in the *QqMet*, along with its textual fragmentation, hinder the systematic presentation of its content. In fact, at times the conclusions of the master’s *quaestiones* contradict each other – such as the thesis of the subject of metaphysics or the univocity of the concept of being – so much that there is speculation that the work may have been written two times (cf. § 2.1.2 *Quaestiones in Metaphysicam*).

This textual recrafting by Andreas, which requires supreme familiarity with the aforementioned texts, helped clarify the complexity and ambiguity of Scotist doctrine and reformulate its main theses, while enhancing its intelligibility. In fact, one of Andreas’ main projects was the doctrinal reconstruction of Scotist thinking based on a rigorous exegesis of the commentary on the *Metaphysics* by Duns Scotus and Thomas Aquinas and a systematisation of the fundamental Scotist doctrines. With this complex reconstruction, Andreas composed works *ad mentem Scoti* that were completely accessible to his students, which became a vehicle of transmitting Scotist doctrine around the *Studia* of the Franciscan Order. In this sense, Antonius Andreas’ commentary on the *Metaphysics* is the first didactic explanation of Scotist metaphysics and as such the foundation of subsequent studies and reformulations.

In fact, the *Quaestiones* became a huge publishing success and was very warmly received in the academic circles of this period. In addition to being copied and published numerous times during the 14th to 16th centuries – even more than the homonymous work by Duns Scotus – this work was used as a textbook in universities all over Europe (cf. § 3.2.1 *Introduction of the Scriptum super Metaphysicam Aristotelis: c. Publishing and academic success*). To the contrary, only the manuscript of the *Expositio* is conserved, which was erroneously attributed to Duns Scotus by the publishers of his works. This unique manuscript, [40] Oxford, Oriel College, LXV, which dates from the 14th century, is invaluable testimony of Andreas’ transmission of the commentary on the *Metaphysics*, as it also presents the *Quaestiones* interspersed within the text of the literary commentary (cf. § 3.2.2 *Expositio super XII libros Metaphysicae Aristotelis*).

On the other hand, the textual and doctrinal reconstruction that Andreas undertook when commenting on the *Metaphysics*, along with his ingenuity and his own contributions, led to the creation of a completely original work in the history of Scotism, both formally and doctrinally. In it, Andreas not only completed some theses and elucidated ambiguities, he also systematically reorganised Scotist metaphysics around several fundamental theses – including the thesis of the univocity of the concept of being or the principle of individuation. With this purpose in mind, Andreas omitted and/or modified the theses of the *Doctor Subtilis* which he did not deem relevant or coherent to explain Scotist metaphysics; likewise, distancing himself from the reference text, he added dissertations where he explained some issues that he believe were significant and yet were not found in the master’s text¹ (cf. § 3.2.3 *Quaestiones super XII libros Metaphysicae Aristotelis*).

Therefore, the study of his commentary on *Metaphysics* proves that Antonius Andreas had his own stance and conception on the set of theses that should comprise the future Scotist metaphysics. In fact, the author demonstrated his freedom to decide which passages by his predecessors and masters should appear in the texts and which should not. Andreas chose the passages at his own whim; that is, he chose the arguments and *solutiones* by Duns Scotus and Thomas Aquinas that he deemed the most suitable to create textual and doctrinal consistency in his own exposition. In this sense, to Andreas, the passages that revisit the aforementioned works tend to serve as a mere legitimising vehicle and the means through which he expresses his thinking. Furthermore, the Aristotelian exegesis and exposition of his master’s propositions – as Andreas himself described his task – provided him with the chance to present his own proposals – for example, the triple univocity of the concept of being or the theory of universals. Nonetheless, the analysis of his commentary on the *Metaphysics* – made up of the *Quaestiones* and the *Expositio* – reveals that the Catalan philosopher had his own philosophical project which ushered in what is called *Scotist Aristotelianism*².

Furthermore, as we have just seen, Andreas, on the basis of the Scotist formalism, was favourably disposed to the metaphysical realism, since he proposed a real community behind the univocal concept of being. Being, instead of deriving solely from the modes of conception, is a real concept that constructs metaphysics as a real science. With this idea and its implications, Andreas solves or answers one of the most important questions for the understanding and acceptance of the Scotist thesis of the univocity of being (cf. § 3.3 *The philosophy of Antonius Andreas*).

1. In this sense, I find Giorgio Pini’s question about the traditional presentation of Scotist metaphysics extremely pertinent: “quanto la presentazione [...] dipenda effettivamente da Duns Scoto e quanto invece essa dipenda da uno Scoto letto attraverso Antonio Andrea” (PINI, G. [1995a: 310]).

2. Cf. PINI, G. (1995b).

Still, our analysis shows that the Catalan philosopher was not a mere *diligens compilator* or commentator on Duns Scotus but instead was a true *author*. Even though he followed the literary procedures of Scholasticism, such as the painstaking exegesis of *auctoritas*, the texts by Antonius Andreas are the original and historically significant works of an author. And this conclusion is determined by two essential observations described here: 1) Andreas' task of doctrinal reconstruction reflects a clear didactic desire, for which Andreas *created* a new text which would lay the groundwork for the study and development of Scotist philosophy; and 2) Andreas not only completed his master's thesis but also shaped Scotist metaphysics fitting it to his own criteria and interpretation.

With this last observation, and in line with the conclusions outlined throughout this thesis, we deduce the distinction between the thinking of Duns Scotus and the Scotism of the School or Scotism *per se*. Even though in this thesis we have studied part of the legacy of Antonius Andreas, the Scotism of the School is made up of a very important number of philosophers and theologians from all over Europe who lived there between the 14th and 16th centuries. Despite the fact that they shared a common doctrinal core, these authors show discrepancies in their interpretations of their master's thinking and therefore in their construction of a Scotist philosophical system. Now, even though they show obvious points in common and interdependencies, the doctrine of Duns Scotus as explained in his work differs from the doctrine or propositions set forth by the members of the first Scotist School, which provided the textual foundation for second-generation Scotism and the subsequent centuries. This difference can be explained by the fact that after the premature death of the *Doctor Subtilis*, Scotist doctrine was subjected to a natural process of refinement or specification by his disciples and followers.

However, we see that all the doctrines and theses that define and identify Scotism today – in the vast majority of introductory guides on the history of mediaeval philosophy – are a synthesis of Duns Scotus' original proposals, those which can be read in his works, and the postulates of some of his most successful disciples.³ The students of the *Doctor Subtilis* compiled, copied, commented on and disseminated their master's works, just as the members of the other schools in the Middle Ages did. However, given the incompleteness and complexity of the corpus of the *Doctor Subtilis*, the Scotists also completed, explained, elucidated, resolved and reacted to the questions and problems that Duns Scotus had left hanging. For this very reason, the works by Duns Scotus' disciples are original, independent texts that tend to reflect the philosophical projects of an author proper, not merely a commentator.

In this sense, one of the most famous Scotist theses and historically most important ones in Scotism, the thesis of the univocity of the concept of being, is not formulated as such – in its

3. In this sense, Camille Bérubé claimed that separating the Scotism of the disciples – and specifically of Antonius Andreas – from Duns Scotus' own thinking becomes a key or essential tool in understanding Duns Scotus' philosophy himself (cf. BÉRUBÉ, C. [1979: 386]).

totality with its ultimate consequences – in the work of the *Doctor Subtilis*; instead, the formulation that has reached us today comes from the work of one of his earliest disciples: Antonius Andreas. In other words, one of the theses that people directly identify with Duns Scotus was actually systematised and developed by Antonius Andreas, a name that has unjustly gone unnoticed in the history of philosophy. This discipline, in fact, has ignored the synthesis mentioned above and reduced the contributions of Duns Scotus' disciples to mere copies or commentaries on the master's works.

Despite this, a study of Andreas' works enables us to determine that the Scotist contribution to the history of philosophy and to the shift from mediaeval to modern thinking was not solely the work of Duns Scotus. His corpus by itself does not enable us to understand this historical shift, and so it is essential to examine the contributions of the members of the Scotist School. In fact, a study of the works by these Scotist disciples becomes a *sine qua non* condition to reconstruct and understand Scotism and its importance in the history of philosophy. Thus, our conclusion ultimately encourages avoiding the standardisation of the Scotist School and reducing Scotism to the theses of Duns Scotus. To conclude, among these Scotists, the figure and work of Antonius Andreas stands out as an essential author in order to understand the development of philosophy in the Latin-speaking West.

APÈNDIX

1. Descripció codicològica del ms. [40] Oxford, Oriel College Library, LXV

ENQUADERNACIÓ

Cobertes: 218 x 340 mm; gruix 4 mm (esquenut i lleugerament convex al centre; arriba als 7mm). Ànimes de fusta recobertes de cuir estampat sobre velles fundes de cuir. Cobertes molt gruixudes de color marró fluix (color de fusta de pi). No hi ha indicacions escrites, però sí elements decoratius que es repeteixen en les dues cobertes i en el llavi en forma de filigranes en relleu. Les cobertes cobreixen totes les tapes i sobresurten (7mm d'ample i 20mm d'allargada).

Llom de fusta, amb sis nervis i set seccions: 1) —; 2) «Antonii Andreae Commentarius / in / Aristotelis Metaphysica»; 3) —; 4) —; 5) —; 6) «Oriel Ms. LXV»; 7) —. Aquestes inscripcions es presenten amb lletres majúscules gravades i daurades. Enquadernació arxivística, car la coberta superior fa la volta fins a la inferior. Els plecs estan directament cosits a les tapes.

Els folis de protecció de l'ànima són de paper. Al foli de protecció del contraplat de la coberta apareixen enganxats quatre fragments de paper on s'hi llegeix: «Antonyi [...]» (és il·legible) i «A35» (possible referència a una antiga signatura del còdex).

Folis de guarda: I (f. i; modern) + I (f. ii; antiga coberta) + III (f. ii-v; de pergamí, el primer està restaurat amb paper i els altres tres són menors en relació amb la resta de folis del manuscrit) + III (f. 218-220; de pergamí, el darrer està restaurat amb paper) + I (f. 221, antiga coberta) + I (f. 222, modern). El segon i el penúltim foli de guarda mostren un gruix i unes característiques materials que permeten afirmar que constitueixen les antigues o originals cobertes del manuscrit que, amb l'enquadernació moderna, han passat a ser folis de guarda.

Els folis de guarda de la part anterior del còdex estan enumerats al recto amb números romans a l'extrem del marge superior dret (i, ii, iii, iv i v) i cada foli de guarda conté la inscripció «LXV» («65» en f. v), que indica l'actual signatura del còdex. Els folis de guarda de la part posterior solament contenen la numeració (extrem del marge superior esquerra) i el tercer foli (f. 220) conté la inscripció «LXV» al verso. Tots els folis de guarda de pergamí estan molt malmesos i tenen dimensions molt irregulars. El f. v està tallat per la meitat (13mm d'ample).

Tant a la part superior com a la part inferior, la capçalera (part del llom que sobresurt) fa 2mm; i la capçada (cordonet decoratiu al capdamunt i capdavall del llom) és de color verd i blanc (alternat) i fa 7 mm. Hi ha queix en els dos plats, que fa de xarnera i que sembla de roba. Els llavis fan 4mm i estan decorats amb filigrana en relleu.

Enquadernació del segle XIX de molt bona qualitat i ben conservada.

Altres manuscrits amb la mateixa enquadernació: [39] Oxford, Oriel College Library, XXVI.

COMPOSICIÓ MATERIAL

Homogeni; Pergamí.

i (moderna) + ii (antiga coberta) + v + 220 + 221 (antiga coberta) + 222 (moderna).

Folis de guarda 216x322mm; resta [f. 1] 212x320mm.

Fasciculació: 1-7¹², 8², 9¹², 10¹⁰, 11-13¹², 14⁶, 15-18¹², 19⁴, 20¹², 21⁴. F. iii, iv, v, 218, 219 i 220 són folis separats. És possible saber com s'han construït els plecs a partir del pelatge, però, a més, entre els plecs s'hi troba un tros de paper d'ús irregular (d'entre 10 mm i 15mm). Sembla que fou enquadrnat ja sense els folis de guàrdia. Faltaria un plec i la primera pàgina del primer plec.

Sistema de numeració de plecs: 1) reclam horitzontal en verso (extrem marge inferior esquerra) amb lletres; 2) numeració dels plecs en recto (extrem marge superior esquerra) amb números àrabs, i 3) numeració de les pàgines de la primera part del plec (de la 1 a la 6) en recto (marge inferior dret) amb números àrabs.

1 [1]) f. 1- 11: manca la primera pàgina d'aquest plec, abans del foli 1. La numeració de les pàgines és la següent: «2 folio», «3 folio», «4 folio», «5 folio» i «6 folio». Reclam en el f. 11v: «universaliora etiam». El f. 11 porta l'enumeració del següent plec (2) en l'extrem del marge superior esquerra, error que modifica tota l'enumeració posterior dels plecs, com indiquem a continuació entre claudàtors.

2 [3]) f. 12-23: No presenta numeració de folis. Reclam en el f. 23v: «Platonis secundo exponit et sequitur».

3 [4]) f. 24-35: Doble numeració de les pàgines del plec: a) amb números àrabs (2, 3, 4, 5 i 6), i b) amb números romans («f I», «f II», «f III» i «f IIII»). Reclam en el f. 35v: «notandum consuetudinem esse phylosophi».

4 [5]) f. 36-47: Numeració de les pàgines del plec amb números àrabs (2, 3, 4, 5 i 6), que estan retallats o escapçats. Aquest fenomen indica que és possible que les pàgines del còdex fossin retallades en un moment posterior al de la seva construcció. Reclam en el f. 47v: «actum intellectus».

5 [6]) f. 48- 59: Numeració de pàgines del plec amb números àrabs (de l'1 al 6). Reclam en el f. 59v: «supra indicat vere non».

6 [7]) f. 60-71: Numeració de les pàgines del plec amb números àrabs. Reclam en el f. 71v: «et sic aut quantum».

7 [8]) f. 72-83: Numeració de les pàgines del plec amb números romans («III», «IIII», «IIIIII» i «IIIIIIII»). Reclam en el f. 83v: «et partes motus».

8 [9]) f. 84-85: Reclam en el f. 85v: «nisi ad unum contentum». En el f. 85v, el copista adverteix el següent: «hic deficit».

9 [10]) f. 86-97: Numeració de les pàgines del plec amb números àrabs. Reclam en el f. 97v: «puta qui in domo aliquid».

- 10 [11] f. 98-107: Doble numeració de les pàgines del plec amb números àrabs: a) al centre del marge inferior (2, 3 4 i 5); i b) a l'extrem dret del marge inferior (1, 2, 3, 4). La posició més elevada de la numeració (a) condueix a pensar que fou afegida més tard, car els nombres de l'extrem estan parcialment tallats. Reclam en el f. 107v: «sed eorum que dicitur».
- 11 [12] f. 108-119: Doble numeració de les pàgines del plec amb números àrabs: a) al centre del marge inferior («1·2¹ q^u», 2, 3, 4, 5 i 6) i a l'extrem del marge inferior (1, «2 2¹», «3 2¹», 4, 5 i «6 2¹ q^u»). La doble numeració condueix a pensar, de nou, que les pàgines han sigut retallades en un moment posterior a la construcció del còdex, en aquest cas pel lateral. Reclam en el f. 119v: «ex parte anime prime partes».
- 12 [13] f. 120-131: Numeració de les pàgines del plec amb números romans (iiii^a, v^a i vi^a). Reclam en el f. 131v: «sic acceptum».
- 13 [14] f. 132-143: Numeració de les pàgines del plec amb números àrabs (1, 2, 3, 4, 5 i 6). Reclam en el f. 143v: «individuum compositum».
- 14 [15] f. 144-149: Numeració de les pàgines del plec amb números àrabs (1 i 3). Reclam en el f. 149v: «aliud in quantum aliud et passiva».
- 15 [16] f. 150-161: S'intueix la numeració de les pàgines del plec amb números àrabs (2, 5, 6, 7, 9, 10, 11, i 12). Reclam en el f. 161v: «magis principium quam motus».
- 16 [17] f. 162-173: Reclam en el f. 173v: «dicitur quod».
- 17 [18] f. 174-185: Apareixen senyals que marquen l'ordre de cada foli més enllà del número de plec (18). Reclam en el f. 185v: «et nihil supra erit actibus».
- 18 [19] f. 186-197: Numeració de les pàgines del plec amb números àrabs (1, 2, 3, 4, 5 i 6). Reclam en el f. 197v: «ut praedictum».
- 19 [20] ff: 198-201. Numeració de les pàgines del plec amb números àrabs i tinta vermella (1 i 2). Reclam en el f. 201v: «superficie».
- 20 [21] ff: 202-213: Reclam en el f. 213v: «genus et speciei». Observem que canvia subtilment el color del pergami entre el plec 20 i el plec 21, aquest darrer és més fosc.
- 21 [2] ff: 214-217: Numeració de les pàgines del plec amb números àrabs (1 i 2).

Paginació: Doble paginació en *recot*, a l'extrem dret del marge superior: a) numeració moderna dels f. i-222 (no enumera els f. 1-14 ni els f. 59 -60), i b) números àrabs en els f. 1-227 (no enumera el f. 15, no conté el número 58 i passa del f. 61 al f. 67, causant un error de 7 pàgines que manté fins al final del còdex). El f. 217 té una tercera numeració que, en una tipologia més gran, l'enumera correctament («217»). Sembla que una mà moderna (a) ha corregit els errors de numeració anteriors (b), i l'ha posat entre claudàtors quan era errònia.

Sistema de perforació i ratllat: Perforació circular pel ratllat, de presència irregular. Entre 2 i 4 forats a l'extrem del marge inferior i superior que serveix per marcar el ratllat de les línies verticals de la caixa d'escriptura. Aquets forats apareixen a partir del f. 24r i resulten cada vegada més marcats i circulars (cf. f. 60).

Ratllat a dues columnes, amb línies verticals i horitzontals que marquen les dues columnes de la caixa d'escriptura. El ratllat apareix a partir de f. 31r i cada vegada es presenta amb línies més gruixudes, sobretot pel que fa a les línies de baix (cf. f. 82r i 169r). En els primers folis el ratllat és amb llapis i, posteriorment, amb tinta de color (marró fosc), encara que s'alternen els dos sistemes. En alguns pocs folis es marquen les línies d'escriptura (cf. f. 127v i 141v)

CONTINGUT LITERARI

F. Iv-Vv i 217v-220, blancs (excepte IIIr i 220v: «LXV» en mà moderna)

F. 1ra-217rb: Antonius Andreae, *Scriptum aureum super XII libros metaphysicae Aristotelis. Inc.* (f. 1ra) [*Imperfecte*]: «[...] ex aliquo medio naturali. Si quarto ponis Deum esse», i (f. 3va): «Expedita quaestione de subiecto huius scientiae ad expositionem littere accedamus. R. In mynde quod Morys». *Exp.* (f. 217rb): «quod non est bonum in universo pluralitatis principatuum. [Unus] est ergo princeps totius universi qui est benedictus (Deus *add. marg.*) vivens et regnans super universam creaturam per infinita secula secularum. Amen»; «quaecumque parte revoco pro tunc paratus libenti anima emendare etc. Explicit scriptum super metaphysicam Aristotelis secundum novam translatione compilatum a fratre Antonio Andreae, ordinis minorum de provincia Arragonie».

Obra: ANTONIUS ANDREAE, *Scriptum aureum super XII libros Metaphysica Aristotelis. Inc.* «Girum celi circuivi sola, Eccl. 24o. Secundum doctrinam Aristotelis». Tanmateix, manca el primer foli, el qual, tal com evidencien altres manuscrits de l'obra,¹ contindria el proemi de l'obra i l'inici de la primera *quaestio*.

Edicions: No existeix una edició del text del manuscrit com a tal, sinó que el seu contingut s'ha editat separatament sota el títol d'*Expositio super XII libros Metaphysicam Aristotelis* i de *Quaestiones super XII libros Metaphysicam Aristotelis*. Pel que fa a l'*Expositio*, cf. les edicions de Venècia, 1482 (atribuïda a Antoni Andreu), 1501, 1503 i 1625, i les edicions de les *Opera omnia* de Duns Escot de Lucas Wadding (Lió, 1639) i de Ludovicus Vivès (París, 1891-1892), totes elles erròniament atribuïdes a Duns Escot. Pel que fa a les *Quaestiones*, vegeu les edicions modernes de Vicenza (1477); Londres (1480); Leipzig (ca. 1494); París (1495 i 1520), i Venècia (1475, 1487, 1491, 1493, 1495, 1500, 1514 i 1517 i 1523), entre moltes altres.

Catàlegs: MENSA I VALLS, J. (2017: 97); COXE, H. O. (1892, I: 23); GARCÍA-NAVARRO, S. (1973, I: 125-129); LONGPRÉ, E. (1948) i GENSLER, M. (1992b: 149-150).

ESCRITURA

Caixa d'escriptura a dues columnes (cf. f. 6r): 147x247mm.

1. Cf. per exemple, [27] Madrid, Biblioteca Nacional, 4233; [35] Oxford, Bodleian Library, Lat. Canon. Misc. 43; [39] Oxford, Oriel College Library, XXVI; [49] Roma, Biblioteca Angelica, ms. 1967, i [50] San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, g.III.25

Fitxa *mise en page* (cf. f. 6r): 20mm + 63mm + 12mm (intercolumn.) + 68mm + 48mm x 26mm + 245mm + 48mm.

Tipus de ratllat: sistema Leroy 00A2.

Línies traçades: entre 55/55 i 79/79 (en funció del copista).

UR: 3'95mm (col. A) i 3'77mm (col. B)

Lletra gòtica cursiva a diverses mans que treballen en grup: A f. 1-11, 36-47, 60-71 i 86-97 (plecs 1, 4, 6 i 9); B f. 12-35 (plecs 2-3); C f. 48-59 (plec 5); D f. 72-85 (plecs 7 i 8); E f. 98-119 (plecs 10 i 11); F f. 120-149 (plecs 12, 13 i 14) encara que presenta altres mans; G f. 150-185 (plecs 15, 16 i 17); H f. 186-201 (plecs 18 i 19), i I f. 202-217 (plecs 20 i 21). Mans d'atenció en els f. 14vb i 92vb, lín. 1.

DECORACIÓ

El manuscrit conté rubriques i els lemes del text d'Aristòtil estan subratllats en vermell. També conté calderons, en vermell. El copista ha preparat l'espai quadricular per les lletres inicials de cada secció, però no estan subministrades. Les lletres més altes de la primera línia (com les lletres *l, t o s*, cf. f. 12v-16r) i les lletres amb cua de la darrera línia d'un foli (com les lletres *p, f o q*, cf. f. 12r-13v) en ocasions s'estenen i allarguen fent una filigrana.

ANTIGUES SIGNATURES: A35

NOTÍCIES HISTÒRIQUES

El còdex fou escrit a Anglaterra a finals del segle XIV o principis del XV per un grup de copistes cooperants. Un d'ells (A), sembla que escriu el seu nom tres vegades al llarg del text: 1) al final de la primera *quaestio* del llibre I: «In mynde, quod Morys» (f. 3va, lín. 61); 2) al final de la *quaestio* 4 del llibre I: «In mynde» (f. 5vb, lín. 50), i 3) al final del primer capítol de l'*Expositio* de la primera *Summa* del llibre I: «In minde, quod Morys» (f. 10va, lín. 35), encara que en aquest darrera ocasió amb una mà diferent de la del text. Un altre copista (K) decora el marge superior d'algunes pàgines (cf. f. 186r, 186v, 187v, 195r, 195v, 197v i 199v) amb les paraules de «Jesus/Maria/Johannes». D'altra banda, en el marge inferior del f. 40vb, apareix l'anotació «Hayle» en un mà del segle XV.

Les anotacions «Morys» i «Hayle» indiquen el convent dominicà d'Oxford com un possible lloc d'origen del còdex, ja que en els registres dels membres d'aquest estudi apareixen dos frares amb aquest nom. El primer apareix amb el nom de William Mores o Morys: «Mores, William (Morys). Friar, Dominican. Oxford Convent. D. Th. Granted letters testimonial by the University 11 May 1442.² Ord. pr. 20 Dec. 1421³», és a dir, fou ordenat sacerdot el mes de desembre de l'any

2. Tal com apareix en la col·lecció epistolar de ANSTEY, H. (1898: 211).

3. Segons el registre de JACOB, E. F. (1938-1947, IV: 348).

1421 i anomenat Doctor en teologia el mes de maig del 1442.⁴ El segon nom s'identifica amb Robert Hale: «Hale, Robert. Friar, Dominican. Oxford Convent in 1430. Ord. acol. and subden. 16 Mar. 1430», és a dir, fou ordenat acòlit i sotsdiaca el mes de març de 1430.⁵

D'altra banda, al llarg del manuscrit, també apareixen anotacions als marges inferiors i laterals de dos mans del segle XV: a partir del f. 193v en endavant (cf. 195v), i a partir del f. 210r en endavant (cf. 211v), ambdues a llapis. No s'ha pogut identificar l'origen d'aquestes inscripcions.

El manuscrit també mostra anotacions i directrius de lectura d'un editor o comentador contemporani, les quals apareixen de manera irregular. De tant en tant, la mateixa mà afegeix notes filosòfiques. Els coneixements filosòfics d'aquest anotador, juntament amb la disposició acadèmica del text—encara que, com hem indicat, amb un nombre variable de línies—, permeten concloure que es tracta d'un llibre de text emprat en una institució educativa, com una universitat o una escola monàstica, en lloc de ser un producte professional.

Tot sembla indicar que el còdex no va pertànyer a la biblioteca de l'Oriel College d'Oxford fins a inicis del segle XVII. L'Oriel College, originàriament anomenat «The House of Blessed Mary and the Virgin in Oxford» i fundat per Adam de Brome l'any 1324, va començar a adquirir els exemplars de la seva biblioteca de forma prominent durant el segle XVII.⁶

Actualment el còdex es pot consultar a la Bodleian Library de la University of Oxford. El còdex es manté amb un molt bon estat de conservació a pesar de presentar alguns forats en el pergami, precedents al moment de la construcció (vegeu, per exemple, f. 21va).

4. Cf. EMDEN, A. B. (1957-1959, II: 1310).

5. Cf. EMDEN, A. B. (1957-1959, II: 850). A més d'aquest registre biogràfic de la Universitat d'Oxford, cf. EMDEN, A. B. (1967: 354, 401 i 406).

6. Sobre la història de l'Oriel College Library, cf. MORGAN, P (1973: 96-98).

2. Descripció del contingut literari del ms. Oxford, Oriel College Library, LXV

LIBER PRIMUS

1) F. 1ra, lín. 1-3va, lín. 61

Inc. ex aliquo medio naturali.

