

THE PONTIFICAL  
ACADEMY OF  
ST. THOMAS AQUINAS

Doctor  
Communis

FASC. 1-2

# ESSERE e PERSONA

## *Being and Person*



ATTI DELLA IV SESSIONE PLENARIA  
25-27 GIUGNO 2004

PROCEEDINGS OF THE IV PLENARY SESSION  
25-27 JUNE 2004



VATICAN CITY  
2006

# DOCTOR COMMUNIS

*Rivista della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino*  
*Review of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas*

## DIRETTORE

Rev. P. EDWARD KACZYŃSKI, O.P., *Presidente dell'Accademia*

## COMITATO DI REDAZIONE

S. Ecc.za Mons. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, *Prelato Segretario dell'Accademia*

Prof. JAN AERTSEN, *del Consiglio Accademico*

Mons. Prof. LLUÍS CLAVELL, *del Consiglio Accademico*

Prof.ssa EDDA DUCCI, *del Consiglio Accademico*

Prof. EUDALDO FORMENT, *del Consiglio Accademico*

Mons. BATTISTA MONDIN, S.X., *del Consiglio Accademico*

---

*Direzione e Amministrazione*  
Casina Pio IV, 00120 Città del Vaticano  
Tel. 0669881441, Fax 0669885218  
Email: [past@acdscience.va](mailto:past@acdscience.va)

DOCTOR COMMUNIS

ESSERE E PERSONA

BEING AND PERSON

*Indirizzo/Address*

Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis  
Casina Pio IV, 00120 Città del Vaticano  
Tel. 0669881441, Fax 0669885218  
Email: [past@acdscience.va](mailto:past@acdscience.va)

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

— FASC. 1-2 —

# DOCTOR COMMUNIS

ESSERE E PERSONA

BEING AND PERSON



Atti della IV Sessione Plenaria, 25-27 giugno 2004  
Proceedings of the IV Plenary Session, 25-27 June 2004

VATICAN CITY 2006

The opinions expressed with absolute freedom in this publication, although published by the Academy, represent only the points of view of the authors and not those of the Academy.

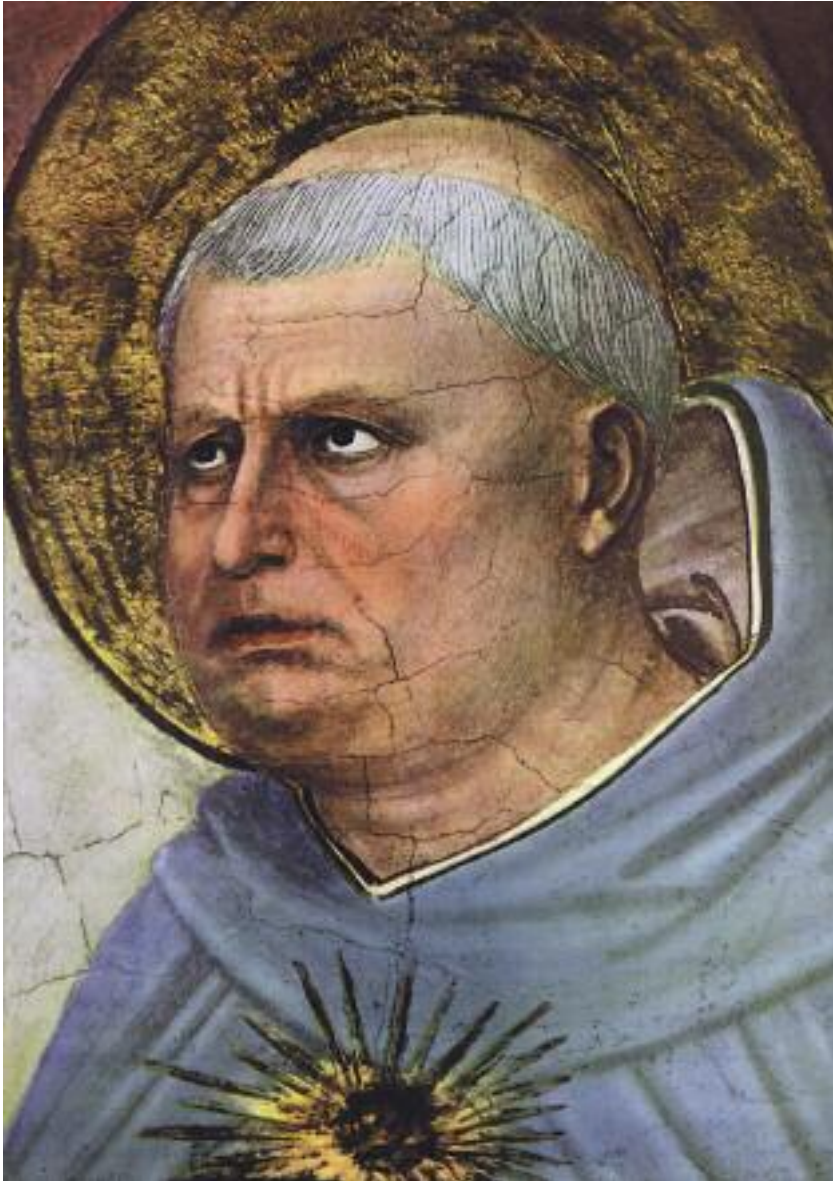
ISBN 88-88353-10-0

© Copyright 2006

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
VATICAN CITY



Papa Benedetto XVI



San Tommaso d'Aquino, opera di San Giovanni da Fiesole detto Beato Angelico, *Crocifissione e patriarchi, santi e beati* (particolare), sala del capitolo, museo di San Marco, Firenze, dipinto murale, 1441-1442.



## SOMMARIO/CONTENTS

<i>Programma / Programme</i> .....	9
<i>Lista dei Partecipanti / List of Participants</i> .....	11
<i>Introduction: Etre et Personne / Critères et coordonnées d'un débat</i> Geroges Card. Cottier, O.P. ....	15

### I.

#### TESTI DI SAN TOMMASO E ASPETTI STORICI / ST. THOMAS'S TEXTS AND HISTORICAL ASPECTS

<i>Santo Tomás frente a Avicibrón y Averroes</i> Abelardo Lobato, O.P. ....	29
<i>Platonism and Aristotelianism in Aquinas</i> John F. Wippel .....	45

### II.

#### ATTI SPECIFICI UMANI E INTENSITÀ DELL'ATTO DI ESSERE / SPECIFIC HUMAN ACTS AND INTENSITY OF THE ACT OF BEING

<i>L'intensità dell'atto dell'essere e gli atti specificamente umani: Conoscere (ens, verum), volere e amare (bonum) e godere (pulchrum), essere felice</i> Battista Mondin .....	65
<i>Person &amp; Being: theological and psychological considerations</i> Romanus Cessario, O.P. ....	75

## III.

ESSERE, RELAZIONE, PERSONA/  
BEING, RELATION, PERSON

<i>Being, relation, person from participated acting and being to being and acting by his essence, and vice versa</i>	
Ralph McInerny .....	87
<i>Relaciones subsistentes y personas creadas</i>	
Eudaldo Forment .....	97

## IV.

DIALOGO CON LA MODERNITÀ/  
DIALOGUE WITH MODERNITY

<i>Confronto del concetto di persona in Kant con quello in Tommaso d'Aquino</i>	
Horst Seidl.....	131
<i>Heidegger et Thomas d'Aquin: réflexions sur l'homme</i>	
Albert Zimmermann .....	150
<i>The classical notion of person in today's philosophical debate</i>	
Enrico Berti.....	163

## PROGRAMMA/PROGRAMME

VENERDÌ 25 GIUGNO / FRIDAY 25 JUNE

- 16:00 *Saluto del Presidente / Welcome Speech by the President*  
Card. Georges Cottier, *Relazione introduttiva / Introductory Paper*  
(discussione / discussion)
- 17:00 Break