Exp. Exposita quaestione de subiecto huiusmodi scientie ad expositionem habere attendamus. R. In mynde quod Morys.

Edició: és acèfal i la seva primera part es correspon amb *Quaestiones* I, q. 1, f. 3va, lín. 45-8rb

2) F. 3vb, lín. 1-5vb, lín. 50

a. F. 3vb, lín. 1-31

Inc. Omnes homines natura etc. Iuxta consuetudinem.

Exp. Omne homines natura scire desiderant.

Edició: *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 1 (Vivès V, 442a)

b. F. 3vb, lín. 31-4va, lín. 53

Inc. Ad cuius propositionis maiorem evidentiam unam moneo quaestionem.

Exp. Aliquid enim appetitur naturaliter quod voluntarie oditur.

Edició: *Quaestiones* I, q. 2, f. 8rb-9va

c. F. 4va, lín. 54-4vb, lín. 54

Inc. Deinde cum dicit: Signum autem. Subiungit.

Exp. Sensitiva ad hanc finaliter ordinatur.

Edició: *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 2-3 (Vivès V, 443a-444a)

d. F. 4vb, lín. 54 - 5rb, lín. 16

Inc. Sed contra hoc quod ait Aristoteles, sensus visus nos facere magis scire arguitur.

Exp. Et oppositum tactus destruit tactum et visum.

Edició: *Quaestiones* I, q. 3, f. 9vb-10rb, i *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 3-5 (Vivès V, 444a-446a)

e. F. 5rb, lín. 16-5va, lín. 36

Inc. Deinde cum dicit: Animalia ergo quaedam. Distinguit.

Exp. Habent memoriam et per consequens prudentiam.

Edició: *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 6-8 (Vivès V, 446a-448b)

f. F. 5va, lín. 36-5vb, lín. 50

Inc. Ad evidentiam praedictorum unam moneo quaestionem: Utrum prudentia

Exp. Scilicet fugiendo vel persequendo etc. In mynde.

Edició: *Quaestiones* I, q. 4, f. 10rb-10vb

3) F. 5vb, lín. 51-7ra, lín. 58

a. F. 5vb, lín. 51-6ra, lín. 58

Inc. Alia quidem igitur. Postquam Philosophus distinxit.

Exp. Vel talis medicina artis est non experimenti.

Edició: *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 8-10 (Vivès V, 448b-450b)

b. F. 6ra, lín. 58-7ra, lín. 58

Inc. Ad maiorem evidentiam praedictorum unam moneo quaestionem.

Exp. Et ad istas non pertingit cognitio sensitiva.

Edició: *Quaestiones* I, q. 5, f. 10vb-12vb

4) F. 7ra, lín. 59-10ra, lín. 36

a. F. 7ra, lín. 59-7va, lín. 36

Inc. Ad actum quidem ergo. Postquam Philosophus declaravit.

Exp. Socrates est homo, sit per se primo modo.

Edició: *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 11-12 (Vivès V, 450b-451b)

b. F. 7va, lín. 37-8ra, lín. 51

Inc. Ad evidentiam praedictorum quaero duas quaestiones.

- Exp.* Circa quod non est operatio causalis.
 Edició: *Quaestiones* I, q. 6, f. 12vb-13va
 c. F. 8ra, lín. 51-9ra, lín. 18
Inc. Secundo iuxta hoc quaeritur utrum omnes actus.
Exp. Amplius in quinto et in sequenti quaestione.
 Edició: *Quaestiones* I, q. 7, f. 13va-14vb
 d. F. 9ra, lín. 18-9va, lín. 56
Inc. Deinde cum dicit: Sed tamen scire. Comparat experimentum.
Exp. Dicetur magis sapiens et sciens.
 Edició: *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 12-15 (Vivès V, 451b-455a)
 e. F. 9va, lín. 56-10ra, lín. 48
Inc. Ad evidentiam unius litterae qua dicitur cognitiones.
Exp. Sicut ratio sine qua non etc.
 Edició: *Quaestiones* I, q. 8, f. 14vb-15va
- 5) F. 10ra, lín. 49-10va, lín. 35
Inc. Primum quidem igitur etc. Postquam declaravit Philosophus.
Exp. Sed quod circa quasdam simpliciter, quaecumque ille sint, etc. In minde quod Morys.
 Edició: *Expositio* I, Summa I, cap. 1, n. 16-18 (Vivès V, 455a-458a)
- 6) F. 10va, lín. 36-12va, lín. 63
 a. F. 10va, lín. 36-11ra, lín. 7
Inc. Quoniam autem hanc scientiam querimus etc. Dicebatur superius.
Exp. Persuadere potens alios et etiam ordinare.
 Edició: *Expositio* I, Summa I, cap. 2, n. 19-21 (Vivès V, 458b-461a)
 b. F. 11ra, lín. 8-11va, lín. 38
Inc. Ad evidentiam prime conditionis sapientis qua dicitur quod.
Exp. Et potest recipere alias species.
 Edició: *Quaestiones* I, q. 9, f. 15va-16va
 c. F. 11va, lín. 38-11vb, lín. 18
Inc. Deinde cum dicit: Istorum autem omnium. Probat dictas.
Exp. Et certissima, ideo ait Philosophus: fere.
 Edició: *Expositio* I, Summa I, cap. 2, n. 21-22 (Vivès V, 461a-b)
 d. F. 11vb, lín. 18-12rb, lín. 19
Inc. Ad maiorem evidentiam huius dicti quaero utrum.
Exp. Et incomplexis cuiusmodi sunt substantie separate.
 Edició: *Quaestiones* I, q. 10, f. 16va-17rb
 e. F. 12rb, lín. 19-12va, lín. 63
Inc. Deinde cum dicit: Scientiarum vero. Probat tertium.
Exp. Ut tota natura universi ut praedictum est.
 Edició: *Expositio* I, Summa I, cap. 2, n. 23-26 (Vivès V, 462a-464b)
- 7) F. 12va, lín. 64-14ra, lín. 11
 a. F. 12va lín. 64-13ra, lín. 6
Inc. Quia vero non activa etc. Hac est secunda pars.
Exp. Eius dignitatem putat sufficienter se probasse.
 Edició: *Expositio* I, Summa I, cap. 2, n. 27-28 (Vivès V, 464b-466b)
 b. F. 13ra, lín. 6-13vb, lín. 38
Inc. Ad evidentiam praedictorum unam moneo quaestionem: Utrum.
Exp. Sed solum quantum ad subiectum.
 Edició: *Quaestiones* I, q. 11, f. 17rb-18vb
 c. F. 13vb, lín. 38-14ra, lín. 11
Inc. Iuxta hoc posset quaeritur speculativa scientia.

Exp. Quare ratio non concludit; sequitur textus.

Edició: *Quaestiones* I, q. 12, f. 18vb-19ra

8) F. 14ra, lín. 12-16ra, lín. 65

Inc. Sed ut dicimus. Postquam Philosophus probavit.

Exp. Et taliter nihil fieri vel corrumpi; sequitur textus.

Edició: *Expositio* I, Summa II, cap. 1, n. 29-42 (Vivès V, 466b-481a)

9) F. 16ra, lín. 66-18rb, lín. 20

Inc. Pracedentibus autem. Postquam Philosophus recitavit.

Exp. Ex hiis speculari sufficit sententiam, id est, opinionem eorum.

Edició: *Expositio*, Summa II, cap. 2, n. 43-55 (Vivès V, 481a-498b)

10) F. 18rb, lín. 21-19rb, lín. 30

Inc. Sunt autem aliqui. Postquam Philosophus posuit opinionem.

Exp. Ex parte esse materialis ut superius fuit dictum; sequitur textus.

Edició: *Expositio*, Summa II, cap. 3, n. 56-60 (Vivès V, 498b-505a)

11) F. 19rb, lín. 31-21rb, lín. 30

Inc. Post dictos vero philosophos. Postquam Philosophus narravit.

Exp. Quorum opiniones sunt superius recitate.

Edició: *Expositio* I, Summa II, cap. 4, n. 61-69 (Vivès V, 505a-517b)

12) F. 21rb, lín. 31-22vb, lín. 54

Inc. Ergo quicumque ipsum esse etc. Postquam Philosophus opiniones antiquorum.

Exp. Quam presentis ideo non est amplius curandum.

Edició: *Expositio* I, Summa III, cap. 1, n. 70-78 (Vivès V, 517b-527a)

13) F. 22vb, lín. 55 - 23va, lín. 49

Inc. Quicumque vero de omnibus. Postquam Philosophus disputavit.

Exp. Hic morari, sed in tantum sufficiat tetigisse.

Edició: *Expositio* I, Summa III, cap. 2, nn- 79-83 (Vivès V, 527b-532a)

14) F. 23va, lín. 50-25rb, lín. 46

Inc. Qui vero ydeas posuerunt etc. Improbata opinione.

Exp. Artificialibus ut nunc proximo dictum fuit.

Edició: *Expositio*, Summa III, cap. 3, n. 84-94 (Vivès V, 532a-543b)

15) F. 25rb, lín. 47-26rb, lín. 72

Inc. Amplius si sint numeri species etc. Postquam Philosophus disputavit.

Exp. Principium principiati consequenter; sequitur textus.

Edició: *Expositio*, Summa III, cap. 3, n. 95-103 (Vivès V, 543b-550b)

16) F. 26va, lín. 1-27va, lín. 18

Inc. Omnino vero sapientia etc. Postquam disputavit.

Exp. Et totam istam scientiam determinando prosequimur etc.; sequitur secundus.

Edició: *Expositio* I, Summa III, cap. 3, n. 104-110 (Vivès V, 550b-557b)

LIBER SECUNDUS

1) F. 27va, lín. 19-30ra, lín. 45

a. F. 27va, lín. 19-27vb, lín. 9

Inc. De veritate theorica. Hic incipit secundus liber ubi Philosophus.

Exp. Sunt sicut locus ianue quae nullus ignorant.

Edició: *Expositio* II, Summa Unica, cap. 1, n. 1-3 (Vivès V, 558a-559b)

- b. F. 27vb, lín. 9-28ra, lín. 6
Inc. Ad cuius evidentiam unam moneo quaestionem: Utrum.
Exp. Et hoc modo est dare quartum modum cognoscendi.
 Edició: *Quaestiones* II, q. 1, f. 19rb-19va
- c. F. 28ra, lín. 6-28ra, lín. 47
Inc. Deinde cum dicit: Sed habere ibi. Ostendit quomodo.
Exp. Non est ex parte luminis diei, sed ex parte oculi nycticoracis.
 Edició: *Expositio* II, Summa Unica, cap. 1, n. 3-4 (Vivès V, 559b-560b)
- d. F. 28ra, lín. 47-28va, lín. 3
Inc. Ad evidentiam huiusmodi dicti pertractabo ·2· quaestiones, primo.
Exp. Quam ex parte debilitatis in virtute.
 Edició: *Quaestiones* II, q. 2, f. 19va-20rb
- e. F. 28va, lín. 3-30ra, lín. 10
Inc. Ad secundam quaestionem sic procedimur.
Exp. Obiecti quare adinuicem specificè distinguuntur.
 Edició: *Quaestiones* II, q. 3, f. 20ra-22va
- f. F. 30ra, lín. 10-30ra, lín. 45
Inc. Deinde cum dicit: Non solum. Ostendit quomodo homines.
Exp. Opiniones aliquas de rerum veritate.
 Edició: *Expositio* II, Summa Unica, cap. 1, n. 5 (Vivès V, 560b-561a)
- 2) F. 30ra, lín. 46-31ra, lín. 59
- a. F. 30ra, lín. 46-30va, lín. 44
Inc. Vocari vero phylosophiam. Postquam Philosophus praemisit qualiter.
Exp. Et aliquid aliud de animali sit etiam in infinitum.
 Edició: *Expositio* II, Summa Unica, cap. 2, n. 6-9 (Vivès V, 516b-564b)
- b. F. 30va, lín. 44-31ra, lín. 59
Inc. Ad evidentiam dicti et dicendorum unam moneo quaestionem: Utrum.
Exp. Non est distantia localis vel dimensionis sed perfectionis.
 Edició: *Quaestiones* II, q. 4, f. 22vb-23va
- 3) F. 31ra, lín. 60-32ra, lín. 10
Inc. Mediorum enim extra quae etc. Postquam Philosophus posuit quod.
Exp. Quod est quoddam medium inter purum non ens et ens in actu.
 Edició: *Expositio* II, Summa Unica, cap. 2, n. 10-15 (Vivès V, 564b-569a)
- 4) F. 32ra, lín. 11-34ra, lín. 25
- a. F. 32ra, lín. 11-32va, lín. 61
Inc. Amplius autem quod est cuius causa etc. Postquam Philosophus probant.
Exp. Ita quod possent cognosci omnes cause si ponantur infinite.
 Edició: *Expositio* II, Summa Unica, cap. 2, n. 16-21 (Vivès V, 569b-573b)
- b. F. 32va, lín. 61-34ra, lín. 25
Inc. Ad evidentiam eius quod Aristoteles ·4º· proprium infinitum non contingit.
Exp. Quod non posset ea pertransire; sequitur textus.
 Edició: *Quaestiones* II, q. 5, f. 23va-25va
- 5) F. 34ra, lín. 26-34va, lín. 52
Inc. Contingit autem additiones, etc. Postquam Philosophus praemisit.
Exp. Inquiretur diligentius octavo huius; sequitur tercius liber.
 Edició: *Expositio* II, Summa Unica, cap. 3, n. 22-25 (Vivès V, 573b-577b)

LIBER TERTIUS

- 1) F. 34va, lín. 53-35vb, lín. 21
Inc. Necessè est acquisitam scienciam etc. Postquam Philosophus in secundo.
Exp. Sicut patebit inferius pertractando ipsas.
 Edició: *Expositio* III, Summa I, cap. 1, n. 1-7 (Vivès V, 578a-584b)
- 2) F. 35vb, lín. 22-37ra, lín. 46
 a. F. 35vb, lín. 22-36vb, lín. 29
Inc. Primum ergo de quibus etc. Postquam in praecedenti parte quae scilicet.
Exp. Quod alicuius scientie sit considerare omnes causas et alicuius non.
 Edició: *Expositio* III, Summa II, cap. 1, n. 8-14 (Vivès V, 584b-591a)
 b. F. 36vb, lín. 29-37ra, lín. 46
Inc. Ad evidentiam illius quod dicebatur de immobilem.
Exp. Ita quod unum sit finis alterus proprie loquendo.
 Edició: *Quaestiones* III, q. 1, f. 25va-26ra
- 3) F. 37ra, lín. 47-37vb, lín. 55
Inc. [At] vero de principiis etc. Postquam Philosophus disputavit quaestiones.
Exp. De accidentibus considerat modo demonstrativo.
 Edició: *Expositio* III, Summa II, cap. 1, n. 14-22 (Vivès V, 591a-596a)
- 4) F. 37vb, lín. 56-38vb, lín. 52
Inc. Amplius autem utrum sensibiles etc. Postquam Philosophus pertractavit.
Exp. Sic in comparatione ad astrum dicatur quasi punctum.
 Edició: *Expositio* III, Summa II, cap. 1, n. 23-31 (Vivès V, 596a-602b)
- 5) F. 38vb, lín. 53-40va, lín. 11
 a. F. 38vb, lín. 53-39va, lín. 32
Inc. [Et] de principiis utrum oportet etc. Postquam Philosophus disputavit.
Exp. Per se primo modo quod verum est etiam in proposito.
 Edició: *Expositio* III, Summa II, cap. 2, n. 32-38 (Vivès V, 603a-607b)
 b. F. 39va, lín. 33-40ra, lín. 4
Inc. Ad maiorem praedictorum potest quare utrum genus.
Exp. Ut sic per accidens dividitur contra per se primo vel secundo.
 Edició: *Quaestiones* III, q. 2, f. 26ra-26vb
 c. F. 40ra, lín. 4-40va, lín. 11
Inc. Deinde cum dicit: Amplius quae sunt. Ponit secundum rationem.
Exp. Sicut dictum fuit supra.
 Edició: *Expositio* III, Summa II, cap. 2, n. 39-43 (Vivès V, 607b-611a)
- 6) F. 40va, lín. 12-41ra, lín. 52
Inc. Est autem habita his dubitatio etc. Postquam Philosophus disputavit.
Exp. Cuius sunt intelligentie de quo arguitur respondeo huius libri.
 Edició: *Expositio* III, Summa II, cap. 2, n. 44-49 (Vivès V, 611b-615b)
- 7) F. 41ra, lín. 53-42vb, lín. 49
Inc. Adhuc autem utrum substantia etc. Postquam Philosophus disputavit.
Exp. Sicut vita comite in ·7· huius habet prolixius declarari.
 Edició: *Expositio* III, Summa II, cap. 2, n. 50-67 (Vivès V, 615b-627a)
- 8) F. 42vb, lín. 50-43vb, lín. 25
Inc. Omnium ad considerandum etc. Postquam Philosophus disputavit.
Exp. Qui causatur ex divisione continui et de genere quantitatis.

Edició: *Expositio* III, Summa II, cap. 3, n. 68-76 (Vivès V, 627b-633a)

9) F. 43vb, lín. 26-45ra, lín. 14

a. F. 43vb, lín. 26-44va, lín. 41

Inc. Hiis autem habita est dubitatio etc. Postquam Philosophus inquisivit.

Exp. Et quod convertitur cum ente ut superius dictum fuit.

Edició: *Expositio* III, Summa II, cap. 4, n. 77-85 (Vivès, 633b-639a)

b. F. 44va, lín. 42-45ra, lín. 14

Inc. Notandum quod ex isto loco et ex ·4· *Physicorum*, capitulo 'De tempore'.

Exp. Quatenus mutari est aliquid utriusque extremi.

Edició: *Quaestiones* III, q. 3, f. 26vb-27rb, i *Expositio* III, Summa II, cap. 4, n. 86-87 (Vivès V, 639a-641a)

10) F. 45ra, lín. 15-45vb, lín. 1

Inc. Omnino vero dubitabit aliquis etc. Postquam Philosophus inquisivit.

Exp. Secundum quam erit scientia de eis. Incipit libri ·4·.

Edició: *Expositio* III, Summa II, cap. 5, n. 88-95 (Vivès V, 641a-646b)

LIBER QUARTUS

1) F. 45vb, lín. 2-48va, lín. 23

a. F. 45vb, lín. 2-46rb, lín. 5

Inc. Est scientia quaedam quae speculatur etc. Postquam Philosophus in tercio libro.

Exp. Quia ens vere est univoce ad omnia entia metaphysice loquendo.

Edició: *Expositio* IV, Summa I, cap. 1, n. 1-5 (Vivès V, 647a-650b)

b. F. 46rb, lín. 5-47va, lín. 4

Inc. Ad evidentiam huius ergo predicta unam moneo quaestionem.

Exp. Ad physicum tamen magis quam ad metaphysicam.

Edició: *Quaestiones* IV, q. 1, f. 27ra-29va

c. F. 47va, lín. 4-47va, lín. 55

Inc. Deinde cum dicit: Sed quemadmodum salubre. Arguit ad.

Exp. Sic intelligendo quod ly in quantum accipiatur reduplicative.

Edició: *Expositio* IV, Summa I, cap. 1, n. 6-7 (Vivès V, 650b-652a)

d. F. 47va, lín. 55-48rb, lín. 51

Inc. Ad evidentiam eius quod dictum est scilicet.

Exp. Extendentia se ad omne ens positivum quam negativum.

Edició: *Quaestiones* IV, q. 2, f. 29va-30va

e. F. 48rb, lín. 52-48va, lín. 23

Inc. Deinde cum dicit: Ubique vero. Solvit quamdam.

Exp. Quia ostensum est ut patet ex praecedentibus.

Edició: *Expositio* IV, Summa I, cap. 1, n. 7-8 (Vivès V, 652a-652b)

2) F. 48va, lín. 24-50vb, lín. 2

a. F. 48va, lín. 24-49ra, lín. 22

Inc. Igitur ens et unum idem etc. Postquam Philosophus ostendit.

Exp. Ideo haec scientia habet unitatem.

Edició: *Expositio* IV, Summa I, cap. 2, n. 9-12 (Vivès V, 653a-656a)

b. F. 49ra, lín. 22-50vb, lín. 2

Inc. Ad evidentiam quaestionis quam Philosophus.

Exp. Equale vel inaequale sic ergo dictum est ad quaestionem.

Edició: *Quaestiones* IV, q. 3, f. 30ra-33ra

3) F. 50vb, lín. 3-52ra, lín. 17

Inc. Quoniam autem unius est etc. Postquam Philosophus ostendit.

Exp. Et per consequens de ipsis omnibus ad istam scientiam convenit speculari.
Edició: *Expositio* IV, Summa I, cap. 2, n. 13-24 (Vivès V, 656a-664a)

4) F. 52ra, lín. 18-53vb, lín. 8

a. F. 52ra, lín. 18-53ra, lín. 7

Inc. [D]icendum autem utrum etc. Postquam Philosophus ostendit.

Exp. Fuit in quadam quaestione posita in secundo libro.

Edició: *Expositio* IV, Summa II, cap. 1, n. 25-33 (Vivès V, 664b-670b)

b. F. 53ra, lín. 7-53va, lín. 5

Inc. Ad evidentiam praedictorum quaere primo utrum hoc.

Exp. Cum maiori statim cognitio scitur ut dictum est.

Edició: *Quaestiones* IV, q. 4, f. 33ra-33vb

c. F. 53va, lín. 5-53vb, lín. 8

Inc. Secundo potest queri utrum hoc principium impossibile.

Exp. Dependet ex intellectu entis ex quo componitur.

Edició: *Quaestiones* IV, q. 5, f. 33vb-34rb

5) F. 53vb, lín. 9-55ra, lín. 25

Inc. [S]unt autem quidem qui ut diximus etc. Postquam Philosophus determinavit.

Exp. Vel nullum est responendum aliter nulla esset disputatio.

Edició: *Expositio* IV, Summa II, cap. 2, n. 34-44 (Vivès V, 671a-679a)

6) F. 55ra, lín. 26-56vb, lín. 6

Inc. Omnino nunc destruunt qui haec dicunt etc. Postquam Philosophus disputavit.

Exp. Sicut et rationes tertii ut ibidem fuit dictum.

Edició: *Expositio* IV, Summa II, cap. 2, n. 45-56 (Vivès V, 679b-689b)

7) F. 56vb, lín. 7-57rb, lín. 45

Inc. [A]mplius autem habere etc. Hic ut dicebatur.

Exp. Ex una enim alia sequitur ut dictum est.

Edició: *Expositio* IV, Summa II, cap. 2, n. 57-60 (Vivès V, 690a-694a)

8) F. 57rb, lín. 46-58vb, lín. 60

Inc. Est autem non idem modus etc. Postquam Philosophus disputavit.

Exp. Sed nec etiam semel propter continuum flexum rerum.

Edició: *Expositio* IV, Summa II, cap. 3, n. 61-71 (Vivès V, 694a-703a)

9) F. 58vb, lín. 61-60rb, lín. 12

Inc. Nos autem et ad hanc quaestionem dicemus etc. Postquam Philosophus praemisit.

Exp. Et per consequens visibile quantum esset de se.

Edició: *Expositio* IV, Summa II, cap. 3, n. 72-80 (Vivès V, 703b-711a)

10) F. 60rb, lín. 13-61ra, lín. 23

Inc. Sunt autem aliqui qui interrogant etc. Postquam Philosophus disputavit.

Exp. Vel ambo contradictoria est opinio impossibile.

Edició: *Expositio* IV, Summa II, cap. 4, n. 81-84 (Vivès V, 711a-716a)

11) F. 61ra, lín. 24-62vb, lín. 35

a. F. 61ra, lín. 24-61vb, lín. 32

Inc. Verum quia nec necesse contradictionem etc. Postquam Philosophus disputavit.

Exp. Et per consequens omnia falsa erunt.

Edició: *Expositio* IV, Summa II, cap. 5, n. 85-90 (Vivès V, 716a-721a)

b. F. 61vb, lín. 32-62vb, lín. 35

Inc. Ad evidentiam illius causali unam moneo quaestionem.

Exp. Vel omnis homo esset albus vel nullus homo esset albus.

Edició: *Quaestiones* IV, q. 6, f. 34rb-35va

12) F. 62vb, lín. 36-63va, lín. 26

Inc. Hiis autem diffinitis palam etc. Postquam Philosophus disputavit.

Exp. Alia autem sunt, quae alium moventur alium quiescunt, omnia generalia et corporalia.

Edició: *Expositio* IV, Summa II, cap. 6, n. 91-96 (Vivès V, 721b-725b)

LIBER QUINTUS

1) F. 63va, lín. 27-64ra, lín. 41

Inc. Principium dicitur aliud quidem etc. Postquam Philosophus in quarto.

Exp. Non idem dico principium et primum ut dicitur primo *Posteriorum*.

Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 1, n. 1-5 (Vivès VI, 1a-5a)

2) F. 64ra, lín. 42-66rb, lín. 13

a. F. 64ra, lín. 42-64va, lín. 47

Inc. Causa vero dicitur etc. Postquam Philosophus distinxit.

Exp. Ut unde motus id est ut causa efficiens.

Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 2, n. 6-10 (Vivès VI, 5a-8a)

b. F. 64va, lín. 47-64vb, lín. 57

Inc. Posset ad evidentiam istius quaere utrum eandem.

Exp. Ad illud in oppositum patet ex praedictis.

Edició: *Quaestiones* V, q. 1, f. 35vb-36ra

c. F. 64vb, lín. 57-65rb, lín. 38

Inc. Deinde cum dicit: Et ad invicem. Ponit secundam.

Exp. Et melle fit quoddam totum quod dicitur [h]ydromeli.

Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 2, n. 11-13 (Vivès VI, 8a-10b)

d. F. 65rb, lín. 38-66rb, lín. 13

Inc. Ad evidentiam ultimam dicti in littera praecedente.

Exp. Et ut habet esse reale et in extra.

Edició: *Quaestiones* V, q. 2, f. 36ra-37rb

3) F. 66rb, lín. 14-67vb, lín. 18

a. F. 66rb, lín. 14-67ra, lín. 19

Inc. Modi vero causarum numero etc. Postquam Philosophus distinxit.

Exp. Nisi sit in actu quis edificans, et conclusio.

Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 2, n. 14-20 (Vivès VI, 10b-15a)

b. F. 67ra, lín. 20-67vb, lín. 18

Inc. Ad evidentiam dicti universalialia in isto causatio quaeritur primo.