### I. TESTI DI SAN TOMMASO E ASPETTI STORICI / ST THOMAS'S TEXTS AND HISTORICAL ASPECTS

- 17:15 Prof. P. Abelardo Lobato, *Santo Tomás frente a Avicibrón y Averroes*  
(relazione e discussione / paper and discussion)
- 18:15 Break
- 18:30 Prof. John F. Wippel, *Platonism and Aristotelianism in Aquinas*  
(relazione e discussione / paper and discussion)
- 19:30 Cena ufficiale / Official Dinner

SABATO 26 GIUGNO / SATURDAY 26 JUNE

- 9:00 *Informazioni sul biennio scorso (e sul Congresso) da parte del Presidente, il quale potrebbe consegnare a tutti alcune proposte da discutere alla fine della giornata o domenica/Information on the last biennial (and on the Congress) on behalf of the President, who might suggest a few topics to discuss at the end of the day or on Sunday.*

### II. ATTI SPECIFICI UMANI E INTENSITÀ DELL'ATTO DI ESSERE / SPECIFIC HUMAN ACTS AND INTENSITY OF THE ACT OF BEING

- 9:30 Prof. P. Battista Mondin, *L'intensità dell'atto dell'essere e gli atti specificamente umani: Conoscere (ens, verum), volere e amare*

(bonum) e godere (pulchrum), essere felice (relazione e discussione / paper and discussion)

10:30 Break

10:45 Prof. Romanus Cessario, *Person & Being: theological and psychological considerations* (relazione e discussione / paper and discussion)

11:45 Break

III. ESSERE, RELAZIONE, PERSONA/  
BEING, RELATION, PERSON

12:00 Prof. Ralph M. McInerny, *Being, relation, person from participated acting and being to being and acting by his essence, and vice versa* (relazione e discussione / paper and discussion)

13:00 Pranzo insieme / Lunch together

16:00 Prof. Eudaldo Forment, *Relaciones subsistentes y personas creadas* (relazione e discussione / paper and discussion)

17:00 Break

17:30 *Sessione di lavoro sulle proposte fatte dal Presidente e in genere questioni sulla vita dell'Accademia e il suo ruolo nel mondo filosofico e teologico / Working Session on the suggestions made by the President and in general on issues of the life of the Academy and its role in the philosophical and theological world*

DOMENICA 27 GIUGNO / SUNDAY 27 JUNE

IV. DIALOGO CON LA MODERNITÀ / DIALOGUE WITH MODERNITY

9:30 Prof. Horst Seidl, *Confronto del concetto di persona in Kant con quello in Tommaso d'Aquino* (relazione e discussione / paper and discussion)

10:30 Break

11:00 Prof. Albert J. Zimmermann, *Heidegger et Thomas d'Aquin: réflexions sur l'homme* (relazione e discussione / paper and discussion)

12:00 *Assemblea dei Soci e Conclusioni / Members' Assembly and Conclusions*

13:00 Aperitivo e pranzo / Drinks and Lunch

LISTA DEI PARTECIPANTI  
LIST OF PARTICIPANTS

H.E.R. Cardinal GEORGES M.M. COTTIER, OP  
Palazzo Apostolico  
V-00120 Vatican City

H.E.R. Cardinal MARIAN JAWORSKI  
Archbishop of Lviv for Latins  
Pl. Katedralny 1  
79008 Lviv (Ukraine)

H.E.R. Cardinal BERNARD FRANCIS LAW  
Arciprete della Patriarcale Basilica di Santa Maria Maggiore  
Via Liberiana 27  
I-00185 Roma (Italy)

H.E.R. Cardinal GIOVANNI BATTISTA RE  
Prefetto della Congregazione per i Vescovi  
V-00120 Vatican City

Prof. JAN A. AERTSEN  
Kaldenkerkerweg 14  
5913 Ae Venlo (The Netherlands)

Prof. Msgr. INOS BIFFI  
Piazza del Duomo 16  
I-20122 Milano (Italy)

Prof. ANGELO CAMPODONICO  
Via Fiume 1/8  
I-16043 Chiavari, Genova (Italy)

Prof. ROMANUS CESSARIO, OP  
St. John's Seminary  
127 Lake Street  
Brighton, MA 02135 (USA)

Prof. LLUÍS CLAVELL  
Pontificia Università della Santa Croce  
Piazza di S. Apollinare 49  
I-00186 Roma (Italy)

Prof. LAWRENCE DEWAN, OP  
Dominican College of Philosophy and Theology  
96 Empress Avenue  
Ottawa, Ontario, K1R 7G3 (Canada)

Prof. JOSEPH A. DI NOIA, OP  
Sotto Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede  
Palazzo del Sant'Uffizio, 11  
V-00120 Vatican City

Prof. EDDA DUCCI  
Via Rodi 24  
I-00195 Roma (Italy)

Prof. LEO J. ELDERS, SVD  
Groot Seminarie "Rolduc" Instituut voor filosofie  
Heyendahlleen 82  
6464 Ep Kerkrade (The Netherlands)

Prof. EUDALDO FORMENT  
Breda 12, 1º 1ª  
08029 Barcelona (Spain)

Prof. LUZ GARCÍA ALONSO  
Centro Universitario de la Ciudad de Mexico  
Tula # 66, Col. Condesa  
06140 Mexico, D.F. (Mexico)

---

Prof. EDWARD KACZYNSKI, OP  
Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino  
Largo Angelicum 1  
I-00184 Roma (Italy)

Prof. ABELARDO LOBATO, OP  
Presidente della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino  
Via Nassa 66  
C.P. 2410  
CH-6901 Lugano (Switzerland)

Prof. RALPH M. MCINERNY  
University of Notre Dame  
Jacques Maritain Center  
714 Hesburgh Library  
Notre Dame, IN 46556 (USA)

Prof. BATTISTA MONDIN, SX  
Via Aurelia 287  
I-00165 Roma (Italy)

Prof. MARIO PANGALLO  
Pontificio Seminario Romano Maggiore  
Piazza S. Giovanni in Laterano 4  
V-00120 Vatican City

Prof. GUSTAVO E. PONFERRADA  
Seminario Major San José  
Seminario de La Plata  
Calle 24, N° 1630  
1900 La Plata (Argentina)

H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo  
Segretario Prelato della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino  
Casina Pio IV  
V-00120 Vatican City

Prof. HORST SEIDL  
Domus Sessoriana  
Piazza S. Croce in Gerusalemme, 10  
I-00185 Roma (Italy)

Prof. ROBERT WIELOCKX  
Via S. Giovanna d'Arco 12  
I-00186 Roma (Italy)

Prof. JOHN F. WIPPEL  
The Catholic University of America  
School of Philosophy  
Washington D.C. 20064 (USA)

Prof. ALBERT J. ZIMMERMANN  
Hauptstraße 279  
D-51143 Köln (Germany)



## *Introduction*

# ETRE ET PERSONNE/ CRITÈRES ET COORDONNÉES D'UN DÉBAT

GEORGES CARD. COTTIER, O.P.

## I.

### *Un texte de Fides et ratio*

1. Je voudrais vous faire part de libres réflexions à partir du n. 83 de l'encyclique *Fides et ratio*. Ce numéro doit être lu en tenant compte des précédents.

Le n. 81 pose l'exigence de la *dimension sapientielle* de la philosophie. Le n. 82 avance une seconde exigence: "s'assurer de la capacité de l'homme à parvenir à la connaissance de la vérité, une connaissance qui parvient à la vérité objective à partir de l'*adaequatio rei et intellectus* (...)" (avec référence à *Gaudium et spes*, n. 15). On écartera donc "une philosophie résolument phénoméniste ou relativiste" comme inadéquate pour aider à approfondir la richesse contenue dans la parole de Dieu, tout spécialement les affirmations de l'Écriture, notamment de Jean et de Paul, "sur l'être même du Christ": la théologie s'efforce de les comprendre et de les expliquer. Elle "a donc besoin de l'apport d'une philosophie qui ne nie pas la possibilité d'une connaissance qui soit objectivement vraie, tout en étant toujours perfectible".

2. Ces deux exigences en présupposent une troisième, dont parle précisément notre n. 83:

a) "la nécessité d'une philosophie de portée *authentiquement métaphysique*, c'est-à-dire apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime et de fondateur".