Exp. Ex hiis quae dicta sunt in corpore quaestiones quaere ibi.

Edició: *Quaestiones* V, q. 3, f. 37rb-38va

4) F. 67vb, lín. 19-68va, lín. 16

Inc. Elementum vero dicitur ex quo componitur etc. In ista parte.

Exp. Dicitur esse illud cuicumque inest primo modo praecepto.

Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 3, n. 21-26 (Vivès VI, 15b-19b)

5) F. 68va, lín. 16-69va, lín. 26

Inc. Natura quidem etc. In ista parte ut dicebatur.

Exp. Naturaliter dicunt principium passivum.

Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 4, n. 27-34 (Vivès VI, 20a-25b)

6) F. 69va, lín. 27-70vb, lín. 56

a. F. 69va, lín. 27-70rb, lín. 33

- Inc.* Necessarium dicitur sine quo etc. Postquam distinxit Philosophus.
Exp. Nihil est illis violentum nec praeter naturam.
 Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 5, n. 35-41 (Vivès VI, 26a-30b)
- b. F. 70rb, lín. 33-70vb, lín. 56
Inc. Ad evidentiam cuiusdam dicti in prima conclusione unam moneo.
Exp. Eo modo quo sunt necessaria scilicet non simpliciter [...]
 Edició: *Quaestiones* V, q. 4, f. 38va-39rb
- 7) F. 70vb, lín.57-71vb, lín. 21
Inc. Unum sciri dicitur ad secundum accidens etc. Postquam Philosophus distinxit.
Exp. Distinguuntur ·5· modi unius qui sunt dicti.
 Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 6, n. 42-53 (Vivès VI, 30b-39a)
- 8) F. 71vb, lín. 22-74ra, lín. 9
 a. F. 71vb, lín. 22-72va, lín. 46
Inc. Universaliter enim quaecumque etc. Postquam distinxit Philosophus.
Exp. Significat quietem quamdam reddendo singula singulis.
 Edició: *Expositio*, Summa Unica, cap. 6, n. 54-59 (Vivès VI, 39a-43b)
- b. F. 72va, lín. 46-72vb, lín. 34
Inc. Notandum quod ex hoc loco quod dicitur quod ista.
Exp. Quae dicitur forma respectu esse individualis.
 Edició: *Quaestiones* V, q. 5, f. 39rb-39va; *Expositio* V, Summa Unica, cap. 6, n. 60-61 (Vivès VI, 43b-44b)
- c. F. 72vb, lín. 34-73ra, lín. 6
Inc. Deinde cum dicit: Semper itaque. Ostendit istorum.
Exp. Quod est unum primo modo est multa ut opponitur ·5º· patet modo.
 Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 6, n. 61-62 (Vivès VI, 44b-45b)
- d. F. 73ra, lín. 6-74ra, lín. 9
Inc. Ad evidentiam dictorum in primo capitulo posset quaeri utrum.
Exp. Erunt unum numero ut apparet ex praedictis.
 Edició: *Quaestiones* V, q. 6, f. 39va-40vb
- 9) F. 74ra, lín. 10-75va, lín. 38
 a. F. 74ra, lín. 10-74vb, lín. 32
Inc. Ens dicitur haec quidem secundum accidens etc. Postquam Philosophus distinxit.
Exp. Qualis est divisio entis per potentiam et actum.
 Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 7, n. 63-68 (Vivès VI, 45b-50a)
- b. F. 74vb, lín. 32-75va, lín. 38
Inc. Ad evidentiam praedictionis entis per se prout dividitur in decem.
Exp. Non sit aequivocum ad decem genera ut ostensum fuit in ·4º· huius.
 Edició: *Quaestiones* V, q. 7, f. 40vb-41vb
- 10) F. 75va, lín. 39-76ra, lín. 14
Inc. Substantia dicitur etc. In ista parte ut dicebatur.
Exp. Quod est secundum opinionem aliorum falsam.
 Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 8, n. 69-71 (Vivès VI, 50b-52b)
- 11) F. 76ra, lín. 15-78va, lín. 30
 a. F. 76ra, lín. 15-77va, lín. 35
Inc. Eadem vero dictum et. Postquam Philosophus distinxit nomina.
Exp. Quia quot modis dicitur unum oppositorum tot modis et reliquum.
 Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 9, n. 72-82 (Vivès VI, 52b-60b)
- b. F. 77va, lín. 35-78va, lín. 30
Inc. Ad evidentiam ultimum dicti in ista littera potest quaeri.

Exp. Concludit pro prima conclusione sicut patet sic ergo patet ad ista quaestionem.
Edició: *Quaestiones V*, q. 8, f. 41vb-42vb

12) F. 78va, lín. 31-80ra, lín. 44

a. F. 78va, lín. 31-79va, lín. 42

Inc. Priora et posteriore etc. Postquam Philosophus distinxit nomina.

Exp. Substantie ad omnia alia entia secundum tempus.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 10, n. 83-89 (Vivès VI, 60b-65b)

b. F. 79va, lín. 42-80ra, lín. 44

Inc. Ad evidentiam distinctionis seu rationis datae de priori.

Exp. Nunc praecedens sic intelligenda est littera Philosophi.

Edició: *Quaestiones V*, q. 9, f. 43ra-43va

13) F. 80ra, lín. 45-81vb, lín. 3

Inc. Potestas dicitur haec quidem etc. Postquam Philosophus distinxit nomina.

Exp. Haec est potentia passiva patet ex praedictis.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 11, n. 90-99 (Vivès VI, 66a-74a)

14) F. 81vb, lín. 4-84rb, lín. 17

a. F. 81vb, lín. 4-82va, lín. 15

Inc. Quantum vero dicitur etc. Postquam Philosophus distinxit nomina.

Exp. Non habet aliam rationem mensurae quam tempus.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 12, n. 100-104 (Vivès VI, 74b-78a)

b. F. 82va, lín. 15-83vb, lín. 46

Inc. Set ut melius apareat huius capituli veritas circa prima.

Exp. Sed per aliud ideo ponitur quantitas per accidens.

Edició: *Quaestiones V*, q. 10, f. 43va-45ra

c. F. 83vb, lín. 46-84rb, lín. 17

Inc. Viso quod motus habet aliam quantitatem.

Exp. Magnitudinem et tempus per motum modo praeexposito.

Edició: *Quaestiones V*, q. 11, f. 45ra-45va

15) F. 84rb, lín. 18-85ra, lín. 1

Inc. Quale dicitur etc. Haec ut dicebatur distinguit Philosophus.

Exp. Sive mortales sint sive intellectuales.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 13, n. 105-108 (Vivès VI, 78b-81b)

16) F. 85ra, lín. 2-86ra, lín. 40

a. F. 85ra, lín. 2-85ra, lín. 36

Inc. Ad aliquid dicitur. Hic ut dicebatur distinguit Philosophus.

Exp. Set in quo deficit haec dictum dicetur infra.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 14, n. 109 (Vivès VI, 82a-82b)

b. F. 85ra, lín. 36-85rb, lín. 38

Inc. Circa istam partem occurrit dubium: Utrum.

Exp. A primo et a secundo et secundus a primo dicetur infra.

Edició: *Quaestiones V*, q. 12, f. 45va-45vb

c. F. 85rb, lín. 38-85vb, lín. 67*

Inc. Deinde cum dicit: Dictum autem. Prosequitur autem de dictis.

Exp. Sit trium palmarum et alia eorum utraque mensuram [...].

*Al marge inferior del f. 85v es llegeix «Hic deficit», quelcom que indica l'absència de part de text, que respondria, molt probablement, tant a l'*Expositio* com a les *Quaestiones V*, q. 13

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 14, n. 110-113 (Vivès VI, 82b-85b)

d. F. 86ra, lín. 1-86ra, lín. 40

Inc. [...] Nisi ad unum contentum. Ad secundum.

Exp. Idem vel diversum, simile vel dissimile, equale vel inequale.

Edició: *Quaestiones V*, q. 13, f. 46ra, lín. 26-46rb

17) F. 86ra, lín. 41-87vb, lín. 19

a. F. 86ra, lín. 41-86rb, lín. 32

Inc. Activa vero et passiva etc. Postquam Philosophus prosecutus est.

Exp. Respectu alicuius puta impossibile huic vel illi.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 14, n. 114-115 (Vivès VI, 86a-87b)

b. F. 86rb, lín. 32-86va, lín. 1

Inc. Sed contra istum modum secundum arguitur quod non sit.

Exp. Sed ad ipsum agere per se non primo.

Edició: *Quaestiones V*, q. 14, f. 46rb-46va

c. F. 86va, lín. 2-86va, lín. 20

Inc. Tunc sequitur ista pars: secundum numerum quidem ubi.

Exp. Non est relatio mutua sicut est in primis duobus modis.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 14, n. 116 (Vivès VI, 87b-88a, lín. 23)

d. F. 86va, lín. 20-86vb, lín. 9

Inc. Sed contra istum modum arguitur quod non sit.

Exp. Autem ad creaturam non nisi secundum rationem.

Edició: *Quaestiones V*, q. 15, f. 46va-46vb

e. F. 86vb, lín. 9-87ra, lín. 43

Inc. Iuxta hoc potest quaeri: Utrum iste tertius modus.

Exp. Fundat duplicitatem quae est per se in genere relationis.

Edició: *Quaestiones V*, q. 16, f. 46vb-47rb

f. F. 87ra, lín. 43-lín. 59

Inc. Deinde cum dicit: Ideo autem intellectus. Removet enim dubium.

Exp. Supple visibilis cuius est visus ut correlativi.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 14, n. 116 (Vivès VI, 88a, lín. 32-88b)

g. F. 87ra, lín. 59-87va, lín. 45

Inc. Ad evidentiam huius littera quaeritur utrum.

Exp. Ut dicetur in septimo huius nec est respectus de genere relationis.

Edició: *Quaestiones V*, q. 17, f. 47rb-48ra

h. F. 87va, lín. 46-87vb, lín. 19

Inc. Nunc sequitur illa pars: secundum se quidem. Ubi agit.

Exp. Quod homo per accidens est similis vel duplus.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 14, n. 117 (Vivès VI, 88b-89a)

18) F. 87vb, lín. 20-89ra, lín. 35

Inc. Perfectum vero dicitur etc. Postquam Philosophus distinxit nomina.

Exp. Positio autem ordinem dicit.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 15, n. 118-127 (Vivès VI, 89b-97b)

19) F. 89ra, lín. 36-90rb, lín. 59

Inc. Habitus vero dicitur etc. Hic in ista parte.

Exp. Quae sunt ad finem nec manifestum est de se.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 16, n. 128-137 (Vivès VI, 97b-105a)

20) F. 90va, lín. 1-91ra, lín. 57

Inc. Ex aliquo esse dicitur etc. Postquam Philosophus distinxit nomina.

Exp. Rei considerate ut est quoddam difficile.

Edició: *Expositio V*, Summa Unica, cap. 17, n. 138-143 (Vivès VI, 105a-109a)

21) F. 91rb, lín. 1-92vb, lín. 19

Inc. [T]otum dicitur cuius etc. Postquam Philosophus distinxit nomina.

Exp. Sint idem genere phisico et differant genere logico.

Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 18, n. 144-154 (Vivès VI, 109b-118b)

22) F. 92vb, lín. 20-93vb, lín. 40

Inc. [F]alsum dicitur. Postquam Philosophus distinxit nomina.

Exp. Et formalem conceptum subiecti. Incipit liber ·6·.

Edició: *Expositio* V, Summa Unica, cap. 19, n. 155-163 (Vivès VI, 118b-125b)

LIBER SEXTUS

1) F. 93vb, lín. 41-95vb, lín. 7

a. F. 93vb, lín. 41-94vb, lín. 24

Inc. Principia et cause quaerunt etc. Postquam in ·4· libro declaravit.

Exp. De quo amplius dicitur in ·7· huius.

Edició: *Expositio* VI, Summa I, cap. 1, n. 1-7 (Vivès VI, 126a-131b)

b. F. 94vb, lín. 24-95va, lín. 21

Inc. Ad evidentiam huius lectionis potest quaeri utrum.

Exp. Iam respondendo ad argumenta primae.

Edició: *Quaestiones* VI, q. 1, f. 48ra-49ra

c. F. 95va, lín. 21-95vb, lín. 7

Inc. Iuxta hoc quaeritur secundo utrum practicum.

Exp. Nihil facit quia accipit minorem falsam.

Edició: *Quaestiones* VI, q. 2, f. 49ra-49rb

2) F. 95vb, lín. 8-97va, lín. 46

a. F. 95vb, lín. 8-96va, lín. 17

Inc. Oportet autem quod quid erat etc. Postquam Philosophus distinxit.

Exp. Per hoc solvitur ratio tacta in oppositum.

Edició: *Expositio* VI, Summa I, cap. 2, n. 8-14 (Vivès VI, 131b-136b)

b. F. 96va, lín. 17-97va, lín. 46

Inc. Ad praedicari evidentiam posset aliquis dubitare.

Exp. Vero sub ratione praecisa quantitatis.

Edició: *Quaestiones* VI, q. 3, f. 49rb-50vb

3) F. 97va, lín. 47-98va, lín. 47

a. F. 97va, lín. 47-98rb, lín. 26

Inc. Sed quoniam ens simpliciter etc. Postquam Philosophus discripsit.

Exp. Per accidens de ente secundo modo ut patebit infra.

Edició: *Expositio* VI, Summa II, cap. 1, n. 15-19 (Vivès VI, 136b-140b)

b. F. 98rb, lín. 26-98va, lín. 47

Inc. Ad cuius evidentiam unam moneo quaestionem: Utrum.

Exp. Secundum primam et secundam conclusionem.

Edició: *Quaestiones* VI, q. 4, f. 50vb-51rb

4) F. 98va, lín. 48-99va, lín. 47

a. F. 98va, lín. 48-99rb, lín. 30

Inc. Attendendum est amplius etc. Postquam Philosophus separavit.

Exp. Ente per accidens fuerunt proposita et ostensa supra.

Edició: *Expositio* VI, Summa II, cap. 1, n. 20-24 (Vivès VI, 140b-144b)

b. F. 99rb, lín. 30-99va, lín. 47

Inc. Ad evidentiam praedictorum moneo quaestionem scilicet utrum.

Exp. Ad oppositum intellexit secundum primam conclusionem.

Edició: *Quaestiones* VI, q. 5, f. 51rb-51vb

5) F. 99va, lín. 48-100rb, lín. 19
Inc. Quod autem sint principia et cause etc. Postquam Philosophus separat.
Exp. Sed istas opiniones pertractare altior est negotii ideo theologis dimittatur.
 Edició: *Expositio* VI, Summa II, cap. 1, n. 25-29 (Vivès VI, 144b-148a)

6) F. 100rb, lín. 20-101vb, lín. 18

a. F. 100rb, lín. 20-100vb, lín. 31

Inc. Quod autem ut verum ens etc. Postquam Philosophus superavit.

Exp. Et hoc modo prosequitur in principio ·7º· ut patabit.

Edició: *Expositio* VI, Summa II, cap. 2, n. 30-33 (Vivès VI, 148a-151b)

b. F. 100vb, lín. 31-101vb, lín. 18

Inc. Ad evidentiam praedictorum unam quaero quaestionem scilicet utrum.

Exp. Sed requiritur intellectus componens praedictum cum subiecto etc.

Edició: *Quaestiones* VI, q. 6, f. 51vb-53rb

LIBER SEPTIMUS

1) F. 101vb, lín. 19-103va, lín. 22

a. F. 101vb, lín. 19-102va, lín. 1

Inc. Ens dicitur multipliciter. Postquam Philosophus determinavit.

Exp. Esset vacuum et sic quaestio esset nulla.

Edició: *Expositio* VII, Summa I, cap. 1, n. 1-4 (Vivès VI, 152a-156a)

b. F. 102va, lín. 1-103va, lín. 22

Inc. Ad maiorem ergo evidentiam praedictorum unam moneo quaestionem.

Exp. Inherentia talis sit de eius conceptu intrinseco formali.

Edició: *Quaestiones* VII, q. 1, f. 53rb-54vb

2) F. 103va, lín. 23-105rb, lín. 37

a. F. 103va, lín. 23-41

Inc. Multipliciter quidem ergo etc. Postquam Philosophus probavit.

Exp. A substantia est supple separabilis ab aliis.

Edició: *Expositio* VII, Summa I, cap. 2, n. 5 (Vivès VI, 156a-156b)

b. F. 103va, lín. 41-104ra, lín. 53

Inc. Ad evidentiam huius conclusionis potest quaeri utrum.

Exp. Dictum tempore dicto improprie quaetenus non dependet a tempore.

Edició: *Quaestiones* VII, q. 2, f. 54vb-55vb

c. F. 104ra, lín. 53-104rb, lín. 7

Inc. Deinde dicit: Et ratione autem. Probat istam quaestionem.

Exp. In ratione uniuscuiusque poni substantie rationem.

Edició: *Expositio* VII, Summa I, cap. 2, n. 6 (Vivès VI, 156b-157a, lín. 13)

d. F. 104rb, lín. 7-104va, lín. 29

Inc. Ad evidentiam huius conclusionis quaeritur utrum.

Exp. Quia non possunt non esse subiecto existente.

Edició: *Quaestiones* VII, q. 3, f. 55vb-56rb

e. F. 104va, lín. 29-104va, lín. 43

Inc. Deinde cum dicit: Et scire autem. Probat tertiam conclusionem.

Exp. Quod substantia est primum cognitum primatè perfectionis ut dicitur.

Edició: *Expositio* VII, Summa I, cap. 2, n. 6 (Vivès VI, 157a, lín. 13-157b)

f. F. 104va, lín. 43-105ra, lín. 3

Inc. Ad evidentiam huius conclusionis quaeritur utrum.

Exp. Quae distinctio patebit infra in hoc eodem ·7· quaestio de sumitur.

Edició: *Quaestiones* VII, q. 4, f. 56rb-56vb

g. F. 150ra, lín. 3-105rb, lín. 37

Inc. Deinde cum dicit: Etiam quod olim et nunc. Probat ut dicebatur.

Exp. Scilicet sensibilem quid est in hoc ·7· et ·8· huius.

Edició: *Expositio* VII, Summa I, cap. 2, n. 7-10 (Vivès VI, 157b-160a)

3) F. 105rb, lín. 38-107rb, lín. 46

a. F. 105rb, lín. 38-105vb, lín. 14

Inc. Dicitur autem substantia etc. Postquam Philosophus praemisit.

Exp. Quod est quid est rei non potest perfecte sciri.

Edició: *Expositio* VII, Summa II, cap. 1, n. 11-14 (Vivès VI, 160a-162b)

b. F. 105vb, lín. 14-106ra, lín. 35

Inc. Sed posset esse de dicto Philosophi utrum scilicet.

Exp. A causa prima sicut patet de facto in sacramento.

Edició: *Quaestiones* VII, q. 5, f. 56vb-57rb

c. F. 106ra, lín. 35-106rb, lín. 56

Inc. Deinde cum dicit: Et materia substantia. Comparat.

Exp. Non potest inferi quod materia non sit de esse substantie compositae.

Edició: *Expositio* VII, Summa II, cap. 1, n. 15-17 (Vivès VI, 163a-165a)

d. F. 106rb, lín. 56-107ra, lín. 18

Inc. Ad evidentiam huius inexistens plenius habendam.

Exp. Quod sit ens in actu perfecto licet hoc sit necessario concomitans.

Edició: *Quaestiones* VII, q. 6, f. 57rb-58rb

e. F. 107ra, lín. 19-107rb, lín. 46

Inc. Deinde cum dicit: Sed impossibile. Arguitur contra dictam.

Exp. Idcirco signanter dicit multotiens.

Edició: *Expositio* VII, Summa II, cap. 1, n. 18-20 (Vivès VI, 165a-167b)

4) F. 107rb, lín. 47-108va, lín. 6

Inc. Et primo dicemus quaedam etc. Postquam Philosophus praemisit.

Exp. Et passionem nec ut accidens praeexposito.

Edició: *Expositio* VII, Summa II, cap. 2, n. 21-26 (Vivès VI, 167b-174a)

5) F. 108va, lín. 7-109va, lín. 42

Inc. Aut etiam diffinitio etc. Postquam Philosophus unam solutionem.

Exp. Et aliorum per posterius et secundum quid, ut dicebat ratio secunda.

Edició: *Expositio* VII, Summa II, cap. 3-4, n. 27-35 (Vivès VI, 174a-181b)

6) F. 109va, lín. 43-111va, lín. 40

a. F. 109va, lín. 43-110vb, lín. 46

Inc. Utrum autem idem est etc. Postquam Philosophus inquisivit de quo quid est.

Exp. Et quando non idem unicuique cuius est.

Edició: *Expositio* VII, Summa II, cap. 5, n. 36-45 (Vivès VI, 181b-189b)

b. F. 110vb, lín. 46-111va, lín. 40

Inc. Ad maiorem evidentiam huius causi unam modo quaestionum: Utrum quod quid est.

Exp. Quod non generatur domus esse secundum huius scilicet in particulari.

Edició: *Quaestiones* VII, q. 7, f. 58rb-59rb

7) F. 111va, lín. 41- 113va, lín. 31

a. F. 111va, lín. 41-112rb, lín. 38

Inc. Horum autem qui sunt etc. In isto conclusio ut dicebatur.

Exp. Ergo Philosophus comparat ea quae ab arte fiunt hiis a natura generatur.

Edició: *Expositio* VII, Summa II, cap. 6, n. 46-51 (Vivès VI, 189b-194a)

b. F. 112rb, lín. 38-112vb, lín. 13

Inc. Ad evidentiam maiorem littera Philosophi potest quaeri utrum generata.

Exp. Ex textu Philosophi eadem possunt fieri utroque modo, scilicet a natura et a casu.

- Edició: *Quaestiones VII*, q. 8, f. 59rb-59vb
- c. F. 112vb, lín. 13-113va, lín. 31
Inc. Deinde cum dicit: Ab arte vero. Exequitur de generatione.
Exp. Sed ex lapidibus, nisi producendo abstractum in concreto, moto praeexposito.
 Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 6, n. 52-58 (Vivès VI, 194a-199b)
- 8) F. 113va, lín. 32 - 114va, lín. 23
 a. F. 113va, lín. 32-113vb, lín. 51
Inc. Quoniam vero ab aliquo fit. Postquam praemisit quaedam.
Exp. Habet duas partes, quarum una est in altera forma.
 Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 7, n. 59-61 (Vivès VI, 199b-202a)
 b. F. 113vb, lín. 51-114va, lín. 23
Inc. Ad evidentiam huius circa unam moneo quaestione: Utrum tantum compositum.
Exp. Non tamen sic quaerit quaestio, nec Aristotelis hic in littera.
 Edició: *Quaestiones VII*, q. 9, f. 59vb-61ra
- 9) F. 114va, lín. 24-115va, lín. 36
 a. F. 114va, lín. 24-115ra, lín. 41
Inc. Utrum igitur etc. Postquam Philosophus ostendit quid sit illud.
Exp. Prima responsio melior et magis salvat litteram Philosophi contra Platonem ut videtur.
 Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 8, n. 62-65 (Vivès VI, 202a-206a)
 b. F. 115ra, lín. 41-115va, lín. 36
Inc. Maiorem evidentiam praecedentium potest utrum ratio Philosophi contra Platonem.
Exp. Formam separatam sed sufficit primum generatas esse compositum.
 Edició: *Quaestiones VII*, q. 10, f. 61ra-61va
- 10) F. 115va, lín. 37-117vb, lín. 53
 a. F. 115va, lín. 37-116va, lín. 42
Inc. Dubitabit alias autem etc. Postquam probabit quod ydeo non sunt.
Exp. Principium activum potest esse substantia, non accidens.
 Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 9, n. 66-73 (Vivès VI, 206a-213a)
 b. F. 116va, lín. 42-117vb, lín. 53
Inc. Ad evidentiam praedictorum unam moneo quaestionum utrum in materia rerum.
Exp. Sed forma sunt duo diversa et realiter distincta, et sic nihil mali sequitur.
 Edició: *Quaestiones VII*, q. 11, f. 61va-63va
- 11) F. 117vb, lín. 54-119vb, lín. 12
 a. F. 117vb, lín. 54-118vb, lín. 50
Inc. Quoniam vero diffinito ratio est etc. In isto, ut dicebatur, inquirat Philosophus.
Exp. Et circulo individuo, ut ait Philosophus in littera.
 Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 10, n. 74-82 (Vivès VI, 213a-219b)
 b. F. 118vb, lín. 50-119vb, lín. 12
Inc. Ad evidentiam praedictorum et dicendorum etiam in sequentibus unam moneo.
Exp. Sed autem non, ita quod uno modo dicitur diffinitio alio modo non.
 Edició: *Quaestiones VII*, q. 12, f. 63va-64vb
- 12) F. 119vb, lín. 13-123ra, lín. 23
 a. F. 119vb, lín. 13-121ra, lín. 6
Inc. Dictum est igitur nunc. Postquam Philosophus posuit.
Exp. Si interrogemur utrum partes sint priores toto.
 Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 11, n. 83-88 (Vivès VI, 219b-225b)
 b. F. 121ra, lín. 6-123ra, lín. 23
Inc. Ad evidentiam eius quod dictum est de singulis.
Exp. Et facit pro secunda conclusione secundi articuli principalis.

Edició: *Quaestiones VII*, q. 13, f. 64vb-66vb

13) F. 123ra, lín. 24-125ra, lín. 45

Inc. Dubitatus autem merito etc. Postquam Philosophus posuit.

Exp. Sicut apparet ex praedictis si attendis.

Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 12, n. 89-98 (Vivès VI, 225b-234a)

14) F. 125ra, lín. 46-127rb, lín. 9

a. F. 125ra, lín. 46-126ra, lín. 37

Inc. Nunc autem dicamus etc. Postquam Philosophus inquit.

Exp. Per genus nihil est nisi potentiale respectu specierum.

Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 13, n. 99-103 (Vivès VI, 234a-238a)

b. F. 126ra, lín. 37-127rb, lín. 9

Inc. Ad cuius maiorem evidentiam unam moneo quaestionem: Utrum.

Exp. Genus antecedentem est pars essentialis speciei etc.

Edició: *Quaestiones VII*, q. 14, f. 67ra-68ra

15) F. 127rb, lín. 10-129ra, lín. 41

a. F. 127rb, lín. 10-128rb, lín. 15

Inc. At vero et oportet dividi etc. Postquam Philosophus ostendit.

Exp. Quae est habens pedes alioquin sequuntur inconvenientia predicta.

Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 13, n. 104-108 (Vivès VI, 238a-242a)

b. F. 128rb, lín. 15-129ra, lín. 41

Inc. Ad maiorem evidentiam huius capituli unam moneo quaestionem.

Exp. Et quod est extra eius rationem et sic dictum est ad quaestionem.

Edició: *Quaestiones VII*, q. 15, f. 68ra-68vb

16) F. 129ra, lín. 42-132va, lín. 46

a. F. 129ra, lín. 42-130vb, lín. 57

Inc. Quoniam vero de substantia est perscrutatio etca. In isto capitulo ut.

Exp. Tamen ex substantiis impotentia existentibus in toto.

Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 14, n. 109-118 (Vivès VI, 242a-249a)

b. F. 131ra, lín. 1-132va, lín. 46

Inc. Ad evidentiam dictorum et etiam dicendorum in haec capitulo.

Exp. Non dicitur artifex realis sed intentionalis.

Edició: *Quaestiones VII*, q. 16, f. 68vb-70rb

17) F. 132va, lín. 47-135ra, lín. 35

Inc. Manifestum autem ex ipsis hiis etc. Postquam Philosophus probavit.

Exp. Quod scilicet ydee non sunt substantie separate nec diffinibiles.

Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 15, n. 119-131 (Vivès VI, 249b-260a)

18) F. 135ra, lín. 36-136vb, lín. 28

a. F. 135ra, lín. 36-135rb, lín. 52

Inc. Manifestum est autem quod substantiarum etc. Postquam Philosophus disputavit.

Exp. In animalibus perfectis propter oppositam rationem.

Edició: *Expositio VII*, Summa II, cap. 16, n. 132-133 (Vivès VI, 260b-261b, lín. 36)

b. F. 135rb, lín. 52-136rb, lín. 22

Inc. Ad evidentiam huius partis unam moneo quaestionem: Utrum.

Exp. ·7· *Metaphysice* sed nihil contra nos.

Edició: *Quaestiones VII*, q. 17, f. 70rb-71rb

c. F. 136rb, lín. 22-136vb, lín. 28

Inc. Tunc sequitur ista pars: Quoniam vero unum. Ubi ostendit.

Exp. Scilicet in actu manifestum est ex praedictis.

Edició: *Expositio* VII, Summa II, cap. 16, n. 133-136 (Vivès VI, 261b, lín. 36-264b)

19) F. 136vb, lín. 29-139va, lín. 52

a. F. 136vb, lín. 29-138vb, lín. 1

Inc. Quid autem oportet dicere etc. Haec est ultimum capitulum.

Exp. Nec est elementum ex elementis loquendo proprie de elemento.

Edició: *Expositio* VII, Summa II, cap. 17, n. 137-147 (Vivès VI, 265a-274b)

b. F. 138vb, lín. 1-139va, lín. 52

Inc. Ad maiorem evidentiam dictorum unam moneo quaestionem: Utrum.

Exp. Ideo non ponit in numerum cum aliis.

Edició: *Quaestiones* VII, q. 18, f. 71rb-72rb

LIBER OCTAVUS

1) F. 139va, lín. 53-140vb, lín. 21

a. F. 139va, lín. 53-140rb, lín. 51

Inc. Ex dictis itaque sillogizare oportet etc. Postquam Philosophus.

Exp. Ut sunt alteratio et mutatio secundum locum et quantitatem.

Edició: *Expositio* VIII, Summa Unica, cap. 1, n. 1-5 (Vivès VI, 275a-279a)

b. F. 140rb, lín. 51-140vb, lín. 21

Inc. Ad evidentiam nunc dictorum quaeritur propriam rationem.

Exp. Non sit idem numero cum forma terminante.

Edició: *Quaestiones* VIII, q. 1, f. 72va-72vb

2) F. 140vb, lín. 22-141vb, lín. 8

Inc. [Q]uoniam autem quae quidem. Postquam Philosophus probat.

Exp. Ex hiis et substantia composita utrisque.

Edició: *Expositio* VIII, Summa Unica, cap. 2, n. 6-13 (Vivès VI, 279a-284b)

3) F. 141vb, lín. 9-142vb, lín. 18

Inc. Oportet autem non ignorare etc. Postquam Philosophus probat.

Exp. Non contingeret diffinitionem esse ut patet ex praedictis opinionibus.

Edició: *Expositio* VIII, Summa Unica, cap. 3, n. 14-21 (Vivès VI, 284b-290b)

4) F. 142vb, lín. 19-144ra, lín. 53

a. F. 142vb, lín. 19-143rb, lín. 40*

Inc. Palam autem et quia si fuit etc. Postquam Philosophus determinavit.

Exp. Est de reductionem earum ad numerum secundum convenientas praedictas.

*En aquest punt, el copista afegeix un signe d'addició que remet a un paràgraf que es situa al marge inferior de la pàgina: «Notandum quod [...] quartam similitudinem».

Edició: *Expositio* VIII, Summa Unica, cap. 4, n. 22-25 (Vivès VI, 290b-293b)

b. F. 143rb, lín. 40-144ra, lín. 53

Inc. Ad evidentiam eorum quae dicta sunt unam moneo quaestionem.

Exp. Et includitur realiter in quolibet gradu.

Edició: *Quaestiones* VIII, q. 6, f. 75va-76vb

5) F. 144ra, lín. 54-145ra, lín. 32

a. F. 144ra, lín. 54-144vb, lín. 10

Inc. De materiali autem substantia etc. Postquam Philosophus determinavit.

Exp. Tunc enim unumquodque scire arbitrantur cum causas eius cognoscimus.

Edició: *Expositio* VIII, Summa Unica, cap. 5, n. 26-29 (Vivès VI, 294a-297b)

b. F. 144vb, lín. 10-145ra, lín. 32

Inc. Ad evidentiam eius quod supra proximo dictum est scilicet.

Exp. Et in istis magis credens est expertis.

Edició: *Quaestiones VIII*, q. 2, f. 72vb-73rb

- 6) F. 145ra, lín. 33-147vb, lín. 24
 a. F. 145ra, lín. 33-146ra, lín. 40
Inc. In naturalibus quaedam sempiternis. Postquam Philosophus inquisivit.
Exp. Ad formam aque per generationem.
 Edició: *Expositio VIII*, Summa Unica, cap. 5, n. 30-35 (Vivès VI, 297b-302b)
 b. F. 146ra, lín. 40-146rb, lín. 34
Inc. Sed hiis dictis occurrit unum dubium: utrum.
Exp. Ad aliam quia non est dare materiam nudam.
 Edició: *Quaestiones VIII*, q. 3, f. 73rb-73va
 c. F. 146rb, lín. 34-147ra, lín. 20
Inc. Ad evidentiam eorum quae dictam sunt in ista lectione quaerendum.
Exp. Sunt exponendi modo praedicto in corpore quaestionis.
 Edició: *Quaestiones VIII*, q. 4, f. 73va-74rb
 d. F. 147ra, lín. 20-147vb, lín. 24
Inc. Ad secundum sic proceditur et videtur quod.
Exp. Et sic salvatur Aristoteles -4º- huius.
 Edició: *Quaestiones VIII*, q. 5, f. 74va-75va
- 7) F. 147vb, lín. 25-149ra, lín. 13
 a. F. 147vb, lín. 25-148va, lín. 48
Inc. [D]e dubitatione vero dicta circa diffinitiones etc. Postquam Philosophus ostendit.
Exp. Reducendo ens in potentia ad actum.
 Edició: *Expositio VIII*, Summa Unica, cap. 6, n. 36-41 (Vivès VI, 303a-308b)
 b. F. 148va, lín. 49-149ra, lín. 13
Inc. Ad maiorem evidentiam praedictorum unam brevem moneo.
Exp. Quo est unitas compositi completive.
 Edició: *Quaestiones VIII*, q. 7, f. 76vb-77ra

LIBER NONUS

- 1) F. 149ra, lín. 14-151rb, lín. 43
 a. F. 149ra, lín. 14-149vb, lín. 52
Inc. De primo quidem ergo ente etc. Hic incipit nonus.
Exp. Et haec modo privatio accipitur per violentiam.
 Edició: *Expositio IX*, Summa I, cap. 1, n. 1-6 (Vivès VI, 309a-314b)
 b. F. 149vb, lín. 52-151rb, lín. 43
Inc. Ad evidentiam distincti primum datarum de potentia activa et passiva.
Exp. Quia potest impediri propter aliquam dictarum causarum.
 Edició: *Quaestiones IX*, q. 1, f. 77rb-78va
- 2) F. 151rb, lín. 44-152rb, lín. 50
Inc. Quoniam vero inanimatis etc. Postquam Philosophus determinavit.
Exp. Ut per se est satis manifestum.
 Edició: *Expositio IX*, Summa I, cap. 2, n. 7-10 (Vivès VI, 314b-318b)
- 3) F. 152rb, lín. 51-153vb, lín. 39
Inc. Sunt autem quidem qui dicunt etc. Postquam Philosophus distinxit.
Exp. Ut patet in exemplo dato.
 Edició: *Expositio IX*, Summa I, cap. 3-4, n. 11-18 (Vivès VI, 318b-325b)
- 4) F. 153vb, lín. 40-156ra, lín. 43
 a. F. 153vb, lín. 40-154vb, lín. 34

- Inc.* Omnibus potentiis etc. Postquam Philosophus exclusit.
Exp. Possint facere quod magis desiderant.
 Edició: *Expositio* IX, Summa I, cap. 5, n. 19-23 (Vivès VI, 325b-329b)
- b. F. 154vb, lín. 34-156ra, lín. 43
Inc. Ad evidentiam praedictum omnium quae dictas sunt.
Exp. Qualis est in potentia rationali patet ex praedictis.
 Edició: *Quaestiones* IX, q. 2, f. 78va-79vb
- 5) F. 156ra, lín. 44-157vb, lín. 16
Inc. Quoniam vero de potentia secundum motum etc. Postquam Philosophus determinavit.
Exp. Dicendum est aliquid esse in potentia et quando non dictum est.
 Edició: *Expositio* IX, Summa II, cap. 1, n. 24-31 (Vivès VI, 330a-336b)
- 6) F. 157vb, lín. 17-159ra, lín. 3
 a. F. 157vb, lín. 17-158ra, lín. 21
Inc. Quoniam autem ipsum prius etc. Postquam Philosophus determinavit.
Exp. Et quantum ad diffinitionem et quantum ad notitiam.
 Edició: *Expositio* IX, Summa II, cap. 2, n. 32 (Vivès VI, 336b-337b)
- b. F. 158ra, lín. 21-158rb, lín. 19
Inc. Sed occurrit unum dubium circa dictum Philosophi.
Exp. Cuiusmodi non sunt potentia et actus.
 Edició: *Quaestiones* IX, q. 3, f. 79vb
- c. F. 158rb, lín. 19-159ra, lín. 3
Inc. Deinde cum dicit: Tempore vero. Probat quo actus.
Exp. Dico quod non sed est similis.
 Edició: *Expositio* IX, Summa II, cap. 2, n. 33-35 (Vivès VI, 337b-340a)
- 7) F. 159ra, lín. 4-160vb, lín. 30
 a. F. 159ra, lín. 4-160ra, lín. 34
Inc. At vero et substantia primum etc. Postquam Philosophus probavit.
Exp. Cuius visio sit terminus productionis.
 Edició: *Expositio* IX, Summa II, cap. 3, n. 36-41 (Vivès VI, 340a-344b)
- b. F. 160ra, lín. 34-160vb, lín. 30
Inc. Ad evidentiam cuiusdam dictam in littera unam moneo quaestionem.
Exp. Enim acto est in agente subiective.
 Edició: *Quaestiones* IX, q. 4, f. 80ra-80va
- 8) F. 160vb, lín. 31-162rb, lín. 47
Inc. At vero magis proprie etc. Postquam Philosophus probavit.
Exp. In rebus sempiternis ut praedictum fuit.
 Edició: *Expositio* IX, Summa II, cap. 4, n. 42-49 (Vivès VI, 344b-351a)
- 9) F. 162rb, lín. 48-165ra, lín. 12
Inc. Inveniuntur autem et dyagramata. Postquam Philosophus et penes.
Exp. Verum magis est circa actum quam circa potentiam.
 Edició: *Expositio* IX, Summa II, cap. 5-6, n. 50-60 (Vivès VI, 351a-361b)

LIBER DECIMUS

- 1) F. 165ra, lín. 13-166rb, lín. 30
Inc. Unumque multis modis etc. Sicut dicebatur in principio.
Exp. Quod ipsum unum de diversis diversimode praedicatur.
 Edició: *Expositio* X, Summa I, cap. 1, n. 1-7 (Vivès VI, 362a-367a)

- 2) F. 166rb, lín. 31-168va, lín. 21
Inc. Maxime vero in eo quod est metrum esse etc. Postquam Philosophus declaravit.
Exp. Secundum aliquam similitudinem modo nunc dicto.
 Edició: *Expositio X*, Summa I, cap. 2, n. 8-18 (Vivès VI, 367a-375b)
- 3) F. 168va, lín. 22-169vb, lín. 57
 a. F. 168va, lín. 22-169va, lín. 24
Inc. Secundum substantiam vero etc. Postquam Philosophus ostendit.
Exp. Aliquam unam substantiam de qua dicatur unum [...]
 Edició: *Expositio X*, Summa I, cap. 3, n. 19-24 (Vivès VI, 375b-379b, lín. 32)
 b. F. 169va, lín. 24-169vb, lín. 2
Inc. [...] circa praedicta posset occurrere unum dubium.
Exp. intrinseca illius generis sicut nec aliorum.
 Edició: *Quaestiones X*, q. 1, f. 80va-80vb, i *Expositio X*, Summa I, cap. 3, n. 24 (Vivès VI, 379b, lín. 33-380a, lín. 37)
 c. F. 169vb, lín. 3-169vb, lín. 57
Inc. Notandum tamen quod quatenus primus motor.
Exp. Hoc non est mendacium ex ·2º· *Physicorum*.
 Edició: *Expositio X*, Summa I, cap. 3, n. 24-25 (Vivès VI, 380a, lín. 38-381a)
- 4) F. 170ra, lín. 1-172ra, lín. 29
 a. F. 170ra, lín. 1-170rb, lín. 12
Inc. Opponuntur autem unum et multa etc. Postquam Philosophus determinavit.
Exp. Et indivisibile divisibile sic utique opponitur relativo.
 Edició: *Expositio X*, Summa II, cap. 1, n. 26-27 (Vivès VI, 381b-382b, lín. 36)
 b. F. 170rb, lín. 12-170va, lín. 7
Inc. Ad evidentiam huius haec posset quaeri utrum.
Exp. Tamen iste diverse oppositiones inter se erunt formaliter distincte.
 Edició: *Quaestiones X*, q. 2, f. 80vb-81ra
 c. F. 170va, lín. 7-lín. 36
Inc. Deinde cum dicit: Dicitur autem. Removet quod ad dubium.
Exp. Et divisibile est magis sensibile quam ipsum unum et indivisibile.
 Edició: *Expositio X*, Summa II, cap. 1, n. 27-28 (Vivès VI, 382b, lín. 37-383a, lín. 28)
 d. F. 170va, lín. 36-170vb, lín. 21
Inc. Ad evidentiam huius haec posset quaeri utrum.
Exp. In oppositum patet quid dicendum sit ex praedictis.
 Edició: *Quaestiones X*, q. 3, f. 81ra
 e. F. 170vb, lín. 21-172ra, lín. 29
Inc. Deinde cum dicit: Est autem unius. Exponit ipsius.
Exp. Et primo sunt diversa se totis distinguuntur etc.
 Edició: *Expositio X*, Summa II, cap. 1, n. 28-35 (Vivès VI, 383a, lín. 28-388b)
- 5) F. 172ra, lín. 30-173ra, lín. 7
Inc. Quoniam autem differre contingit etc. Postquam Philosophus determinavit.
Exp. Sub una scientia vel potentia plurimum differentia.
 Edició: *Expositio X*, Summa II, cap. 2, n. 36-40 (Vivès VI, 389a-392b)
- 6) F. 173ra, lín. 8-174vb, lín. 43
 a. F. 173ra, lín. 8-173vb, lín. 36
Inc. Prima vero contrarietas. Postquam Philosophus determinavit.
Exp. Quia omnis contrarietas erit utique quaedam privatio.
 Edició: *Expositio X*, Summa II, cap. 3, n. 41-45 (Vivès VI, 392b-396a, lín. 4)
 b. F. 173vb, lín. 37-174rb, lín. 40

- Inc.* Sed circa hoc occurrit unum dubium utrum.
Exp. Nec arguit in -4- terminis et sic solvitur quaestio.
 Edició: *Quaestiones X*, q. 4, f. 81ra-81va
 c. F. 174rb, lín. 41-174vb, lín. 43
Inc. Deinde cum dicit: Privatio vero. Ostendit quod.
Exp. Sed est per se manifestum.
 Edició: *Expositio X*, Summa II, cap. 3, n. 45-49 (Vivès VI, 396a, lín. 4-398a)
- 7) F. 174vb, lín. 44-176ra, lín. 47
Inc. Quoniam vero unum uni contrarium est etc. Postquam Philosophus determinavit.
Exp. Et per consequens medium non possunt habere ut patet ex praedictis.
 Edició: *Expositio X*, Summa II, cap. 4, n. 50-57 (Vivès VI, 398b-404a)
- 8) F. 176ra, lín. 48-178ra, lín. 14
Inc. Similiter autem de uno etc. Postquam Philosophus pertractavit.
Exp. Et alterum habet rationem mensurati.
 Edició: *Expositio X*, Summa II, cap. 5, n. 58-68 (Vivès VI, 404a-411b)
- 9) F. 178ra, lín. 15-180ra, lín. 30
 a. F. 178ra, lín. 15-179rb, lín. 38
Inc. Quoniam autem contrariorum contingit etc. Postquam Philosophus determinavit.
Exp. Et quod omnia componuntur ex contrariis, palam est, scilicet ex dictis.
 Edició: *Expositio X*, Summa II, cap. 6, n. 69-77 (Vivès VI, 411b-417a)
 b. F. 179rb, lín. 38-180ra, lín. 30
Inc. Ad evidentiam praedictorum potest quaeri utrum.
Exp. Et minus nisi tantum propter convenientiam praedictam.
 Edició: *Quaestiones X*, q. 5, f. 81va-82rb
- 10) F. 180ra, lín. 31-182ra, lín. 54
 a. F. 180ra, lín. 31-181ra, lín. 34
Inc. Diversum vero specie ab aliquo etc. Postquam Philosophus determinavit.
Exp. Quae est contrarietas inest solum existentibus in eodem genere.
 Edició: *Expositio X*, Summa II, cap. 7, n. 78-83 (Vivès VI, 417b-421b)
 b. F. 181ra, lín. 35-182ra, lín. 54
Inc. Ad evidentiam praedictorum unam moneo quaestionem: Utrum.
Exp. Quod non est in substantia ut ostensum est.
 Edició: *Quaestiones X*, q. 6, f. 82rb-83rb
- 11) F. 182rb, lín. 1-184ra, lín. 27
 a. F. 182rb, lín. 1-183vb, lín. 45
Inc. Dubitabit autem aliquis etc. Postquam Philosophus ostendit.
Exp. Licet non sub genere physico ut dicitur.
 Edició: *Expositio X*, Summa II, cap. 8, n. 84-93 (Vivès VI, 421b-429b)
 b. F. 183vb, lín. 45-184ra, lín. 27
Inc. Ad maiorem evidentiam praedictorum potest quaeri utrum.
Exp. Concludunt de genere logico et faciunt pro secunda conclusione.
 Edició: *Quaestiones X*, q. 7, f. 83rb-83va

LIBER UNDECIMUS

- 1) F. 184ra, lín. 28-185rb, lín. 28
Inc. Quod quidem igitur sapientia circa principia etc. Dicebatur in.
Exp. Et alia altera sunt et hic et alia huiusque modo dictum.
 Edició: *Expositio XI*, Summa I, cap. 1, n. 1-10 (Vivès VI, 430a-434a)

- 2) F. 185rb, lín. 29-186va, lín. 33
Inc. Adhuc autem utrum opponi etc. Postquam Philosophus sumpsit.
Exp. Idem prolixius deducitur est determinata.
 Edició: *Expositio XI*, Summa I, cap. 2, n. 11-20 (Vivès VI, 434b-444b)
- 3) F. 186va, lín. 34-188ra, lín. 27
Inc. Quoniam autem philosophi scientia etc. Postquam Philosophus recolligit.
Exp. ut patet inducendo per singularia principia huius etc.
 Edició: *Expositio XI*, Summa II, cap. 1, n. 21-31 (Vivès VI, 445a-453a)
- 4) F. 188ra, lín. 28-189rb, lín. 44
Inc. Est autem quoddam in entibus principium etc. Postquam Philosophus ostendit.
Exp. Est prolixius pertractata et impugnata.
 Edició: *Expositio XI*, Summa II, cap. 2, n. 32-39 (Vivès VI, 453a-458b)
- 5) F. 189rb, lín. 45-191rb, lín. 58
Inc. [S]olvetur autem utique. Postquam Philosophus disputavit.
Exp. Ad prius declarata et posterius declaranda.
 Edició: *Expositio XI*, Summa II, cap. 3, n. 40-53 (Vivès VI, 459a-468a)
- 6) F. 191va, lín. 1-192rb, lín. 24
Inc. Omnis autem scientia etc. quaerit. Postquam Philosophus discripsit.
Exp. Quod ista sola sit universalis considerans de omni ente.
 Edició: *Expositio XI*, Summa III, cap. 1, n. 54-59 (Vivès VI, 468a-472b)
- 7) F. 192rb, lín. 25-193vb, lín. 11
Inc. Quoniam autem simpliciter ens. Hic ut dicebatur.
Exp. Et fortuna reducuntur ut praeostensum fuit. Amen.
 Edició: *Expositio XI*, Summa III, cap. 2, n. 60-68 (Vivès VI, 473a-480a)
- 8) F. 193vb, lín. 12-195va, lín. 56
Inc. Est autem hic quidem actu etc. Postquam Philosophus recolligit.
Exp. Et est recepta in ipso mobili et passo et etc.
 Edició: *Expositio XI*, Summa IV, cap. 1, n. 69-78 (Vivès VI, 480b-489b)
- 9) F. 195vb, lín. 1-198rb, lín. 16
Inc. [I]nfinum autem etc. Postquam Philosophus determinavit.
Exp. Et hoc loquendo de tempore continui etc.
 Edició: *Expositio XI*, Summa IV, cap. 2, n. 79-92 (Vivès VI, 489b-502a)
- 10) F. 198rb, lín. 17-200rb, lín. 53
 a. F. 198rb, lín. 17-199rb, lín. 35
Inc. [P]ermutatur autem quod permutatur. Postquam Philosophus determinavit.
Exp. A perfectione albi ut iam dictum est in $\cdot 10 \cdot$ huius.
 Edició: *Expositio XI*, Summa IV, cap. 3, n. 93-98 (Vivès VI, 502a-508a)
 b. F. 199rb, lín. 36-200rb, lín. 53
Inc. Ad evidentiam eius quod hic dicitur de generatione.
Exp. Ad illud quod allegatur de Philosopho hic et in $\cdot 5^{\circ}$. *Physici* etc.
 Edició: *Quaestiones XI*, q. unica, f. 83va-85ra
- 11) F. 200rb, lín. 54-201vb, lín. 11
Inc. [S]i ergo praedicamenta divisa sunt etc. Hic ut dicebatur.
Exp. Ad quodlibet horum trium de quibus quaeritur applicari.
 Edició: *Expositio XI*, Summa IV, cap. 3, n. 99-105 (Vivès VI, 508a-515b)

12) F. 201vb, lín. 12-202rb, lín. 19

Inc. Immobile autem etc. Postquam Philosophus determinavit.

Exp. Unde accepta sunt istam materiam pertractare.

Edició: *Expositio* XI, Summa IV, cap. 4, n. 106-109 (Vivès VI, 515b-518b)

LIBER DUODECIMUS

1) F. 202rb, lín. 20-203va, lín. 14

Inc. De substantia quidem theoria etc. Postquam Philosophus in undecimo libro.

Exp. Ab extra sicut veteri theologi protestantur.

Edició: *Expositio* XII, Summa I, cap. 1-2, n. 1-7 (Vivès VI, 519a-527a)

2) F. 203va, lín. 15-204rb, lín. 42

a. F. 203va, lín. 15-203vb, lín. 14

Inc. Tres vero sunt cause etc. Postquam Philosophus determinavit.

Exp. Extra domum ut dictum fuit ·7º· huius.

Edició: *Expositio* XII, Summa I, cap. 3, n. 8-9 (Vivès VI, 527a-529a, lín. 26)

b. F. 203vb, lín. 14-204ra, lín. 2

Inc. Ad maiorem evidentiam huius litterae potest quaeri utrum.

Exp. Ut patet ex praedictis et sic colitur ista quaestione.

Edició: *Quaestiones* XII, q. 1, f. 85ra-85va

c. F. 204ra, lín. 2-204rb, lín. 42

Inc. Deinde cum dicit: Substantie a ·3·. Declarat de forma.

Exp. Quae scilicet generatur hic idem etiam fuit in ·7º· declaratum.

Edició: *Expositio* XII, Summa I, cap. 3, n. 9-12 (Vivès VI, 529a, lín. 27-532a)

3) F. 204rb, lín. 43-205vb, lín. 22

Inc. Cause tamen et principia etc. Postquam Philosophus determinavit.

Exp. Et quomodo altera dictum est supple prius.

Edició: *Expositio* XII, Summa I, cap. 4, n. 13-22 (Vivès VI, 532a-541b)

4) F. 205vb, lín. 23-207rb, lín. 51

Inc. Quoniam ·3· erant substantialis set quoniam tres etc. Postquam Philosophus.

Exp. A Philosopho supponitur tanquam alibi probatum scilicet ·8· *Physicorum*.

Edició: *Expositio* XII, Summa II, cap. 1, n. 23-34 (Vivès VI, 542a-552a)

5) F. 207rb, lín. 52-209vb, lín. 4

Inc. Movet autem sicut appetibile etc. Postquam Philosophus probavit.

Exp. Quia habent hanc motum sicut praeostensum est.

Edició: *Expositio* XII, Summa II, cap. 2-3, n. 35-50 (Vivès VI, 552a-566b)

6) F. 209vb, lín. 5-211va, lín. 22

a. F. 209vb, lín. 5-210rb, lín. 13

Inc. Utrum autem ponendum est substantiam etc. Hic ut dicebatur.

Exp. Et illud movetur a primo motore.

Edició: *Expositio* XII, Summa II, cap. 4, n. 51-54 (Vivès VI, 566b-569b)

b. F. 210rb, lín. 13-43

Inc. Set est unum dubium utrum primum mobile.

Exp. Venatur pro numerum mobilium celestium ut patebit infra.

Edició: *Quaestiones* XII, q. 2, f. 85va, i *Expositio* XII, Summa II, cap. 4, n. 55 (Vivès VI, 569b-570b)

c. F. 210rb, lín. 43-211va, lín. 22

Inc. Deinde cum dicit: Pluralitatem vero. Inquirat.

Exp. Et hic est numerus spherarum quem Philosophus concludit.

Edició: *Expositio* XII, Summa II, cap. 4, n. 56-62 (Vivès VI, 570b-577a)

- 7) F. 211va, lín. 23-215va, lín. 25
 a. F. 211va, lín. 23-212ra, lín. 44
Inc. Quare et substantias etc. Postquam inquisivit Philosophus.
Exp. Quia ne tota quantitate oportet et per consequens negare.
 Edició: *Expositio* XII, Summa II, cap. 5, n. 63-69 (Vivès VI, 577b-581a)
- b. F. 212ra, lín. 44-212vb, lín. 45
Inc. Quia ut tactum est dubium multipliciter de intentione quid.
Exp. Quia forma intellectualis non est extensibilis set si aliquod [...].
 Edició: tot i que no la conté completa, el text correspon, concretament, a *Quaestiones* XII, q. 3, f. 85vb-86va, lín. 35
- c. F. 212vb, lín. 45-215va, lín. 25
Inc. [...] eandem formam simul adversus se.
Exp. Et hoc ·3º· articulo quaestionis ad argumenta antecedentem principalia.
 Edició: tot i que segueix l'estructura d'una *quaestio*, aquest text no està identificat.
- 8) F. 215va, lín. 26-216rb, lín. 12
Inc. Utrum intellectus primi moventis intelligat aliud a se.
Exp. A se virtualiter et eminenter continetur [...]
 Edició: tot i que està mutilat al final, el text correspon, concretament, a *Quaestiones* XII, q. 4, f. 86vb-87vb, lín. 31.
- 9) F. 216rb, lín. 13-217rb, lín. 50
 a. F. 216rb, lín. 13-217rb, lín. 23
Inc. [U]trum principatui et regno universi.
Exp. Vives et regnas super universam creaturam per infinita secula seculorum. Amen.
 Edició: *Quaestiones* XII, q. 5, f. 88ra-89rb.
- b. F. 217rb, lín. 23-47.
Inc. Respondeo quod in ·13º· libro et in ·14º· hoc qui sequitur.
Exp. Quandoque nunc pro tunc revoco, paratus libenti animo emendare etc.
 Edició: *Expositio* (Vivès VI, 600) i *Tractatus*, f. 41va.
- c. F. 217rb, lín. 48-50: «Explicit scriptum super Metaphysica Aristotelis novam translationem compilatum a fratre Antonio Andree, ordinis minorum de provincia Aragonie».

ÍNDIX D'ANTROPÒNIMS

Els números romans indiquen la pàgina; la *n* remet a les notes a peu de pàgina. No s'inclouen els antropònims que apareixen en l'índex, en els títols dels capítols i en els títols de les obres esmentades al llarg de la tesi.

- Adam de Brome 370
Adam of Wodeham 100
Adams, Mary McCord 344n
Aertsen, Jan A. 40n, 41n, 44n, 47n, 65n, 69n, 104n, 115n, 176n, 186n, 192n, 340n
Agustí d'Hipona 45, 51, 54, 64n, 75n, 126
Albertus Magnus = Albert el Gran
Albert el Gran 45, 49-51, 54, 57n, 103n, 172, 206
Alexander Halensis = Alexandre d'Hales
Alexandre d'Afrodísies 23, 49, 55n, 59n
Alexandre d'Alexandria 45
Alexandre d'Hales 45n, 205, 206, 236
Alfred Gunter 220
Algatzell 35, 39, 42, 129n, 137n
Algazelus = Algatzell
Alliney, Guido 15, 344n
Alluntis, Felix 126n, 164n, 181n, 182n, 184n
Álvaro Pelayo 220
Amerini, Fabrizio 339n
Anagnostopoulos, Georgios 19n
Anaximenes = Anaxímenes de Milet
Anaxímenes de Milet 132n
Anstey, Henry 369n
Anthonius Andree = Antoni Andreu
Antoni Andreu 7-13, 28n, 101, 115n, 118n, 125, 176n, 201, 206-208, 213-225, 226n, 227n, 228-242, 244-274, 288-313, 314n, 315-320, 321n, 322-327, 328n, 329-353, 354-358, 360-368, 394
Antonii Andree = Antoni Andreu
Antonio Trombetta 101n, 251
Antonio Andrea = Antoni Andreu
Antonio Andrés = Antoni Andreu
Antonius Andree = Antoni Andreu
Antonius Andreas = Antoni Andreu
Aristote = Aristòtil
Aristotle = Aristòtil
Aristoteles = Aritotil
Aristòtil 10, 19-38, 40-46, 47n, 48n, 52, 53n, 59n, 65, 66n, 68n, 84, 86, 87n, 88, 89n, 92, 93n, 94, 95n, 99, 100, 102, 111, 113n, 114n, 120, 122, 123, 127n, 129n, 132n, 139, 140n, 144n, 147n, 155n, 156n, 157, 158n, 169, 170n, 171n, 173, 174, 178n, 181, 194, 202, 203, 225, 226, 230-233, 234n, 235, 241n, 242, 246, 247, 253, 258, 260, 261, 263, 269, 272, 274n-277n, 281n, 282n, 284, 285, 288n, 289, 291, 299, 301, 303, 305n, 309n, 310n, 311, 313n, 314n, 315-317, 319, 323, 324n, 330n, 336n, 338, 342n, 343n, 350-352, 353, 355, 359, 360, 368, 369, 371, 374, 385, 388, 394
Armengol Sans, Andrés 14
Arnau de Vilanova 13
Ashworth, Earline Jennifer 49n, 60n, 122n, 208n
Aubenque, Pierre 24, 27n, 322n
Averrois 10, 33-35, 41-44, 52n, 66n, 68, 100, 108, 109n, 169n, 359
Avicenna 10, 33, 35-41, 44, 53n, 60n, 66, 68, 70, 71, 78, 101-103, 106-109, 110n, 113, 126n, 127, 130n, 135, 154n, 168n, 169, 176n, 193n, 340, 342n, 346, 353, 359
Ayala Martínez, Jorge Manuel 213n, 215n, 219n, 223n
Badius, Jodocus 69n-75n, 77n-79n, 103n, 126n, 197n, 321n
Bagunyà i Casanovas, Jaume 118n, 213n, 215n-217n, 233n, 234n
Bajor, Wanda 252n
Bakker, Paul J. J. M. 227n, 250n
Balič, Carolus 83n, 84n, 115n, 117n, 118n, 213n, 227n, 257
Barth, Timotheus 110n, 121n, 122n, 135n, 165n, 166n, 196n
Bartocci, Barbara 15
Bartolomeo Mastri 252
Bartolomeo Spina 252
Bartomeu de Pisa 213n
Belmond, Seraphin 120n, 121n
Bérubé, Camille 9n, 70n, 118n, 126n, 178n, 213n, 214n, 216n, 218n, 223n, 234n, 235n, 255n, 258n, 271n, 324n, 348n, 349n, 352n, 357n, 363n
Bettoni, Efrem 83n
Beuchot, Mauricio 44n, 152n
Boadas Llavat, Agustí 213n, 214, 220n
Boeci 23n, 28, 29n, 33-34, 44, 50, 53, 65, 87, 88, 97, 122, 218n, 226
Boethius = Boeci
Böhm, Thomas 33n
Bonaventura Belluto 252n
Bonaventura da Bagnoregio 45n, 47, 227n

- De Boni, Luis Alberto 122n, 192n
 Bonifaci VIII, papa 83, 217n, 218, 220n
 Boulnois, Oliver 7n, 14, 33, 60n, 61n, 77n, 78, 86n, 91, 117n, 119n, 121n, 122n, 137n, 148n, 177n, 186n, 190n-192n, 194n, 202n
 Braun, Klaus 41n
 Brentano, Franz 19n
 Brlek, Michael 205n
 Brown, Stephen F. 40n, 51-53n, 69n, 85n, 129n, 143n, 208n, 216n, 258n
 Budinszky, Alexander 216n
 Burnett, Charles 35n
- Cabré Duran, Maria 236n
 Cabré Duran, Sergi 15
 Cabré Roca, Jaume 15
 Cappelletti, Leonardo 99n
 Carlini, Armand 205n
 Carreras y Artau, Joaquim 216n, 219n, 225n, 234n, 254
 Carreras y Artau, Tomàs 225n, 234n, 254
 De Castro y Castro, Manuel 213n
 Catto, Robert Jeremy Adam Inch 14
 Cavana, M^a Luisa P. 194n
 Chevalier, Ulysse 217n
 Chiappini, Aniceto 207n
 Chrysaorie = Chrysaorius
 Chrysaorius 285n
 Coll, Jaume 217n
 Coromines i Balletbò, Marcel 14
 Correia, Mário João Rosas Rebelo 15, 252n
 Counet, Jean Michel 122n
 De Courcerault, Raymond 86n, 135n 152n
 Courtenay, William J. 100n, 205n, 213n, 215, 217, 218n
 Courtine, Jean-François 49n, 54n, 194n
 Coxe, Henricus O. 234n, 368
 Cranz, F. Edward 252n
 Crisòstom Javelli 46n
 Cross, Richard 58n, 83n, 122n, 162n, 184n
 Cruz Hernández, Miguel 35n
- Damascenus = Joan Damascè
 Dekker, Dirk-Jan 227n
 Deleuze, Giles 7, 195n
 Demange, Dominique 126n, 195n
 Dettloff, Werner 216n, 227n
 Dezza, Ernesto 84n
 Díaz Díaz, Gonzalo 215n-217n
 Diogenes = Diògenes d'Apolònia
 Diògenes d'Apolònia 132n
 Doig, James C. 65n, 260n
 Donati, Silvia 53n, 54n, 272n
- Doucet, Victorin 85n, 209n
 Duba, William O. 223n, 255n, 271n, 303n, 316n, 343n
 Duhem, Pierre 233n, 251n, 343n
 Dumont, Stephen D. 9n, 69n, 100n, 110n, 112n, 122n, 129n, 144n, 150n, 161n, 176n, 207n, 232n, 267n, 327n, 337n, 340n
 Duns Escot = Joan Duns Escot
 Duns Scoto = Joan Duns Escot
 Duns Scotus = Joan Duns Escot
 Duran Fontanet, Roser 15
- Ehrle, Franz 213n
 Eli ben Yosek Habillo 252
 Emden, Alfred Brotherston 370n
 Empèdocles 132n
 Endress, Gerhard 41n
 Enric de Gant 10, 40n, 45, 51, 69-79, 84, 103n, 122,, 126, 133-135, 137, 154, 166, 172, 173, 179, 180, 182n, 183, 187, 190, 194, 197, 198, 202, 208, 209, 261, 321, 334, 336, 337, 353, 359
 Enric d'Harclay 208, 209n, 219
 Ermatinger, Charles Joseph 272n
 Étienne Tempier 7n, 218
 Evangelisti, Paolo 15
- Fabro, Cornelio 61n, 64n
 Felip IV el Bell 83, 217n, 218, 219
 Felip el Cancellier 45n, 57n, 64n
 Femenías, María Luisa 27n
 Ferchi, Matteo 235, 257, 259
 Fernández Polanco, Valentín-Jesús 195n
 Fidora, Alexander 14
 Fitzpatrick, Noel A. 209n
 Flasch, Kurt 44n, 45, 49n, 218n
 Flores, Juan Carlos 216n, 258n
 Fontanet Pastor, Joana 15
 Forlivesi, Marco 23n, 107n, 127n, 167n, 169n, 170n, 304n
 Francesc Eiximenis 220
 Francesc de Mayronis 205, 206n, 219
 Francisco Maironus = Francesc de Mayronis
 Francisco Suárez 45, 49, 188n, 194, 208
 Franciscus de Neritono 248
 Franciscus Maironus = Francesc de Maironis
- Galignani de Karera, Simone 236n
 Galluzzo, Gabriele 65n, 260n
 García-Navarro, Sebastián 213n, 214n, 216n, 225n, 235n, 240n, 241n, 243, 244, 245n, 255n, 272n, 290n, 294n, 298n, 368
 García Royo, Luis 214n, 216n

- Genís = Jodra Perpinyà, Genís
 Gensler, Marek 9n, 11n, 213n, 217n, 221n, 223n-227n, 229n, 230n, 231n, 233n, 247n, 250n, 251n, 303n, 305n, 337n, 343n, 344n, 346n, 352n, 368
 Geoffrey of Aspell 53
 Georgius Bruxellensis 250n
 Gerard de Bologna 51, 52, 209
 Giacomo da Viterbo 53n, 86
 Gil de Roma 45, 205, 208n
 Gilbert Porretà 225
 Gilson, Étienne 35n, 83n, 126n, 162n, 167n, 168n, 202n, 203n, 207n, 270n, 272n, 340n
 Giralt, Sebastià 14
 Girard, Charles 235n
 Glorieux, Palémon 217n
 Godofred de Fontaines 53, 85, 218
 Gomes de Lisboa 252
 Gómez Llauger, Núria 14
 Gonzalo de Balboa 217n, 219
 Goris, Wouter 170n, 220n, 223n, 310n, 320n
 Grabmann, Martin 257
 Gracia, Jorge E. 44n, 46n, 146n
 Grajewski, Maurice John 160n, 340n
 Grau Torras, Sergi 15
 Guarnaschelli, Teresa Maria 250n
 Guerzioli, Rodrigo 144n, 207n
 Guillelmus de Vaurovillon 129n
 Guillem d'Alnwick 143n, 144n, 199n, 206n, 207n, 219, 352n
 Guillem d'Occam 100, 143n, 188n, 194, 208, 209n, 218, 219
 Guillem Rubió 220
 Guiu Terrena 86n, 143n, 209
 Guy, Alain 217n
- Hadot, Ilsetraut 33n
 Hale, Robert 369, 370
 Hall, Alexander W. 178n
 Hamesse, Jacqueline 40n
 Harris, Charles R. S. 83n, 115n, 119n, 121n, 206n
 Hayle = Hale, Robert
 Heidegger, Martin 7, 191n, 195n
 Henninger, Mark Gerald 209n
 Henricus de Gandavo = Enric de Gant
 Heràclit 132n
 Heraclitus Ephesius = Heràclit
 Hervaeus Natalis 86
 Heusch, Charles 215n, 216n
 Hipàs de Metapont 132n
 Hippasus Metapontius = Hipàs de Metapont
 Hirschberger, Johannes 216n, 272n
- Hochschild, Joshua P. 209n
 Hoenen, Maarten J. F. M. 9n, 71n, 218n, 348n
 Hoeres, Walter 162n, 165n, 208n
 Hoffmann, Tobias 69n, 118n
 Honnefelder, Ludger 7n, 49n, 100n, 165n, 167n, 184n, 187n, 192n, 193, 194n, 195n, 208n
 Hugh of Newcastle 219
- Iacobus de Viterbo = Giacomo da Viterbo
 Iohannes Scorps 219n
 Irwin, Terence Henry 27n, 28n
 Iturri de Roncal, Basilio 217n
- Jacob, Ernest Fraser 369n
 Jan de Stobnica 252
 Jaume = Cabré Roca, Jaume
 Jaume, el frare 215
 Jean Duns Scot = Joan Duns Escot
 Joan XXII, papa 218
 Joan Andreu 254n
 Joan Bassols 220
 Joan Damascè 347n
 Joan Duns Escot 7-14, 35n, 40n, 45, 47, 51, 53, 54n, 61n, 65n, 69, 70n, 75n, 76n, 77, 83-128, 129n, 130, 131n, 132-139, 140n, 141-148, 150n-152n, 153-155, 156n, 157n, 158-161, 162n, 163, 164n, 165-182, 183n, 184-209, 213, 215n, 216-225, 228-233, 235n, 242, 243, 248, 250-254, 255n, 256-258, 259n, 260-264, 267-274, 282n, 283n, 288-294, 296, 297n, 298-300, 301n, 302, 303, 306-308, 309n, 310, 311, 312n-314n, 315-319, 320n, 322, 324, 325, 326n, 327, 329n, 330-337, 339n, 340-346, 348-352, 353n, 354-364, 368
 Joan Marbres 196n, 206n, 219, 227n, 230n, 251, 253n
 Jodra Perpinyà, Genís 15
 Johannes Canonicus = Joan Marbres
 Johannes de Colonia 251
 Joahannes Duns Scotus = Joan Duns Escot
 Johannes Hennon 250n
 Johannes le Damoisiau 250n
 John Dymdale 272n
 John Peckham 78n
 John of Reading 100
 Jurgasch, Thomas 33n
- Kant, Immanuel 48, 194
 Kasper, Walter 216n
 Kilianus Stetzing 251
 King, Peter 167n
 Kirchner, Andreas 33n
 Klima, Gyula 54n, 208n

- Knuuttila, Simo 152n
 Kok, Femke J. 308n
 Kraus, Johannes 340n
- Landulfo Caracciolo 129n
 Lang, Jakob Paul 216n
 Langston, Douglas Charles 143n, 208n
 De Latassa y Ortín, Félix 217n
 Leader, Damian Riehl 248n, 250n, 253n
 Leite Júnior, Pedro Gilberto 208n
 Leroy, Julien 369
 De Libera, Alain 35n, 44n, 49n
 Di Liso, Saverio 49n
 Lluís IV de Baviera 218
 Lohr, Charles H. 215n, 216n, 225n, 227n, 233n, 251n
 Lonfat, Joël 39n, 49n, 59n, 204
 Longpré, Ephrem 99n, 202n, 234n, 258n, 272n, 368
 López de Arbizu, Juan 217n
 Lottin, Odon 208n
 Lusser, Dominik 339n
- MacCaughwell, Hugh 101n, 255-257, 261, 289
 Madrid Medrano, Sonia 15
 Mahoney, Edward P. 229n, 230n, 252n
 Maier, Anneliese 222n
 Maierù, Alfonso 152n
 Marianus de Florentia 219, 222n
 Marmo, Constantino 90n
 Marrone, Francesco 196n
 Marrone, Steven P. 70n, 86n, 88n, 98n, 100n, 107n, 110n, 114n, 120n, 176n, 197n, 332n
 Martí de Barcelona = Bagunyà i Casanovas, Jaume
 Matthaëus Ferchius = Ferchi, Matteo
 Mauritius de Portu = O'Fihely, Maurice
 McDonald, Scott 48n
 McNery, Ralph M. 54n, 122n
 Melissos de Samos 275, 284, 317
 Mensa i Valls, Jaume 9n, 14, 44n, 213n, 214n, 216n, 217n, 222n-224n, 226n-228n, 248n, 254n, 368
 Merino, José Antonio 83n
 Messa, Pietro 15
 Minges, Parthenius 121n
 Modric, Luka 110n, 115n
 Möhle, Hanns 162n
 Montagnes, Bernard 54n
 Moore, Adrian W. 195n
 Mores, William 368, 369, 371, 372
 Morgan, Paul 370n
 Morys = Mores, William
- Mühling, Markus 152n
 Muñiz Rodríguez, Vicente 223n, 225n
 De Muralt, André 194, 195
- Nicolau Bonet 220, 227n
 Nicolau de Lira 209
 Nicolaus de Orbellis 250n, 251
 Nicolaus Murrifex 251
 Nicoletto Vernia 252
 Noone, Timothy B. 99n, 100n, 110n, 118n, 227n
 Novák, Lukáš 122n, 202n
- O'Fihely, Maurice 99n, 101n, 109n, 228, 255, 256, 289
 D'Ors, Ángel 214n, 216n, 225n
 Owens, Joseph 19n, 21n, 178n, 270n, 340n
- Padrina = Fontanet Pastor, Joana
 Parmènides 7, 238, 275, 284, 317
 Pasnau, Robert 49n, 180n
 Paulus, Jean 69n
 Pegis, Anton Charles 69n
 Peirce, Charles Sanders 194
 Pelster, Franz 115n, 258n
 Perarnau i Espelt, Josep 14
 Pere Auriol 51, 52n, 85n, 143n, 206n, 219, 229n, 267n
 Pere d'Aquila 206n, 207, 213n, 261, 334n, 337
 Pere d'Atarrabia 207, 220, 334n, 337
 Pere Hispà 113n, 152n, 157n
 Pere Llombard 83, 112, 115, 206n, 227n, 231, 233
 Pere Tatarè 250n
 Pere Tomàs 100, 130n, 144n, 199n, 206n, 207, 220, 227n, 232n, 327, 337, 352n
 Perera, Bartolomé 219n
 Pérez-Illzarbe, Paloma 225n
 Permenides = Parmènides
 Peter Bradlay 209
 Petrus Aureoli = Pere Auriol
 Petrus de Aquila = Pere d'Aquila
 Petrus de Curte 227n
 Petrus Hispanus = Pere Hispà
 Petrus Tartaretis = Pere Tatarè
 Petrus Thomae = Pere Tomàs
 Peter Auriol = Pere Auriol
 Piché, David 7n, 218n
 Pickavé, Martin 70n
- Pini, Giorgio 9n, 14, 15, 28n, 35n, 53n, 86n, 98n-100n, 102n, 110n, 111n, 113n, 122n, 124n, 127n, 153n, 206n, 218n, 224n, 231n, 234n, 237n, 242n, 250n, 253n, 255n, 258n, 259n, 261n, 263, 265n, 267n, 268n, 271n, 273n,

- 303n, 315n, 321n, 324n, 328n, 346n, 347n, 356n, 357n, 362n
 Pitàgores 272
 Plató 23n, 30n, 84, 131, 134n, 265, 266, 272, 280, 297, 345n, 366, 385
 Porfiri 56, 86, 87, 93, 94, 102, 107n, 122, 139, 140n, 148, 156, 157n, 158n, 225, 274, 285, 288, 316, 330, 344n, 353, 359
 Porphyrius = Porfiri
 Porro, Pasquale 35n, 45n, 126n
 Prantl, Carl 225n
 Prentice, Robert 86n, 121n
 Procle 49
 Przewdziecki, Joseph 51n, 85n, 208n
 Pseudo-Dionís l'Areopagita 49, 50, 63n, 64n
 Pythagoras = Pitàgores
- Reale, Giovanni 19n
 Renan, Ernest 257
 Richard de Conington 51, 85n, 130n, 209, 334
 Riera i Fonts, Carles 14
 Riesco Terrero, José 102n, 103n, 121n, 152n, 213n, 225n, 271n, 303n
 De Rijk, Lambert Marie 27n, 58n, 96n, 113n, 317n, 321n
 Robert Cowton 208, 209n
 Roest, Bert 205n, 218n
 Roger Bacon 45
 Roques, René 49n
 Roser = Duran Fontanet, Roser
 Ross, David William 19n
 Roth, Bartholomäus 219n
 Rovira Belloso, José M^a 69n
 Rudavsky, Tamar M. 340n
 Ruello, Francis 50n
- Sagüés Azcona, Pius 207n, 215n-217n, 219n, 222n
 Salinas, Héctor Hernando 86n
 Salvador de Terrades 215n
 Salvador de Terradas = Salvador de Terrades
 Salvator de Terradis = Salvador de Terrades
 Sanahuja, Pedro 214n, 217n, 220n
 Sans Pinillos, Alger 14
 Saranyana, Josep-Ignasi 44n
 Savall, Domingo 215n, 223n
 Sbaralea, Ioannes Hyacinthus 217n, 224n, 227n, 234n
 Scapin, Pietro 253n, 257n, 303n, 351n
 Schabel, Christopher D. 220n
 Scheltens, Gonsalvus 54n
 Schmaus, Michael 51n, 85n, 209n
 Schmitt, Franciscus Salesius 207n
 Schmutz, Jacob 218n
 Schwamm, Hermann 216n, 351n
 Seeberg, Reinhold 257
 Sergi = Cabré Duran, Sergi
 Serra de Manresa, Valentí 220n
 Shields, Christopher 19n, 27n
 Shircel, Cyril L. 14, 90n, 115n, 119n, 122n, 162n, 202n
 Siger de Brabant 45, 85, 218n
 Simonem Galignanum de Karera = Galignani de Karera, Simone
 Simplicii 33, 89
 Simplicius = Simplicii
 Smith, Garret R. 199n, 220n, 352n
 Sòcrates 46, 131, 133, 134, 262n, 280, 327n, 371
 Spade, Paul Vincent 153n
 Strayer, Joseph R. 216n
 Swiezawski, Stefan 86n
 Synan, Edward A. 209n
- Temisti 277, 326n
 Teodoric de Magdeburg 251
 Themistius = Temisti
 Thomas Aquinas = Tomàs d'Aquino
 Thomas Cajetan 209
 Thomas Derham 251
 Thomas Sutton 51, 85n, 208, 209n
 Thomas, Janice 58n
 Thro, Linus J. 272n
 Todisco, Orlando 189n
 Tomàs d'Aquino 10, 11, 23n, 34n, 35n, 40n, 45, 47, 51, 52, 54-70, 73, 74, 77, 84, 85, 89, 94, 123, 124n, 128, 129, 156n, 157n, 158, 166, 172, 178n, 180, 187, 188, 191, 198, 202, 203, 205, 206, 208, 209, 218, 219, 230n, 233, 242, 245n, 247, 252, 257, 259-266, 269, 273, 300n, 301n, 302, 303, 306, 311, 314n, 315, 318n, 321n, 322, 323, 335, 339, 341, 344, 346-350, 353, 355, 356, 359, 361, 362
 Tonner, Philip 195n, 204n
 Trifogli, Cecilia 14
- Valenziani, Enrichetta 250n
 Vázquez Janeiro, Isaac 215, 216n, 219n, 225n, 233n
 Vidal, Àngel 217n
 Vidal de Four 343, 349
 Vignaux, Paul 202n
 Vilanova, Evangelista 217n
 Vivès, Ludovicus 12, 100n, 102n, 103n, 110n, 116n, 129n, 164n, 168n, 172n, 188n, 200n, 218n, 223n, 229n, 230n, 235, 238-240, 241n, 242-244, 250, 256, 258n, 261n, 262n, 264n,

265, 266, 272n, 290n-292n, 294n, 299n, 301n,
304n, 306n-315n, 318n, 323, 324n, 328n, 330n,
338n-344n, 348n, 368, 371-394

Vos, Antonie 83n

Wadding, Lucas 100n, 102n, 206, 224n, 229n,
234n, 235, 250, 256, 258, 271n, 272n, 290n,
294n, 299n, 301n, 368

Wallace, William 216n

Walter Chatton 209

Watson, S. Y. 121n, 122n

Webster, Jill R. 214n, 220n

Weijers, Olga 215n, 216n, 231n

William of Chelvestun 53

Wippel, John F. 54n

Wittgenstein, Ludwig 195n

Wolff, Christian von 194

Wolter, Allan B. 69n, 84n, 86n, 107n, 115n,
120n, 121n, 136n, 160n, 164n, 165n, 176n,
200n, 202n, 204n, 326n, 340n

Wood, Rega 99n, 110n, 167n

Wundt, Max 257n

Xiberta, Bartomeu 85n, 209n

Zimmermann, Albert 45n, 69n, 85n, 100n, 108n,
167n, 188n, 252, 303n, 307n

Zonta, Mauro 252n

FONTS I REFERÈNCIES BIBLIÒGRÀFIQUES

1. Fonts¹

ALBERTUS MAGNUS

SuperPorph. = (2004). *Super Porphyrium De V Universalibus*, dins «Opera Omnia», vol. I, SANTOS NOYA, M. (ed.). Munic: Aschendorff Verlag.

Super Dionysium De divinis nominibus = (1972). *Super Dionysium De divinis nominibus*, dins «Opera Omnia», vol. XXXVII/1, SIMON, P. (ed.). Munic: Editio Coloniensis.

ALGAZELUS

Logica = (1965). *Logica Algazelis. Introduction and critical text*, dins «Traditio» 21, LOHR, C. H. (ed.), 223-290.

Metaphysica = (1933). *Algazel's Metaphysics. A Medieval Translation*, MUCKLE, J. T. (ed.). Toronto: St. Michael's College.

ANTONIUS ANDREAE

Tractatus = (1475). *De tribus principiis rerum naturalium*. LAURENTIUS CANOZIUS, DE LENDENARIA (ed.). Pàdua (GW 1667, Hain 990).

Quaestiones = (non post 1494). *Quaestiones super XII libros Metaphysicae*, ARNOLDUS DE COLONIA (eds.). Leipzig (GW 1663, Hain 974).

Expositio = (1891-1892). *Expositio in XII libros Metaphysicae Aristotelis*, dins DUNS SCOTUS «Opera Omnia», vols. V (p. 440-775) i VI (p. 1-600), VIVÈS, L. (ed.). París: L. Vivès.

ARISTOTELES

Obres

AnalPost. = (1968). *Analytica Posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive Ioannis, Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka*, dins «Aristoteles Latinus», vol. IV/1-4, MINIO-PALUELLO, L. i DOD, B. G. (eds.). Bruges-París: Desclée De Brouwer.

Cat. = (1961). *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, editio Composita, translatio Guillelmi de Moerbeka, lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini paraphrasis Themistianana*, dins «Aristoteles Latinus», vol. I/1-5, MINIO-PALUELLO, L. (ed.). Bruges-París: Desclée de Brouwer.

De Interpretatione = (1965). *De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii*, dins «Aristoteles Latinus», vol. II/1-2, MINIO-PALUELLO, L. (ed.). Bruges-París: Desclée de Brouwer.

Ètica a Nicòmac = (1972-1974). *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libr. II-III sive 'Ethica Vetus', Translationis Antiquioris quae supersunt sive 'Ethica Nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana', Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'*, dins «Aristoteles Latinus», vols. XXVI/1-3, GAUTHIER, R. A. (ed.). Leiden-Brussel-les: Brill-Desclée De Brouwer.

La Generació dels Animals = (1966). *De generatione animalium. Translatio Guillelmi de Moerbeka*, dins «Aristoteles Latinus», vol. XVII/2, DROSSAART-LULOFS, H. J. (ed.). Bruges-París: Desclée De Brouwer.

Met. = (1995). *Metaphysica. Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, dins «Aristoteles Latinus», vol. XXV/3, VUILLEMIN-DIEM, G. (ed.). Leiden-Nova York-Colònia: Brill.

1. A continuació indiquem les fonts primàries emprades al llarg de la tesi i, si escau, algunes de les traduccions que hem consultat.

- Physica* = (1990). *Physica. Translatio Vetus*, edd. F. Bossier et J. Brams; *Translatio Vaticana*, dins «Aristoteles Latinus», vols. VII/1-2, MANSION, A. (ed.). Leiden-Nova York: Brill.
- Refutacions Sofístiques* = (1975). *De sophisticis elenchis. Translatio Boethii, Fragmenta Translationis Iacobi et Recensio Guillelmi de Moerbeke*, dins «Aristoteles Latinus», vol. VI/1-3, DOD, B. G. (ed.). Leiden-Brussel·les: Brill-Desclée De Brouwer.
- Tòpics* = (1969). *Topica. Translatio Boethii, Fragmentum Recensionis Alterius et Translatio Anonyma*, dins «Aristoteles Latinus», vol. V/1-3, MINIO-PALUELLO, L. (ed.). Bruges-París: Desclée De Brouwer.

AVICENNA

- PhP* = (1977-1980). *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, dins «Avicenna Latinus», vols. I-V, VAN RIET, S. (ed.). Lovaina-Leiden: Éditions Peeters-Brill.

AVERROIS

Obres

- CGranMet.* = (1962). [Gran Comentari a la Metafísica], dins «Aristotelis Opera cum Averrois commentariis», vol. VIII, ZIMARA, M. A. (ed.). Frankfurt am Main: Minerva (Repr. de Venècia: apud Junctas, 1562-1574).
- CMitjàCat.* = (1962). [Comentari Mitjà a les Catègories], dins «Aristotelis Opera cum Averrois commentariis», vol. I, ZIMARA, M. A. (ed.). Frankfurt am Main: Minerva (Repr. de Venècia: apud Junctas, 1562-1574).

Traduccions

- CMitjàCat.* = (1998). *Middle Commentary on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, BUTTERWORTH, C. (trand.). South Bend: St. Augustine's Press.
- Compendio de Metafísica* = (1998). *Compendio de Metafísica*, QUIRÓS RODRÍGUEZ, C. (trad.) i PUIG MONTADA, J. (pres.). Sevilla: Universidad de Córdoba-Universidad de Málaga, Universidad de Sevilla-Fundación El Monte.

BOETHIUS

- InCat.* = (1979). *In Categorias Aristotelis libri quatuor* (Patrologia Latina, 64), MIGNE, J.-P. (ed.). Turnhout: Brepols (Repr. de París: apud Garnier fratres, 1847).
- De Trinitate* = (1973). *De Trinitate*, dins «The Theological Tractates with an English Translation» (The Loeb Classical Library), STEWART, H. F., RAND, E. K. i TESTER, S. J. (eds.). Cambridge (EE.UU.): Harvard University Press.

JOANNES DUNS SCOTUS

Obres

- Coll.* = (2016). *Collationes Oxoniensis*, ALLINEY, G. i FEDELI, M. (eds.). Florència: SISMEL-Edizioni del Galluzzo
- Lect. Prol.*, I, dd. 1-7 = (1960). *Lectura in librum primum Sententiarum I*, dd. 1-7, dins «Opera Omnia», vol. XVI. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Lect. I*, dd. 8-45 = (1966). *Lectura in librum primum Sententiarum I*, dd. 8-45, dins «Opera Omnia», vol. XVII. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Lect. II*, dd. 1-6 = (1982). *Lectura in librum secundum Sententiarum II*, dd. 1-6, dins «Opera Omnia», vol. XVIII. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Lect. II*, dd. 7-44 = (1950). *Lectura in librum secundum Sententiarum II*, dd. 7-44, dins «Opera Omnia», vol. XIX. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

- Ord. Prol.* = (1950). *Ordinatio*, Prologus, dins «Opera Omnia», vol. I. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Ord. I*, dd. 1-3 = (1950). *Ordinatio I*, dd. 1-3, dins «Opera Omnia», vol. II. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Ord. I*, dd. 4-10 = (1956). *Ordinatio I*, dd. 4-10, dins «Opera Omnia», vol. III. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Ord. I*, dd. 11-25 = (1959). *Ordinatio I*, dd. 11-25, dins «Opera Omnia», vol. IV. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Ord. I*, dd. 26-48 = (1963). *Ordinatio I*, dd. 26-48, dins «Opera Omnia», vol. V. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Ord. II*, dd. 1-3 = (1973). *Ordinatio II*, dd. 1-3, dins «Opera Omnia», vol. VI. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- QqAnima* = (2006). *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, dins «Opera Philosophica», vol. V, BAZÁN, B. C., EMERY, K., GREEN, R., NOONE, T., PLEVANO, R. i TRAVER, A. (eds.). St. Bonaventure (Nova York)-Washington, D.C.: Franciscan Institute Publications-The Catholic University of America Press.
- QqElench.* = (1891). *In libros Elenchorum quaestiones*, dins «Opera Philosophica», vol. II, ANDREWS, R., ETZKORN, G., GÁL, G., GREEN, R., NOONE T. i WOOD, R. (eds.). St. Bonaventure (Nova York): Franciscan Institute Publications.
- QqMet.* = (1997). *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, dins «Opera Philosophica», vols. III-IV, ANDREWS, R., G. ETZKORN, G., GÁL, G., GREEN, R., KELLEY, F., MARCIL, G., NOONE, T. i WOOD, R. (eds.). St. Bonaventure (Nova York): Franciscan Institute Publications.
- QqPeri.* = (2004). *Quaestiones in Peri Hermeneias*, dins «Opera Philosophica», vol. II, ANDREWS, R., ETZKORN, G., GÁL, G., GREEN, R., NOONE T. i WOOD, R. (eds.). St. Bonaventure (Nova York): Franciscan Institute Publications.
- QqPorph.* = (1999). *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, dins «Opera Philosophica», vol. I, ANDREWS, R., ETZKORN, G., GÁL, G., GREEN, R., NOONE T. i WOOD, R. (eds.). St. Bonaventure (Nova York): Franciscan Institute Publications, 3-245.
- QqPraed.* = (1999). *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, dins «Opera Philosophica», vol. I, ANDREWS, R., ETZKORN, G., GÁL, G., GREEN, R., NOONE T. i WOOD, R. (eds.). St. Bonaventure (Nova York): Franciscan Institute Publications, 249-566.
- Quodl.* = (1963). *Cuestiones Cuodlibetales*, dins «Obras del Doctor Sutil, Juan Duns Escoto», ALLUNTIS, F. (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- = (1895). *Questiones quodlibetales*, dins «Opera Omnia», vols. XXV-XXVI, WADDING, L. (ed.). París: L. Vivès.
- RepPar.* = (1893). *Reportata Parisiensia*, dins «Opera Omnia», vol. XXII, VIVÈS, L. (ed.). París: L. Vivès.

Traduccions

- JOHN DUNS SCOTUS (1975). *God and Creatures. The Quodlibetal Questions Quaestiones quodlibetales*, ALLUNTIS, F. i WOLTER, A. B. (ed.). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- (1987). *Philosophical Writings. A Selection*, WOLTER, A. B. (ed.). Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company.
- (1998). *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*, vols. I-II, WOLTER, A. B. i ETZKORN, G. J. (trads.). St. Bonaventure (Nova York): Franciscan Institute Publications.

JOAN DUNS ESCOT (2000). *Del Primer Principi i altres escrits*, BATALLA, J. (tr. i ed.). Barcelona: Edicions 62.

FRANCISCO SUÁREZ

Disputationes Metaphysicae = (1877). *Disputationes Metaphysicae*, dins «Opera Omnia», vols. XXV-XXVI, BERTON, C. (ed.). París: L. Vivès.

HENRICUS DE GANDAVO

Summa = (1953). *Summa quaestionum ordinarium*, BADIUS, I. (ed.). St. Bonaventure (Nova York): Franciscan Institute Publications (Repr. de París, 1520).

Quodl. = (1961). *Quodlibet*, BADIUS, I. (ed.). Lovaina: Bibliothèque S. J. (Repr. de París, 1518).

PETRUS AUREOLI

Scriptum super primum Sententiarum = (1956). *Scriptum super primum Sententiarum*, BUYTAERT, E. M. (ed.). St. Bonaventure (Nova York): Franciscan Institute Publications.

PETRUS HISPANUS

Summule Logicales = (1972). *Tractatus, Called Afterwards Summule Logicales. First Critical Edition from the Manuscripts - Peter of Spain, Petrus Hispanus Portugalsis*, DE RIJK, L.M. (ed.). Assen: Van Gorcum.

PETRUS THOMAE

Tractatus brevis de modis distinctionum = (2011). *Tractatus brevis de modis distinctionum* (Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae, 2). Text llatí amb traduccions catalana i anglesa, LÓPEZ ALCALDE, C. i BATALLA, J. (eds.); ANDERSEN, C. A. (intr.); HUGHES, R. D. (col.). Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum.

PORPHYRIUS

In Cat. = (1887). *In Aristotelis Categorias commentarium*, dins «Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium» (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 4/1), BUSSE, A. (ed.). Toronto: University of Toronto, 55-142.

SIMPLICIUS

Commentaire sur les Catégories d'Aristote = (1971). *Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, dins «Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum», vol. V/1, PATTIN, A. i STUYVEN, W. (eds.). Lovaina-París: Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice Nauwelaerts.

THOMAS AQUINAS

De divinis nominibus = (1950). *In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio*, PERA, C., CARAMELLO, P. i MAZZANTINI, C. (eds.). Torí: Marietti.

De ente et essentia = (1976). *De ente et essentia*, dins «Opera Omnia», vol. XLIII, Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma: Editori di san Tommaso.

De fallaciis = (1976). *De fallaciis [authenticitate dubium]*, dins «Opera Omnia», vol. XLIII, Ed. Leonina. Roma: Ex Typographia Polyglotta.

De principiis naturae = (1976). *De principiis naturae ad fratrem Silvestrum*, dins «Opera Omnia», vol. XLIII, Ed. Leonina. Roma: Ex Typographia Polyglotta.

De Potentia = (1965). *Quaestiones disputatae de Potentia Dei*, dins «Quaestiones disputatae», vol. II, Cura et studio P. M. Pession. Torí-Roma: Marietti.

- De Trinitate* = (1955). *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, DECKER, B. (ed.). Leiden: Brill.
- De Veritate* = (1970/1972/1976). *Quaestiones disputatae de Veritate*, dins «Opera Omnia», vol. XXII/1-3, Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma: Editori di san Tommaso.
- InMet.* = (1964). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Cura et Studio M.-R. Cathala et R. M. Spiazzi. Torí-Roma: Marietti.
- InPostAnal.* = (1964). *In Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, Cura et Studio R. M. Spiazzi. Torí-Roma: Marietti.
- InSent.* I = (1929). *Scriptum super librum Sententiarum*, vol. I, MANDONNET, P. i MOOS, M. F. (eds.). París: Lethielleux.
- Quodl.* = (1996). *Quodlibet*, dins «Opera Omnia», vol. XXV/1-2. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma-París: Editori di san Tommaso-J. Vrin.
- SumCGen.* = (1934). *Summa contra Gentiles*, vols. I-III, PERA, C., MARC, P. i CARMELLO, P. (eds.). Torí: Marietti.
- SumThe.* I = (1952). *Summa theologiae. Pars Prima et Prima Secundae*. Cura et studio P. Caramelo, cum textu ex recensione Leonina. Torí-Roma: Marietti.

2. Referències bibliogràfiques

- ADAMS, Mary McCord (1982). *Universals in the Early Fourteenth Century*, dins «The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600», KREZMANN, N., KENNY, A. i PINBORG, J. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 411-439.
- AERTSEN, Jan A. (1991). *The Medieval Doctrine of the Transcendentals: The Current State of Research*, dins «Bulletin de philosophie médiévale» 33, 130-147.
[DOI <https://doi.org/10.1484/J.BPM.3.432>]
- (1996). *Transcendental Thought in Henry of Ghent*, dins «Henry of Ghent: Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)» (Ancient and Medieval Philosophy, 1/15), VANHAMEL, W. (ed.). Lovaina: Leuven University Press, 1-18.
- (1998). *Being and the One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus*, dins «Franciscan Studies» 56, 47-64. [DOI <https://doi.org/10.1353/frc.1998.0012>]
- (1999). *The Medieval Doctrine of the Transcendentals. New Literature*, dins «Bulletin de Philosophie Médiévale» 41, 107-121. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.BPM.3.565>]
- (2002). *Res as Transcendental. Its Introduction and Significance*, dins «Le problème des transcendentaux du XIVE au XVII siècle», VESCOVINI, G. F. (ed.). París: J. Vrin, 139-156.
- (2003). *La filosofía medieval y los transcendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista), AGUERRI, M. i ZORROZA, M^a I. (trad.). Pamplona: EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra).
[Traducció de (1996). *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 52). Leiden-Nova York-Colònia: Brill, 432-434]
- (2007). *Metaphysics as a Transcendental Science*, dins «Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Bari, 9-12 giugno 2004» (Quaestio, 5), ESPOSITO, C. i PORRO, P. (eds). Turnhout: Brepols, 377-390.

- (2010). *Scotus's Conception of Transcendentality: Tradition and Innovation*, dins «Johannes Duns Scotus, 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes. Investigations into his Philosophy» (Archa Verbi. Subsidia, 5), MÖHLE, H., HONNEFELDER, L., SPEER, A., KOBUSCH, TH. i BULLIDO DEL BARRIO, S. (eds.). Munic-St. Bonaventure (Nova York), 107-123.
- (2012). *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Cancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 107). Leiden: Brill.
- AERTSEN, Jan A., ENDRESS, Gerhard i BRAUN, Klaus (eds.) (1999). *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198): Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*. Leiden: Brill.
- AMERINI, Fabrizio (2002). *Il problema dell'identità tra una cosa e la sua essenza. Note sull'esegesi medievale di Metafisica Zeta 6*, dins «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 13, 435-505.
- ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (ed.) (2009). *A Companion to Aristotle*. Chichester: Wiley-Blackwell. [DOI <https://doi.org/10.1002/9781444305661>]
- ANSTEY, Henry (ed.) (1898). *Epistolae Academicae Oxon.: a Collection of Letters and Other Miscellaneous Documents Illustrative of Academical Life and Studies at Oxford in the Fifteenth Century*, vols. I-II. Oxford: Oxford Historical Society.
- ALLINEY, Guido (2001). *The Concept of Time in the First Scotistic School*, dins «The Medieval Concept of Time. Studies in the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy» (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 75). PORRO, P. (ed.). Leiden: Brill, 189-219.
- ASHWORTH, Earline Jennifer (1992). *Analogy and Equivocation in the Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context*, dins «Mediaeval Studies» 54, 94-135. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306394>]
- (1995). *Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background*, dins «Vivarium» 33, 50-49. [DOI <https://doi.org/10.1163/1568534952579768>]
- (1997). *Analogy and Equivocation in Thomas Sutton, O. P.*, dins «Vestigia, imagines, verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts. Acts of the XIth Symposium on Medieval Logic and Semantics, San Marino, 24-28 May 1994», JOLIVET, J. (ed.). Turnhout: Brepols, 289-303.
- (2008). *Les Théories de l'analogie du XII^e au XVI^e siècle*. París: J. Vrin.
- (2013). *Analogy and Metaphor from Thomas Aquinas to Duns Scotus and Walter Burley*, dins «Late Medieval Metaphysics. Ontology, Language and Logic», BOLYARD, C. i KEELE, R. (eds.). Nova York: Fordham University Press, 223-247.
- AUBENQUE, Pierre (2008). *El problema del ser en Aristoteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*. Madrid: Trotta.
[Traducció de (1962). *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (Bibliothèque de philosophie contemporaine). París: Presses Universitaires de France (PUF)]
- (1989). *Sur la naissance de la doctrine pseudoaristotélicienne de l'analogie de l'être*, dins «Les Études philosophiques» 3-4, 291-304.
- AYALA MARTÍNEZ, Jorge Manuel (2001). *Pensadores aragoneses. Historia de las ideas filosóficas en Aragón*. Saragossa-Osca-Terol: Institución 'Fernando el Católico'-Instituto de Estudios Altoaragoneses-Instituto de Estudios Turolenses.

- BAGUNYÀ I CASANOVAS, Jaume (1928). *Fra Antoni Andreu, O.M., Doctor Dulcifuus (s. XIVe)*, dins «*Criterion*» 5/18, 321-346.
- BAJOR, Wanda (2008). *De praedicationibus abstractorum de Ioannes de Stobnica*, dins «*Mediaevalia Philosophica Polonorum*» 37, 7-19.
- BAKKER, Paul J. J. M (2014). *Fifteenth-Century Parisian Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, dins «*A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*», AMERINI, F. i GALLUZZO, G. (eds.). Leiden-Boston: Brill, 575-629.
- BAKKER, Paul J. J. M i DEKKER, Dirk-Jan (2000). *Antoine Andrée ou Jean le Chanoine. À propos de l'authenticité du commentaire de la Physique conservé dans le ms. Cambridge, Gonville & Caius College, 368 (590)*, dins «*Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*» 42, 101-131. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.BPM.3.576>]
- BALIČ, Carolus (1927). *Les commentaries de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique). Lovaina: Bureau de la Revue.
- (1929). *De Collationibus Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis ac Mariani*, dins «*Bogoslovni Vestnik*» 9, 212-219.
- (1945). *De critica textuali Scholasticorum scriptis accommodata*, dins «*Antonianum*» 20, 267-308.
- (1953). *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, dins «*Antonianum*» 28, 261-306.
- (1965). *The Life and the Work of John Duns Scotus i The Nature and Value of a Critical Edition of the Complete Works of John Duns Scotus*, dins «*John Duns Scotus, 1265-1965*» (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 3), RYAN, J. K. i BONANSEA, B. M. (eds.). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1-27 i 368-379.
- BARTH, Timotheus (1938). *Die Stellung der univocatio im Verlauf der Gotteserkenntnis nach der Lehre des Duns Skotus*, dins «*Wissenschaft und Weisheit*» 5, 245-246.
- (1939). *De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum*, dins «*Antonianum*» 14, 181-206, 277-28, 373-392.
- (1942). *Zum Problem der Eindeutigkeit*, dins «*Philosophisches Jahrbuch*» 55, 300-321.
- (1944). *De argumentis et univocationis entis natura apud Ioannem Duns Scotum*, dins «*Collectanea Franciscana*» 14, 5-56.
- (1953). *De univocationis entis scotistica intentione principali necnon valore critico*, dins «*Antonianum*» 28, 72-110.
- (1965). *Being, Univocity and Analogy According to Duns Scotus*, dins «*John Duns Scotus, 1265-1965*» (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 3), RYAN, J. K. i BONANSEA, B. M. (eds.). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 210-262.
- BELMOND, Seraphin (1929). *Duns Scot métaphysicien*, dins «*Revue de Philosophie*» 36, 405-430.
- (1951). *Analogie et Univocité, d'après J. Duns Scot*, dins «*Études Franciscaines*» NS 2, 173-186.
- BÉRUBÉ, Camille (1964). *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal; Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- (1968). *Jean Duns Scot: Critique de l'avicennisme augustinisant*, dins «*De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*», vol. I (Studia scholastico-scotistica, 4). Roma: Cura Commissionis Scotisticae, 207-243.
- (1979). *Antoine André, témoin et interprète de Scot*, dins «*Antonianum*» 54, 386-446.

- (1983). *De l'homme à Dieu: selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*. Roma: Istituto storico dei cappuccini-Edizioni Collegio S. Lorenzo.
- (1984). *La première école scotiste*, dins «Preuve et raisons à l'Université de Paris: logique, ontologie et théologie au XIVe siècle. Actes de la Table Ronde Internationale organisée par le Laboratoire associé au CNRS n. 152 du 5 au 7 novembre 1981» (Études de philosophie médiévale), KALUZA, Z. i VIGNAUX, P. (eds.). Paris: J. Vrin, 9-24.
- (1989). *Univocité de l'étant et histoire de la philosophie selon R. Schönberger, O. Boulnois et V. Richter*, dins «Collectanea Franciscana» 59-1/2, 109-155.
- BETTONI, Efrem (1961). *Duns Scotus. The Basic Principles of His Philosophy*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- BEUCHOT, Mauricio (1994). *Metafísica, lógica y lenguaje en la filosofía medieval* (Universitas, 64). Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- BOADAS LLAVAT, Agustí (2014). *Els franciscans a Catalunya. Història, convents i frades (1214-2014)*. Lleida: Pagès Editors-Provincia Franciscana de Catalunya.
- (2009). *Joan Duns Escot i els escotistes catalans*, dins «Enrahonar», 42, 47-63.
- BÖHM, Thomas, JURGASCH, Thomas i KIRCHNER, Andreas (eds.) (2014). *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*. Berlín-Boston: Walter De Gruyter.
- DE BONI, Luis Alberto (2007). *Duns Scotus and the Univocity of the Concept of Being*, dins «New Essays on Metaphysics as *Scientia Transcendens*: Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006» (Textes et Études du Moyen Âge, 43), HOFMEISTER PICH, R. (ed.). Louvain-la-Neuve: F.I.D.E.M., 91-113.
- BOULNOIS, Oliver (1989). *Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction*, dins «Les études philosophiques» 3-4, 347-369.
- (1992). *Métaphysique: le tournant?*, dins «Les études philosophiques» 4, 553-562.
- (1995). *Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot*, dins «Revue thomiste» 95, 85-108.
- (1996). *Duns Scot. Théoricien de l'analogie de l'être*, dins «John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics», HONNEFELDER, L., WOOD, R. i DREYER, M. (eds.). Lovaina: Brill, 293-315.
- (1999). *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Escot*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- (2011). *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant. Ordinatio I – Distinction 3 – Ire partie, Ordinatio I – Distinction 8 – Ire partie, Collatio 24* (Epiméthée, Essais philosophiques). Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- BRENTANO, Franz (2007). *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*. Encuentro: Madrid.
[Traducció de (1862). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Friburg de Brisgòvia: Herder.]
- BRLEK, Michael (1954). *Legislatio Ordinis Fratrum Minorum de Doctore Immaculatae Conceptionis B. M. Virginis*, dins «Antonianum» 29, 497-522.
- BROWN, Stephen F. (1965). *Avicenna and the Unity of the Concept of Being: the Interpretations of Henry of Ghent, Duns Scot, Gerard of Bologna and Peter Aureoli*, dins «Franciscan Studies» 25, 117-150.
- (1966). *Richard of Conington and the Analogy of the Concept of Being*, dins «Franziskanische Studien» 48, 297-307.
- (1968). *Scotus' Univocity in the Early Fourteenth Century*, dins «De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966

- celebrati», vol. IV: *Scotismus decursu saeculorum* (Studia scholastico-scotistica, 4). Roma: Cura Commissionis Scotisticae.
- (1971). *Robert Cowton, O.F.M. and the Analogy of the Concept of Being*, dins «Franciscan Studies» 31, 5-40.
- (1984). *Gerard of Bologna. Quodlibet I, quaestio 1: On the Analogy of Being*, dins «Carmelus» 31, 143-170.
- (1991). *Nicholas Lyra's Critique of Scotus' Univocity*, dins «Historia Philosophie Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», MOJSISCH, B. i PLUTA, O. (ed.). Amsterdam-Philadelphia: B. R. Grüner, 115-127.
- (1992). *Guido Terrena and the Unity of the Concept of Being*, dins «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 3, 599-531.
- (1996). *L'unité du concept d'être au début du quatorzième siècle*, dins «John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics», HONNEFELDER, L., WOOD, R. i DREYER, M. (eds.). Lovaina: Brill, 327-344.
- BROWN, Stephen F. i DUMONT, Stephen D. (1989). *The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century III: An Early Scotist*, dins «Mediaeval Studies» 51, 1-129.
[DOI <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306848>]
- BROWN, Stephen F. i FLORES, Juan Carlos (2007). *Antonius Andreas*, dins «Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology» (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, 76), Lanham-Toronto-Plymouth: The Scarecrow Press, 20.
- BUDINSZKY, Alexander (1876). *Anton Andreas*, dins «Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte dieser hohen Schule». Berlín: Verlag von Wilhelm Hertz, 207-208.
- BURNETT, Charles (2005). *Arabic into Latin: The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, dins «The Cambridge Companion to Arabic Philosophy», ADAMSON, P. i TAYLOR, C. R. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 370-404.
- CABRÉ DURAN, Maria (2014). *Antonius Andreae O.F.M.: Introduction and Transcription of One of his Quaestiones*. Final Essay for European Diploma for Medieval Studies (F.I.D.E.M). Roma.
- CAPPELLETTI, Leonardo (2005). *Duns Scoto e l'analogia entis*, dins «Annali del Dipartimento di Filosofia 2003-2004 (Firenze)» 9/10, 19-32
- CARLINI, Armand (ed.) (1911). *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum anno 1316 Assisii conditae*, dins «Archivum franciscanum historicum» 4, 269-302, 508-536.
- CARRERAS Y ARTAU, Joaquim (1965). *Notas sobre el Escotismo Medieval en la Provincia franciscana de Aragón*, dins «Antonianum» 40, 467-479.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomàs i Joaquim (1943). *Antonio Andrés*, dins «Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV», vol. II. Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 459-472.
- DE CASTRO Y CASTRO, Manuel (1984). *Bibliografía de franciscanos escotistas españoles*, dins «Homo et mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salamanticae, 21-26 septembris 1981» (Studia Scholastico-Scotistica, 8), BÉRUBÉ, C. (ed.). Roma: Societas Internationalis Scotistica.
- CAVANA, M^a Luisa P. (1995). *Christian Wolff (1679-1754)* (Colección Filósofos y textos). Madrid: Ediciones de Orto.
- CHEVALIER, Ulysse (ed.) (1905). *Andrea (Antoine)*, dins «Répertoire des sources historiques du Moyen Âge. Bio-Bibliographie», vol. I (A-I). (Nouvelle édition refondue, corrigée et considérablement augmentée). París: Alphonse Picard et fils, col. 229.

- CHIAPPINI, Aniceto (1961). *Fra Petro dell'Aquila 'Scotello' O. Min., celebre scolastico del Trecento*, dins «Miscellanea Francescana» 61, 283-310.
- COLL, Jaume (1738). *Chronica seráfica de la santa provincia de Catalunya de la regular observancia de nuestro padre Francisco*. Barcelona: Imprenta de los herederos de Juan Pablo y María Martí.
- CUNET, Jean Michel (1994). *L'univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Jean Duns Scot*, dins «Actualité de la pensée médiévale. Recueil d'articles» (Philosophes médiévaux, 31), FOLLON, J. i MCEVOY, J. (eds.). Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 287-328.
- DE COURCERAULT, Raymond (1910). *L'ontologie de Duns Scot et le principe du pantéisme*, dins «Études Franciscaines» 24, n. 154.
- COURTENAY, William J. (1991). *Schools and Scholars in Fourteenth Century England*. Princeton: Princeton University Press.
- (2011). *Early Scotists at Paris: A Reconsideration*, dins «Franciscan Studies» 69, 175-229.
- (2012). *Scotus at Paris: Some Reconsiderations*, dins «The Opera theologica of John Duns Scotus: Proceedings of the Quadruple Congress on John Duns Scotus» (Archa Verbi. Subsidia, 4), CROSS, R. (ed.). Munic: Aschendorff Verlag, 1-19.
- COURTINE, Jean-François (2005). *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. París: J. Vrin.
- (1999). *Aux origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être*, dins «Métaphysiques médiévales: Études en l'honneur d'André de Muralt» (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 20), CHIESA, C. i L. FREULER, L. (eds.). Gènova-Lausana-Neuchâtel, 29-46.
- (1990). *Suarez et le système de la métaphysique* (Epiméthée, Essais philosophiques). París: Presses Universitaires de France (PUF).
- COXE, Henicus O. (1892). *Catalogus codicum MSS. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*, dins «Catalogus codicum MSS. Collegii Orielensis», vol. I. Oxford: Oxford University Press.
- [Consultable en línia: <http://hdl.handle.net/2027/coo.31924071179695> (14 de març de 2017)]
- CRANZ, F. Edward (1978). *The Publishing History of the Aristotle Commentaries of Thomas Aquinas*, dins «Traditio» 34, 157-192.
- CROSS, Richard (1998) *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford: Clarendon Press.
- (1999). *Duns Scotus*. Oxford-Nova York: Oxford University Press.
- (2007). *Univocity and Mystery*, dins «New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens: Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006» (Textes et Études du Moyen Âge, 43), HOFMEISTER PICH, R. (ed.). Louvain-la-Neuve: F.I.D.E.M., 115-144.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (1978). *Los límites del aristotelismo de Ibn Rušd*, dins «Multiple Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris, 20-23 septembre 1976». París: Les Belles Lettres, 129-155.
- (2002). *El concepto de Metafísica de Avicena*, dins «Avicenna and his heritage. Acts of the Internationale Colloquium (Leuven, 1999)», JANSSENS, J. i DESMET, D. (eds.). Lovaina: Leuven University Press.
- DELEUZE, Giles (1969). *Logique du sens* (Collection Critique). París: Les Éditions de Minuit.
- (1996). *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France (PUF).

- DEMANGE, Dominique (2008). *Pourquoi Duns Scot a critiqué Avicenne*, dins «Giovanni Duns Scoto: Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte in onore di P. César Saco Alarcón», CARBAJO NUÑEZ, M. (ed.). Roma: Edizioni Antonianum, 195-208.
- DETTLOFF, Werner (1963). *Antonius Andreas* (§15), dins «Die Entwicklung der Akzeptations und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther: mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen» (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 40.2). Munic: Aschendorff Verlag, 164-168.
- DEZZA, Ernesto (2008). *L'univocità dell'essere nel De Primo Rerum Principio*, dins «Miscellanea francescana» 108, 111-138.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo (1980). *Andrés, Antonio*, dins «Hombres y documentos de la filosofía española», vol. I (A-B). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 284-287.
- DOIG, James C. (1972). *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- DONATI, Silvia (2003). *La discussione sull'unità del concetto di ente nella tradizione di commento della Fisica: Commenti parigini degli anni 1270-1315 ca.*, dins «Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag» (Miscellanea mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, 30), PICKAVÉ, M. (ed.). Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 60-139.
- (2014). *English Commentaries Before Scotus. A Case Study: The Discussion on the Unity of Being*, dins «A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics», AMERINI, F. i GALLUZZO, G. (eds.). Leiden-Boston: Brill, 137-208.
- DOUCET, Victorin (1936). *L'œuvre scolastique de Richard de Conington OFM*, dins «Archivum Franciscanum Historicum» 29, 397-442.
- DUBA, William O. (2014). *Three Franciscan Metaphysicians After Scotus: Antonius Andreae, Francis of Marchia, and Nicholas Bonet*, dins «A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics», AMERINI, F. i GALLUZZO, G. (eds.). Leiden-Boston: Brill, 413-493.
- DUHEM, Pierre (1913). *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. París: Librairie scientifique A. Hermann et fils.
- DUMONT, Stephen D. (1987). *The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, dins «Mediaeval Studies» 49, 1-75.
[DOI <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306880>]
- (1988). *The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: II. The De ente of Peter Thomae*, dins «Mediaeval Studies» 50, 186-256.
[DOI <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306354>]
- (1992). *Transcendental Being. Scotus and Scotists*, dins «Topoi» 11, 135-148.
[DOI <https://doi.org/10.1007/BF00774419>]
- (1995). *The Question on Individuation in Scotus's Quaestiones super Metaphysicam*, dins «Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Romae, 9-11 marzo 1993», vol. I, SILEO, L. (ed.). Roma: PAA-Edizioni Antonianum, 193-227.
- (1998a). *Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics*, dins «Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongress für Mittelalterliche Philosophie» (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, 26), AERTSEN, J. A. i SPEER, A. (eds.). Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 193-212.

- (1998b). *Henry of Ghent and Duns Scotus*, dins «The Routledge History of Medieval Philosophy III: Medieval Philosophy», MARENBOON, J. (ed.). Londres: Routledge, 291-328.
- (1999). *La doctrine scotiste de l'univocité et la tradition médiévale de la métaphysique*, dins «Philosophie. Revue trimestrielle» 61, 27-49.
- EHRLE, Franz (1919). *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Philologische und Historische Klasse, Jahrgang 9. Abhandlung). Munic: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 38-60.
- EMDEN, Alfred Brotherston (1957-1959). *A Biographical Register of the University of Oxford, A.D. 1500*, vols. I-III. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- (1967). *A Survey of Dominicans in England: Based on the Ordination Lists in Episcopal Registers (1268 to 1538)*. Roma: Santa Sabina.
- ERMATINGER, Charles Joseph (1979). *John of Tytynsale (ca. 1289) as the Pseudo-Scotus of the Questions on Metaphysics X and XII*, dins «Manuscripta» 23, 7-8.
- FABRO, Cornelio (1959). *Dall'essere di Aristotele allo esse di S. Tommaso*, dins «Mélanges offerts à Étienne Gilson». Toronto-París: J. Vrin, 227-247.
- (2005). *La nozione di metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Opere complete*, vol. III. Roma: Editrice del Verbo Incarnato.
- FEMENÍAS, María Luisa (1990). *Aristóteles y el problema de los próx hén*, dins «Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea» 41, 281-296.
- FERNÁNDEZ POLANCO, Valentín-Jesús (2015). *La noción de 'estructura de pensamiento' en la obra de André de Muralt*. Tesi doctoral dirigida per LEÓN FLORIDO, F. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- FITZPATRICK, Noel A. (1971). *Walter Chatton on the Univocity of Being: A Reaction to Peter Aureoli and William Ockham*, dins «Franciscan Studies» 31, 88-177.
- FLASCH, Kurt (1973). *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*. Leiden: Brill.
- (1989). *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*. Mainz: Deiterich Verlag.
- (2006). *El pensament filosòfic a l'edat mitjana. D'Agustí a Maquiavel*, BATALLA, J. (trad.). Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum
[Traducció de (2000). *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.]
- FORLIVESI, Marco (2009). «*Quae in hac quaestione tradit Doctor videntur humanum ingenium superare*». *Scotus, Andrés, Bonet, Zerbi, and Trombetta Confronting the Nature of Metaphysics*, dins «Quaestio» 8, 219-277.
- GALLUZZO, Gabriele (2014). *Aquinas's Commentary on the Metaphysics*, dins «A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics», AMERINI, F. i GALLUZZO, G. (eds.). Leiden-Boston: Brill, 209-254.
- GARCÍA-NAVARRO, Sebastián (1973). *Antonio de Andrés (siglo XIV). Estudio bibliográfico-crítico de sus obras*, vols. I-IV. Tesi doctoral dirigida per CANALS VIDAL, F. Barcelona: Universidad de Barcelona-Facultad de Filosofía y Letras.
- (1996). *Antonio Andrés (S. XIV). Estudio bibliográfico-crítico*, dins «Revista Española de Filosofía Medieval» 3, 85-100.
- GARCÍA ROYO, Luis (1942). *El doctor dulcifluo*, dins «El Español», 21 de novembre de 1942, 10.
- GENSLER, Marek (1992a). *Antonius Andreae – The faithful pupil? Antonius Andreae's Doctrine of Individuation*, dins «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 31, 23-38.

- (1992b). *Catalogue of Works by or Ascribed to Antonius Andreae*, dins «*Mediaevalia Philosophica Polonorum*» 31, 147-155.
- (1995). *A Peep or a Gaze? References to Antonius Andreae in Quaestiones super physicam by Theodoricus of Magdeburg*, dins «*Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Acti del Congresso Scotistico Internazionale, Romae, 9-11 marzo 1993*», vol. II, SILEO, L. (ed.). Roma: PAA-Edizioni Antonianum, 1065-1072.
- (1996a). *The Concept of the Individual in the Sentences Commentary of Antonius Andreae*, dins «*Individuum und Individualität im Mittelalter*» (*Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*, 24), AERTSEN, J. A. i SPPER, A. (eds.). Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 305-312.
- (1996b). *Two Quaestiones Concerning the Subject Matter of the Physics. An Early Scotist Interpretation of Aristotle*, dins «*Aristotle in Britain during the Middle Ages: Proceedings in the International Conference at Cambridge, 8-11 April 1994*» (*Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. Rencontres de philosophie médiévale*, 5), MARENBO, J. (ed.). Turnhout: Brepols, 195-209.
- (1996c). *Antonius Andreae. Scotism's Best Supporting Auctor*, dins «*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*» 8. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, vol. I, *The Making of a Doctor dulcifluus. Antonius Andreae's Contribution to the Formation of Scotism*, 57-67; vol. II, *Antonius Andreae's De tribus principiis naturae. The Spanish Handbook of Scotism*, 68-79.
- (1997a). *Antonius Andreae. Scotism's Best Supporting Auctor* (i II), 3. *Antonius Andreae's Opus Magnum: The Metaphysics Commentary*; 4. *The Philosophical Issues in Antonius Andreae's Scriptum in Artem Veterem and Abbreviatio Operis Oxoniensis Scoti*, dins «*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*» 9. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 39-50 i 51-61.
- (1997b). *The Question on the Subject Matter of Physics from the Quaestiones in VIII libros Physicorum Ascribed to Antonius Andreae*, dins «*Studia Mediewistyczne*» 32, 23-46.
- (1998a). *The Concept of Science and its Division in Antonius Andreae's Metaphysics Commentary*, dins «*Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*» (*Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*, 26), AERTSEN, J. A. i SPPER, A. (eds.). Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 767-773.
- (1998b). *The Concept of Humans Free Will in Antonius Andreae's Sentences' Commentary*, dins «*Studia Mediewistyczne*» 33, 74-79.
- (1998b). *The Concept of Vacuum in a Scotist Physics Commentary Attributed to Antonius Andreae*, dins «*Raum und Raumvorstellung im Mittelalter*» (*Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*, 25), AERTSEN, J. A. i SPEER, A. (eds.). Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 168-178.
- (1999) en col·laboració amb GOGACZ, A., KEPA, R. i PODROŃSKI, R., *The Doctrine of Place in a Commentary on the Physics Attributed to Antonius Andreae*, dins «*Early Science and Medicine*» 4, 329-358. [DOI <https://doi.org/10.1163/157338299X00085>]
- (2000). *The Concept of Time in a Commentary on the Physics Attributed to Antonius Andreae*, dins «*Tempus, aevum, aeternitas: La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale. Acti del Colloquio Internazionale, Trieste, 4-6 marzo 1999*», ALLINEY G. i COVA, L. (eds.). Florència: L. Olschki, 163-186.
- (2010). *Zagadnienie zmiany w komentarzu Antoniego, syna Andrzeja, do Metafizyki* [El problema del canvi en el comentari a la *Metafísica* d'Antoni Andreu], dins «*Blogoslawiony Jan Duns Szkot 1308-2008. Materialy Miedzynarodowego Sympozyum Jubileuszowego z okazji 700-lecia śmierci bł. Jana Dunsza Szkota, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

- 8-10 kwietnia 2008», ZIELISNKI, E. I. i MAJERAN, R. (ed). Lublín: Wydawnictwo KUL (Katolicki Uniwersytat Lubelski), 657-670.
- (2016). *Secutus sunt doctrinam Scoti. Antonius Andreae's Interpretation of Duns Scotus*, dins «Schüler und Meister» (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, 39), SPEER, A. i JESCHKE, T. (eds.). Berlín-Boston: Walter De Gruyter, 371-387.
- GILSON, Étienne (1927). *Avicenne et le point de départ de Duns Scotus*, dins «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 2, 87-149.
- (1948). *L'Objet de la Métaphysique selon Duns Scot*, dins «Mediaeval Studies» 10, 21-92. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306571>]
- (1952). *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Études de philosophie médiévale, 42). París: J. Vrin.
- (1968). *Sur la composition fondamentale de l'être fini*, dins «De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati», vol. II: *Problemata philosophica* (Studia scholastico-scotistica, 4). Roma: Cura Commissionis Scotisticae, 183-198.
- GIRARD, Charles (2016). *Les catégories d'action et de passion dans le Livre des Six principes et quelques-uns de ses commentaires*, dins «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 27, 239-271.
- GLORIEUX, Palémon (1968). *L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XII^e siècle*, dins «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 35, 65-186.
- GORIS, Wouter (2008). *After Scotus. Dispersions of Metaphysics, of the Scope of Intelligibility, and of the Transcendental in the Early 14th Century*, dins «Quaestio» 8, 139-157. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.Quaestio.1.100381>]
- (2011). *The Foundation of the Principle of Non-Contradiction. Some Remarks on the Medieval Transformation of Metaphysics*, dins «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 22, 527-557.
- (2015). *Transzendente Einheit und Formalität der Negation bei Antonius Andrea*, dins «Transzendente Einheit» (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 119). Leiden-Boston: Brill, 35-67
- GRACIA, Jorge E. (1992). *The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction*, dins «Topoi» 11/2, 113-120. [DOI <https://doi.org/10.1007/BF00774417>]
- (1998). *Scotus's Conception of Metaphysics: The Study of the Transcendentals*, dins «Franciscan Studies» 56, 153-168. [DOI <https://doi.org/10.1353/frc.1998.0010>]
- GRAJEWSKI, Maurice John (1944). *The Formal Distinction of Duns Scotus: A Study in Metaphysics*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- GUARNASCHELLI, Teresa Maria i VALENZIANI, Enrichetta (1943-1981). *Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia*, vols. I-VI. Centro nazionale d'informazioni bibliografiche (ed.). Roma: Libreria dello Stato.
- GUERIZOLI, Rodrigo (2010). *Univocidade e predicacão no século XIV: João Duns Scotus e Pedro Thomae*, dins «Analytica» 14/2, 165-182.
- GUY, Alain (1985). *Historia de la filosofía española*, SÁNCHEZ, A. (trad.). Barcelona: Anthropos. [Traducció de (1983). *Histoire de la philosophie espagnole*. Tolosa de Llenguadoc: Association des publications de l'Université de Toulouse-le Mirail]
- HADOT, Ilsetraut (ed.) (1987). *Simplicius. Sa vie, sa oeuvre, sa survie* (Peripatoi, 15). Berlín-Nova York: Walter De Gruyter.

- HALL, Alexander W. (2007). *Thomas Aquinas and John Duns Scotus. Natural Theology in the High Middle Ages*. Londres-Nova York: Continuum Studies in Philosophy.
- HAMESSE, Jaqueline (1982). *Res chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité*, dins «Res. III^e Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo», FATTORI, M. i BIANCHI, M. (eds.). Roma: Edizioni dell'Ateneo, 91-104.
- HARRIS, Charles Reginald Schiller (1927). *Duns Scotus*, vols. I-II. Oxford: Clarendon Press.
- HEIDEGGER, Martin (1990). *Identidad y diferencia / Identität und Differenz*. Edició bilingüe. LEYTE, A. (ed.), CORTÉS, H. i LEYTE, A. (trad.). Barcelona: Antrophos.
- HENNINGER, Mark Gerald (2006). *Henry of Harclay on the Univocal Concept of Being*, dins «Mediaeval Studies» 68, 205-238. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.309481>]
- HEUSCH, Charles (1991). *Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XXIe-XVe siècles)*, dins «Atalaya» 2, 157-175.
- HIRSCHBERGER, Johannes (1954). *Historia de la filosofía, I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, MARTÍNEZ GÓMEZ, L. (trad.). Barcelona: Herder.
[Traducció de (1979). *Geschichte der Philosophie*, vol. I: *Altertum und Mittelalter*, Friburg de Brisgòvia-Basilea-Viena: Herder]
- HOCHSCHILD, Joshua P. (2007). *Cajetan on Scotus on Univocity*, dins «Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics» 7, 32-42
- HOENEN, Maarten J.F.M. (1998). *Scotus and Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period*, dins «John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy» (Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, 72), BOS, E. (ed.). Amsterdam: Rodopi, 197-210.
- HOERES, Walter (1965a). *Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus*, dins «Franziskanische Studien» 47, 121-185.
- (1965b). *Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on univocatio entis*, dins «John Duns Scotus, 1265-1965» (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 3), RYAN, J. K. i BONANSEA, B. M. (eds.). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 263-290.
- HOFFMANN, Tobias (2011). *Henry of Ghent's Influence on John Duns Scotus's Metaphysics*, dins «A Companion to Henry of Ghent», WILSON, G. A. (ed.). Leiden: Brill, 339-367.
- (2013). *The Quaestiones De Anima and the Genesis of Duns Scotus' Doctrine of Univocity of Being*, dins «Medieval perspectives on Aristotle's *De anima*» (Philosophes Médiévaux, 58), FRIEDMAN, R. L. i COUNET, J.-M. (eds.). Lovaina: Peeters Publishers, 101-120.
- HONNEFELDER, Ludger (1979). *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Munic: Aschendorff Verlag.
- (1987). *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, dins «Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen», BECKMANN, J. P., HONNEFELDER, L., SCHRIMPF, G. i WIELAND, G. (eds.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 165-186.
- (1990). *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)* (Paradigmata, 9). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (2003). *Metaphysics as a Discipline: From the Transcendental Philosophy of the Ancients to Kant's Notion of Transcendental Philosophy*, dins «The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory (1400-1700)» (New synthese historical library, 53),

- FRIEDMAN, R. L. i NIELSEN, O. L. (eds.). Dordrecht-Boston-Londres: Kluwer Academic Publishers, 53-74.
- (2007). *Metaphysik als scientia transcendens: Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik*, dins «New Essays on Metaphysics as *Scientia Transcendens*: Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006» (Textes et Études du Moyen Âge, 43), HOFMEISTER PICH, R. (ed.). Louvain-la-Neuve: F.I.D.E.M., 1-19.
- IRWIN, Terence Henry (1981). *Homonymy in Aristotle*, dins «The Review of Metaphysics» 34, 523-544.
- JACOB, Ernest Fraser (1938-1947). *The Register of Henry Chichele, Archbishop of Canterbury, 1414-1443*, vols. I-IV. Oxford: Clarendon Press.
- KASPER, Walter (ed.). (1957). *Antonius Andrea*, dins «Lexikon für Theologie und Kirche (LTK)», vol. I. Friburg de Brisgòvia, 671-672.
- KING, Peter (2003). *Scotus on Metaphysics*, dins «The Cambridge Companion to Duns Scotus». Cambridge: Cambridge University Press, 15-68.
- KLIMA, Gyula (2002). *Aquinas' Theory of the Copula and the Analogy of Being*, dins «Logical Analysis and History of Philosophy» 5, 159-176.
- (2011). *Thomas Sutton and Henry of Ghent on the Analogy of Being*, dins «Categories and What is Beyond: Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics», vol. II, KLIMA, G. i HALL, A. W. (eds.). Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 49-64.
- KNUUTTILA, Simo (2010). *Praedictio identica in Scotus's Theological Metaphysica*, dins «John Duns Scotus, Philosopher» (Archa Verbi. Subsidia, 3), INGHAM, M. B i BYCHKOV, O. (eds.). Munic: Aschendorff Verlag, 265-276.
- KOK, Femke J. (2010). *What can we know about God? John Buridan and Marsilius of Inghen on the Intellect Natural Capacity for Knowing God's Essence*, dins «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 77/1, 137-171.
- KRAUS, Johannes (1927). *Die Lehre des Johannes Duns Scotus von der Natura Communis. Beiträge zu Universalienproblem in der Scholastik*. Friburg (Suisse): Studia Friburgensia.
- LANG, Jakob Paul (1980). *Antonius Andreas, Franziskanertheologe (um † 1320)*, dins «Lexikon des Mittelalters», vol. I. Munic-Zuric: Artemis Verlag, 731.
- LANGSTON, Douglas Charles (1979). *Scotus and Ockham on the Univocal Concept of Being*, dins «Franciscan Studies» 17, 105-129.
- LEADER, Damian Riehl (1984). *Philosophy at Oxford and Cambridge in the Fifteenth Century*, dins «History of University» 4, 25-46.
- LEITE JÚNIOR, Pedro Gilberto (2007). *Univocity of Being in William of Ockham's Thought: A First Approach*, dins «New Essays on Metaphysics as *Scientia Transcendens*: Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006» (Textes et Études du Moyen Âge, 43), HOFMEISTER PICH, R. (ed.). Louvain-la-Neuve: F.I.D.E.M., 303-320.
- DE LIBERA, Alain (1989). *Les sources gréco-arabes de la théorie de l'analogie de l'être*, dins «Les Études philosophiques» 3-4, 319-349.
- (1993). *La philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- DI LISO, Saverio (2005). *Alcune trattazioni tardo-medievali sull'univocità e l'analogia dell'ente*, dins «Rivista di storia della filosofia» 60, 193-224.

- LOHR, Charles H. (1967). *Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors: A-F*, dins «Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion» 23, 313-414.
[DOI <https://doi.org/10.1017/S0362152900008795>]
- (1971). *Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors: Johannes de Kanthi-Myngodus*, dins «Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion» 27, 251-351.
- (1972). *Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors: Narcissus-Richardus*, dins «Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion» 28, 281-396.
- (2013). *Latin Aristotle Commentaries*, vol. I: *Medieval Authors A-L*. Florència: Sismel-Edizioni del Galluzzo.
- LONFAT, Joël (2004). *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à Saint Thomas d'Aquin*, dins «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 71/1, 35-107.
[DOI <https://doi.org/10.3917/ahdlm.071.0035>]
- LONGPRÉ, Ephrem (1924). *La philosophie du B. Duns Scot: extrait des Études franciscaines*. París: Société et Librairie S. François d'Assise.
- (1948). *André (Antoine)*, dins «Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie», vol. I (A-Béthel), JACQUEMET, G. (ed.). París: Letouzey et Ané, col. 529-530
- LÓPEZ DE ARBIZU, Juan (1722). *Aprobación*, dins «Explicación de la doctrina christiana, ilustrada con Sermones, y varias Placticas, de las que también se forma una Quaresma continua y Adviento, y concluye con una Selva de varias Ideas Panegiricas, y Morales», ITURRI DE RONCAL, B. (ed.). Saragossa: Herederos de Diego Larvmbe.
- LOTTIN, Odon (1954). *Robert de Cowton et Jean Duns Scot*, dins «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 21, 281-294.
- LUSSER, Dominik (2006). *Individua substantia. Interpretation und Umdeutung des Aristotelischen usia-Begriffs bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus (Ad Fontes)*. Frankfurt am Main-Berlín- Berna- Brussel-les- Nova Yok- Oxford- Viena: Peter Lang Publishing.
- MAHONEY, Edward P. (1988). *Aristotle as <The Worst Natural Philosopher> (pessimus naturalis) and <The Worst Metaphysician> (pessimus metaphysicus): His Reputation among Some Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreae, and Johannes Canonicus) and Later Reactions*, dins «Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)» (Bochumer Studien zur Philosophie, 10), PLUTA, O. (ed.). Amsterdam: B. R. Grüner, 261-273.
[DOI <https://doi.org/10.1075/bsp.10.21mah>]
- MAIER, Anneliese (1952). *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, vol. III: *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Die Struktur der materiellen Substanz. Das Problem der Gravitation. Die Mathematik der Formlatituden* (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 41). Roma: Edizioni di storia e letteratura, 109.
- MAIERÛ, Alfonso (1972). *Terminologia logica della tarda scolastica* (Lessico intellettuale europeo, 8). Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- (1988). *Logic and Trinitarian Theology: De Modo Praedicandi ac Sylogizandi in Divinis*, dins «Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in memory of Jan Pinborg», KRETZMANN, N. (ed.). Dordrecht-Boston-Londres: Kluwer Academic Publishers, 247-295.
- MARIANUS DE FLORENTIA (1909). *Compendium chronicarum Fratrum minorum*, dins «Archivum franciscanum historicum» 2, 92-107, 305-318, 457-472, 626-641.
- MARMO, Constantino (1994). *Semiotica e linguaggio nella Scolastica. Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei Modisti*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 271-328.

- MARRONE, Francesco (2013). *L'univocité de l'étant et l'origine de la distinction entre realitas subiectiva et realitas obiectiva*, dins «La réception de Duns Scot / Die Rezeption des Duns Scotus / Scotism through the Centuries: Proceedings of the Quadruple Congress on John Duns Scotus» (Archa Verbi. Subsidia, 6), DREYER, M., MEHL, E. i VOLLET, M. (eds.). Munic: Aschendorff Verlag, 103-118.
- MARRONE, Steven P. (1983). *The Notion of Univocity in Duns Scotus's Early Works*, dins «Franciscan Studies» 43, 347-395. [DOI <https://doi.org/10.1353/frc.1983.0003>]
- (1988). *Henry of Ghent and Duns Scotus on the Knowledge of Being*, dins «Speculum» 63/1, 22-57. [DOI <https://doi.org/10.2307/2854321>]
- (1996). *Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality*, dins «John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics», HONNEFELDER, L., WOOD, R. i DREYER, M. (eds.). Lovaina: Brill, 175-189.
- (2001). *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, vol. II. Leiden-Boston-Colònia: Brill.
- MARTÍ DE BARCELONA = BAGUNYÀ I CASANOVAS, Jaume
- MCDONALD, Scott (1992). *Goodness as Transcendental: The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Ideal*, dins «Topoi» 11, 173-186. [DOI <https://doi.org/10.1007/BF00774422>]
- MCINERNEY, Ralph M. (1961). *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1968). *Scotus and Univocity*, dins «De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati», vol. II: *Problemata philosophica* (Studia scholastico-scotistica, 4). Roma: Cura Commissionis Scotisticae, 115-122.
- (1996). *Aquinas and Analogy*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- MENSA I VALLS, Jaume (2005). *El pensament català dels segles XIII-XV: aportacions més significatives*, dins «Comprendre. Revista Catalana de Filosofia» 7/1, 15-41.
- (2012). *Introducció a la filosofia medieval*. Bellaterra (Barcelona): Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions.
- (2015a). *Antoni Andreu, deixeble català de Duns Escot*, dins «Revista de Catalunya» 291, 26-36.
- (2015b). *Antonius Andreae y la cultura clásica*, dins «Revista Española de Filosofía Medieval» 22, 23-32.
- (2017). *Antoni Andreu, mestre escotista. Balanç d'un segle d'estudis* (Corpus Scriptorum Cataloniae. Subsidia, 3). Barcelona: Institut d'Estudis Catalans-Facultat de Teologia de Catalunya.
- MERINO, José Antonio (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico* (Colección Estudios y Ensayos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- MINGES, Parthenius (1907). *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes*, dins «Philosophisches Jahrbuch» 20, 314-320.
- MODRIC, Luka (1983). *Osservazioni su una recente critica all'edizione Vaticana dell' Opera Omnia di Giovanni Duns Scoto*, dins «Antonianum» 58, 336-357.
- (1987). *Rapporto tra la Lectura II e la Metafisica di G. Duns Scoto*, dins «Antonianum» 62, 504-509.
- MÖHLE, Hanns (2007). *Formalitas und modus intrinsecus: Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 70). Munic: Aschendorff Verlag.

- MONTAGNES, Bernard (1963). *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Philosophes médiévaux, 6). Louvain-Paris: Nauwelaerts.
- MOORE, Adrian W. (2015). *Being, Univocity, and Logical Syntax*, dins «Proceedings of the Aristotelian Society» 115, 1-23.
- MORGAN, Paul (1973). *Oxford Libraries Outside the Bodleian. A Guide Oxford Bibliographical Society and the Bodleian Library*. Oxford: Oxford Bibliographical Society and the Bodleian Library.
- MÜHLING, Markus (2003). *Praedicatio identica*, dins «Religion in Geschichte und Gegenwart. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage», vol. IV, BETZ, H. D. (ed.). Tübingen, 1533-1534.
- MUÑOZ RODRÍGUEZ, Vicente (1979). *Antonio Andrés: la edición veneciana de 1509 de su Lógica Vetus*, dins «Cuadernos salmantinos de filosofía» 6, 271-284.
- (1996). *Pensamiento escotista en la España medieval (siglos XII-XV)*, dins «Revista española de filosofía medieval» 3, 77-84.
- DE MURALT, André (1993). *L'enjeu de la philosophiè médiévale: études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden-Nova York-Colònia: Brill.
- NOONE, Timothy B. (1995). *Scotus's Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the Quaestiones in Libros Metaphysicorum, VII, q. 13*, dins «Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Acti del Congresso Scotistico Internazionale, Romae, 9-11 marzo 1993», vol. I, SILEO, L. (ed.). Roma: PAA-Edizioni Antonianum, 391-406.
- (2003). *John Duns Scotus, Questions on the Metaphysics of Aristotle (ca. 1300). A New Direction for Metaphysics*, dins «The Classics of Western Philosophy. A Reader's Guide», GRACIA, J. J. E., REICHBERG, M. i SCHUMACHER, B. N. (eds.). Oxford: Blackwell Publishing, 167-176.
- (2004). *L'univocité dans les Quaestiones super libros de anima*, dins «Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002» (Textes et études du Moyen Âge, 26), BOULNOIS, O., KARGER, E., SOLÈRE, J. L. i SONDAG, G. (eds.). Turnhout: Brepols, 255-271.
- (2006). *A Newly-Discovered Manuscript of a Commentary on the Sentences by Duns Scotus (Figeac, Musée Champollion, numéro inventaire 03-091, non coté)*, dins «Bulletin de philosophie médiévale» 48, 125-162. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.BPM.2.303202>]
- NOVÁK, Lukáš (2006). *The Scotist Theory of Univocity*, dins «Studia Neoaristotelica» 3, 17-27. [DOI <https://doi.org/10.5840/studneoar20063110>]
- D'ORS, Ángel (1995). *'Utrum nomen significet rem vel passionem in anima' (Antonio Andrés y Juan Duns Escoto)*, dins «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 62, 7-35.
- (1996). *'Utrum propositio de futuro sit determinate vera vel falsa' (Antonio Andrés and John Duns Scotus)*, dins «Studies on the History of Logic: Proceedings of the III. Symposium of the History of Logic» (Perspektiven der analytischen Philosophie, 8), ANGELELLI, I. i CEREZO, M. (eds.). Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 97-116.
- OWENS, Joseph (1948). *Up to What Point is God Included in the Metaphysics of Duns Scotus?*, dins «Mediaeval Studies» 10, 163-177. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306575>]
- (1951). *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (1957). *Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, dins «Mediaeval Studies» 19, 1-14. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306612>]
- PASNAU, Robert (2003). *Cognition*, dins «The Cambridge companion to Duns Scotus». Cambridge: Cambridge University Press, 285-311
- (2011). *Metaphysical Themes 1274-1671*. Oxford: Clarendon Press.

- PAULUS, Jean (1938). *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique* (Études de philosophie médiévale, 25). Paris: J. Vrin.
- PEGIS, Anton Charles (1971). *Henry of Ghent and the New Way to God*, dins «Mediaeval Studies» 33, 158-179. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306096>]
- PELSTER, Franz (1930 i 1931). *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus*, dins «Philosophisches Jahrbuch» 43 (1930), 474-487; 44 (1931), 79-92.
- PERERA, Bartolomé (1983). *Introducción del escotismo en España*, dins «Historia de la teología española, I: Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI» (Monografías, 38), ANDRÉS, M. (dir.). Madrid: Fundación Universitaria Española, 478-487.
- PÉREZ-ILZARBE, Paloma (1995). *Antonio Andrés: 'Utrum signum possit poni ex parte praedicati'*, dins «Bulletin de philosophie médiévale» 37, 33-44. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.BPM.3.501>]
- PICHÉ, David (ed.) (1999). *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris: J. Vrin.
- PICKAVÉ, Martin (2007). *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Leiden-Boston: Brill. [DOI <https://doi.org/10.1163/ej.9789004155749.i-406>]
- PINI, Giorgio (1991). *Una lettura scotista della Metafisica di Aristotele: l'Expositio in libros Metaphysicorum di Antonio Andrea*, dins «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 2/2, 529-586.
- (1995a). *Sulla fortuna delle Quaestiones super Metaphysicam di Duns Scoto: le Quaestiones super Metaphysicam di Antonio Andrea*, dins «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 6, 281-361.
- (1995b). *Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' Expositio and Quaestiones on the Metaphysics*, dins «Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Romae, 9-11 marzo 1993», vol. I, SILEO, L. (ed.). Roma: PAA-Edizioni Antonianum, 375-389.
- (1996). *Notabilia Scoti super Metaphysicam: una testimonianza ritrovata dell'insegnamento di Scoto sulla Metafisica*, dins «Archivum Franciscanum Historicum» 89, 137-180.
- (1998). *Critical Study. Duns Scotus's Metaphysics: The Critical Edition of His Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, dins «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 65, 353-368.
- (2001). *Signification of Names in Duns Scotus and Some of His Contemporaries*, dins «Vivarium» 39, 20-51. [DOI <https://doi.org/10.1163/15685340152882525>]
- (2002a). *Scoto e l'analogia: logica e metafisica nei commenti aristotelici*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
- (2002b). *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 77). Leiden-Boston-Colònia: Brill.
- (2005a). *Univocity in Scotus's Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle*, dins «Medioevo» 30, 69-110.
- (2005b). *Scotus's Realist Conception of the Categories: His Legacy to Late Medieval Debates*, dins «Vivarium» 43/1, 63-110. [DOI <https://doi.org/10.1163/1568534054068410>]
- (2010a). *Scotus on Doing Metaphysics in statu isto*, dins «John Duns Scotus, Philosopher» (Archa Verbi. Subsidia, 3), INGHAM, M. B i BYCHKOV, O. (eds.). Munic: Aschendorff Verlag, 29-55.

- (2010b). *Scotus's Legacy*, dins «1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit» (Miscellanea mediaevalia, 35), SPEER, A. i WIRMER, D. (eds.). Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 486-515.
- (2012). *Scotus and Avicenna on What it is to Be a Thing*, dins «The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics» (Scientia Graeco-Arabica, 7), HASSE, D. N. i BERTOLACCI, A. (eds.). Berlín-Boston: Walter de Gruyter, 365-387.
- (2014). *Scotus's Questions on the Metaphysics: A Vindication of Pure Intellect*, dins «A Handbook to Commentaries on the Metaphysics in the Middle Ages», AMERINI, F. i GALLUZZO, G. (eds.). Leiden-Boston: Brill, 359-384.
- PORRO, Pasquale (2004). *Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne*, dins «Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002» (Textes et études du Moyen Âge, 26), BOULNOIS, O., KARGER, E., SOLÈRE, J. L. i SONDAG, G. (eds.). Turnhout: Brepols, 195-218.
- (2005). *Introduzione. Dalla Metafisica alla metafisica, e ritorno: una storia medievale*, dins «Quaestio» 5, 9-51.
- PRANTL, Carl (1867). *Antonius Andreas*, dins «Geschichte der Logik im Abendlande (1855-1870)», vol. III. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 276-282.
- PRENTICE, Robert (1968). *Univocity and Analogy According to Scotus's Super libros Elenchorum Aristotelis*, dins «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 35, 39-64.
- PRZEDZIECKI, Joseph (1959). *Thomas Sutton's Critique on the Doctrine of Univocity*, dins «An Étienne Gilson Tribute», O'NEIL, C. (ed.). Milwaukee: Marquette University Press, 189-208.
- REALE, Giovanni (1997). *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*. Bari: Edizioni Laterza]
- RIESCO TERRERO, José (1956). *El objeto de la metafísica y la analogía del ente según Duns Escoto*, dins «Sapientia» 11, 331-347.
- (1969). *El problema del ser en la escuela franciscana*, dins «Naturaleza y gracia» 16, 371-396.
- (1972). *La metafísica en España (siglos XIII al XV)*, dins «Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas de España: siglos I-XVI», vol. IV (Corpus Scriptorum Sacrorum Hispaniae. Estudios, 2). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca e Instituto de Historia de la Teología Española, 203-259.
- DE RIJK, Lambert Marie (1977). *On Ancient and Medieval Semantics and Metaphysics*, dins «Vivarium» 15, 81-107. [DOI <https://doi.org/10.1163/156853477X00068>]
- (1982). *The Origins of the Theory of the Properties of Terms*, dins «The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600», KRETZMANN, N., KENNY, A. i PINBORG, J. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 161-173.
- (1988). *Categorization as a Key Notion in Ancient and Medieval Semantics*, dins «Vivarium» 26, 1-18. [DOI <https://doi.org/10.1163/156853488X00011>]
- (2002). *Aristotle: Semantics and Ontology*, vol. I: *General Introduction. The Works on Logic*; vol. II: *The Metaphysics. Semantic in Aristotle's Strategy of Argument* (Philosophia Antiqua, 91/I). Leiden-Boston-Colònia: Brill.
- ROEST, Bert (2000). *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*. Leiden-Boston-Colònia: Brill, 137-146.
- ROQUES, René (1983). *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Studi superiori. Filosofia, 370). París: Cerf.
- ROSS, David William (2013). *Aristóteles*. Gredos: Madrid.
[Traducció de (1923). *Aristotle*. Londres: Methuen & Co.]

- ROTH, Bartholomäus (1936). *Franz von Mayronis, O.F.M., sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott* (Franziskanische Forschungen, 3). Werl (Westfàlia): Franziskus-Druckerei.
- ROVIRA BELLOSO, José M^a (1960). *La visión de Dios según Enrique de Gante* (Colectanea San Paciano, 7). Barcelona: Seminario Conciliar-Editorial Casulleras.
- RUDAUSKY, Tamar M. (1977 i 1980). *The Doctrine of Individuation in Duns Scotus*, dins «Franziskanische Studien» 59 (1977), 320-377 i 62 (1980), 62-83.
- RUELLO, Francis (1963). *Les noms divins et leurs raisons selon s. Albert le Grand, commentateur du De divinis nominibus* (Bibliothèque tomiste, 35). París: J. Vrin.
- SAGÜÉS AZCONA, Pius (1966). *El Maestro Pedro de Atarrabia, Doctor Fundatus y su comentario sobre el Libro I de las Sentencias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (CSIC).
- (1968). *Apuntes para la historia del escotismo en España en el siglo XIV*, dins «De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati», vol. IV: *Scotismus decursu saeculorum* (Studia scholastico-scotistica, 4). Roma: Cura Commissionis Scotisticae, 3-20.
- SALINAS, Héctor Hernando (2016). *La determinación de la lógica como ciencia común intencional en Duns Escoto*, dins «Franciscanum» 58/165, 51-86.
- SANAHUJA, Pedro (1959). *Historia de la Seráfica Provincia de Cataluña*. Barcelona: Editorial Seráfica.
- SARANYANA, Josep-Ignasi (2007). *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca. Segunda edición corregida y aumentada* (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 51). Pamplona: EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra).
- SAVALL, Domingo (1939a). *Nuevo descubrimiento bibliográfico. Fray Antonio Andrés (1280-1335) oyente del Bto. Escoto y su más fiel interprete*, dins «La voz de San Antonio. Revista quincenal ilustrada» ano XLV, num. 1207.
- (1939b). *Antonio de Andrés y el Beato Escoto. Sistema de teoremas de una ética voluntarista*, dins «La voz de San Antonio. Revista quincenal ilustrada» ano XLV, num. 1209, 219-220.
- (1944). *Laudes al beato Escoto por su oyente fr. Antonio de Andrés (códice de Pamplona del año 1320)*, dins «Nuestro Colegio» ano III, 26.
- (1945a). *Antonio de Andrés y el Beato Escoto. Sistema de Teoremas de una ética voluntarista (siglo XIV)*, dins «Nuestro Colegio» ano IV, 30 (no numerades).
- (1945b). *Notas sobre el códice de A. Andrés, de la Biblioteca de la Catedral de Pamplona*, dins «La Voz de San Antonio. Revista quincenal ilustrada», n. 1209-1210 i 1305.
- SBARALEA, Ioannes Hyacinthus (1908). *Antonius Andreas*, dins «Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci», vol. I. Roma: Typographia S. Michaelis ad Ripam, 67-73.
- SCAPIN, Pietro (1976). *La metafisica scotista a Padova dal XV al XVII secolo*, dins «Storia e cultura al Santo di Padova fra il XIII e il XX secolo» (Fonti e studi per la storia del Santo a Padova. Studi, 1), POPPI, A. (ed.). Venècia: Neri Pozza Editore, 485-538.
- SCHABEL, Christopher D. i SMITH, Garret R. (2012). *The Franciscan Studium in Barcelona in the Early Fourteenth Century*, dins «Philosophy and Theology in the *Studia* of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts. Acts of the XVth Annual Colloquium of the *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, University of Notre Dame, 8-10 October 2008» (Rencontres de Philosophie médiévale, 15), EMERY, J. jr., COURTENAY, W. J. i METZGER, S. M. (eds.). Turnhout: Brepols, 359-392.

- SCHELTENS, Gonsalvus (1965). *Die thomistische Analogielehre und die Univozitätslehre des J. Duns Scotus*, dins «Franziskanische Studien» 47, 315-338.
- SCHMAUS, Michael (1957). *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus*. Munic: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 105-123.
- SCHMITT, Franciscus Salesius (1950). *Des Petrus von Aquila Compendium supra librum Sententiarum aufgefunden*, dins «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 17, 267-282.
- SCHMUTZ, Jacob (2002). *L'héritage des subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classiques*, dins «Les Études philosophiques» 60, 51-81 [DOI 10.3917/leph.021.0051]
- SCHWAMM, Hermann (1934). *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*. Innsbruck: Druck und Verlag von Felizian Rauch, 144-151.
- SERRA DE MANRESA, Valentí (2008). *El pensament escotista a Catalunya*, dins «Acta historica et archaeologica mediaevalia» 29, 607-627.
- SHIELDS, Christopher (1999). *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxofrd: Clarendon Press.
- (2012). *The Oxford Handbook on Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- SHIRCEL, Cyril L. (1942). *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scotus* (Philosophical Series, 67). Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- SMITH, Garret R. (2014). *The Origin of Intelligibility According to Duns Scotus, William of Alnwick and Petrus Thomae*, dins «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 81/1, 37-74.
- SPADE, Paul Vincent (1982). *The Semantics of Terms*, dins «The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600», KRETZMANN, N., KENNY, A. i PINBORG, J. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 188-196.
- STRAYER, Joseph R. (1982). *Scotistic Aristotelianism*, dins «Dictionary of the Middle Ages», vol. I, 466b-467b.
- SWIEZAWSKI, Stefan (1934). *Les 'intentions premières' et les 'intentions secondes' chez Jean Duns Scot*, dins «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 9, 205-261.
- SYNAN, Edward A. (1967). *Master Peter Bradlay on the Categories*, dins «Mediaeval Studies» 29, 279-284.
- THOMAS, Janice (1987). *Univocity and Understanding God's Nature*, dins «The Philosophical Assessment of Theology: Essays in Honor of Frederick C. Copleston», HUGHES, G. H. (ed.). Turnbridge Wells-Washington, D.C.: Search Press-Geroge Town University Press, 85-100.
- THRO, Linus J. (1998). *John Dymdale's Quaestiones super Libros Metaphysicorum*, dins «Manuscripta» 42, 3-108. [DOI <https://doi.org/10.1484/J.MSS.3.1532>]
- TODISCO, Orlando (2001). *L'univocità scotista dell'ente e la svolta moderna*, dins «Antonianum» 76, 79-110.
- TONNER, Philip (2013). *Between Medieval and Modern Beholding: Heidegger, Deleuze and the Duns Scotus Affair*, dins «Heresy and the Making of European Culture: Medieval and Modern Perspectives», ROACH, A. P. i SIMPSON, J. R. (ed.). Farnham-Burlington: Ashgate, 413-428.
- (2007). *Duns Scotus' Concept of the Univocity of Being. Another Look*, dins «Pli: The Warwick Journal of Philosophy» 18, 129-146.
- VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac (1984a). *Rutas e hitos del escotismo primitivo en España*, dins «Homo et mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salamanticae, 21-26 septembris 1981» (Studia Scholastico-Scotistica, 8), BÉRUBÉ, C. (ed.). Roma: Societas Internationalis Scotistica, 419-436.

- (1984b). *I tabù della storia dello scotismo*, dins «Antonianum» 59, 337-392.
- VIGNAUX, Paul (1986). *Métaphysique de l'Exode et univocité de l'être chez Jean Duns Scot*, dins «Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3-14». París: Cerf, 103-126.
- VILANOVA, Evangelista (1984). *Història de la teologia cristiana, I: Dels orígens al segle XV* (Col·lectània Sant Pacià, 32). Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya-Herder.
- VOS, Antonie (2005). *The Philosophy of Duns Scotus*. Edimburg: Edinburgh University Press.
- WADDING, Lucas (1906). *Scriptores Ordinis Minorum*, vol. I. Roma: A. Nardecchia.
- WALLACE, William (1982). *Aristotle in the Middle Ages*, dins «Dictionary of the Middle Ages», vol. I, STRAYER, J. R. (ed.). Nova York: Charles Scribner's Sons, 456-469.
- WATSON, S. Y. (1958). *Univocity and Analogy of Being in the Philosophy of Duns Scotus*, dins «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» 32, 189-206.
[DOI <https://doi.org/10.5840/acpapro19583219>]
- WEBSTER, Jill R. (2000). *Els franciscans catalans a l'Edat Mitjana*. Lleida: Pagès Editors.
- WEIJERS, Olga (1994). *Antonius Andreas (ca. 1280-ca. 1320)*, dins «Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500)», vol. I: *Répertoire de noms commençant par A-B* (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des Arts dans les Universités médiévales, 1). Turnhout: Brepols, 65-67.
- (2002). *La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations*, dins «Il Commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV) / The philosophical commentary in the latin west (13-15th centuries). Atti del colloquio Firenze-Pisa 19-22 ottobre 2000» (Rencontres de Philosophie Médiévale, 10), FIORAVANTI, G., LEONARDI, C. i PERFETTI, S. (eds). Turnhout: Brepols, 17-41.
- WIPPEL, John F. (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Infinite Being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- WOLTER, Allan B. (1946). *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure (Nova York): Franciscan Institute.
- (1962). *The Realism of Scotus*, dins «Journal Philosophy» 59, 725-736.
[DOI <https://doi.org/10.2307/2023154>]
- (1965). *The Formal Distinction*, dins «John Duns Scotus, 1265-1965» (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 3), RYAN, J. K. i BONANSEA, B. M. (eds.). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 45-60.
- (1978). *An Oxford Dialogue on Language and Metaphysics*, dins «Review of Metaphysics» 32, 323-348.
- (1990). *Scotus' Individuation Theory*, dins «The Philosophical Theology of John Duns Scotus», ADAMS, M. M. (ed). Ithaca (Nova York): Cornell University Press, 68-97.
- (1993). *Reflections on the Life and Works of Scotus*, dins «The American Catholic Philosophical Quarterly» 47, 1-36.
- (1996). *Reflections about Scotus's Early Works*, dins «John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics», HONNEFELDER, L., WOOD, R. i DREYER, M. (eds.). Lovaina: Brill, 37-57.
- WOOD, Rega (2005). *The Subject of the Aristotelian Science of Metaphysics*, dins «The Cambridge History of Medieval Philosophy», PASNAU, R. i VAN DYKE, C. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 609-621.
- (2013). *Duns Scotus on Metaphysics as the Science of First Entity*, dins «Later Medieval Metaphysics. Ontology, Language, and Logic», BOLYARD, C. i KEELE, R. (eds.). Nova York: Fordham University Press, 11-29.
- XIBERTA, Bartomeu (1930). *Guiu Terrena i Sant Tomàs sobre l'analogia de l'èsser*, dins «Criterion» 6, 11-34.

- ZIMMERMANN, Albert (1965). *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert: Texte und Untersuchungen* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 8). Leiden: Brill.
- ZONTA, Mauro (2006). *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book* (Amsterdam Studies in Jewish Thought, 9). Dordrecht: Springer.
[DOI <https://doi.org/10.1007/1-4020-3716-3>]