Cette exigence est "*implicite* tant dans la connaissance de nature sapientielle (cf. n. 81) que dans la connaissance de nature analytique, particuliè-

rement cette exigence est propre à la connaissance du bien moral, dont le fondement ultime est le souverain Bien, Dieu lui-même”.

La définition de la philosophie authentiquement métaphysique est établie à partir d’une comparaison. Métaphysique est qualifiée une connaissance qui *transcende les données empiriques*, c’est-à-dire qui n’y est pas enfermée.

*Empirique*: le terme peut désigner d’abord ce qui est objet de la saisie des sens, soit spontanée, soit scientifique si il s’agit de l’observation programmée et méthodique.

Il pourrait aussi s’entendre de la position kantienne, où les catégories a priori, après les intuitions a priori de la sensibilité, ordonnent et unifient les données brutes des sens.

Certes un document du Magistère n’a pas à expliciter ces affirmations, comme il n’a pas à définir, dans son intégralité, le contenu de la métaphysique. Il rappelle une *exigence*. C’est pourquoi le Saint-Père poursuit: “Mon intention n’est pas ici de parler d’une école précise ou d’un courant historique particulier. Je désire seulement déclarer que la réalité et la vérité *transcendent* le factuel et l’empirique, et je souhaite affirmer la capacité que possède l’homme de connaître cette dimension transcendante et métaphysique d’une manière véridique et certaine, même si elle est imparfaite et analogique”.

Il ne faut pas entendre cette intention de parler de métaphysique dans un sens pour ainsi dire générique, comme si elle présupposait que toute métaphysique serait légitimée. Le pluralisme métaphysique doit plutôt être compris comme une donnée de fait qui doit être confrontée aux exigences que le Magistère pose à la métaphysique. Le Magistère n’entre pas dans certaines questions qui ne sont pas directement de sa compétence. Mais il appartient au métaphysicien, dans sa réflexion critique, de déterminer quelle est la véritable métaphysique.

*Imparfait et analogique*: les deux adjectifs ne sont pas strictement synonymes. La connaissance humaine qui procède par abstraction à partir des sens, est, à ce titre, imparfaite. L’analogie est fondée sur la structure même de l’être, notamment sur la différence radicale entre être créé et être increé, – cette différence est plus forte que l’unité, que cependant elle ne supprime pas.

Cette connaissance “imparfaite et analogique” est une connaissance vraie et certaine. On sait que l’idéalisme hégélien ne reconnaît comme vraie connaissance que la connaissance parfaite. C’est là un point de départ décisif.

3. Puis vient une affirmation centrale pour le thème de notre session: “Dans ce sens, il ne faut pas considérer la métaphysique comme un substitut de

l'anthropologie, car c'est précisément la métaphysique qui permet de fonder le concept de la dignité de la personne en raison de sa condition spirituelle. En particulier, c'est par excellence la personne même qui atteint l'être et, par conséquent, mène une réflexion métaphysique".

Je ne suis pas sûr que cette traduction soit pleinement heureuse. Sur deux points, l'italien, langue dans laquelle fut écrite l'encyclique, est plus clair: a) *La metafisica non va vista in alternativa all'antropologia*.

En réalité, la tendance actuelle, contre laquelle réagit l'encyclique est bien plutôt de considérer que l'anthropologie tient lieu de métaphysique. Le texte français intervertit le sens de la substitution.

b) *La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica*. L'objet visé est bien l'être et l'analyse de la personne conduit à la rencontre de l'être.

Je reviendrai évidemment sur ce paragraphe.

Auparavant, poursuivons la lecture du n. 83. Il est d'abord indiqué une voie d'accès anthropologique à la métaphysique: «Partout où l'homme constate un appel à l'absolu et à la transcendance, il lui est donné d'entrevoir la dimension métaphysique du réel: dans le vrai, dans le beau, dans les valeurs morales, dans la personne d'autrui, dans l'être même, en Dieu".

Ensuite, le texte revient sur la nécessité, énoncée au début, de *transcender les données empiriques*. Il y a là "un grand défi": "celui de savoir accomplir le passage aussi nécessaire qu'urgent, du *phénomène* au *fondement*". Notons ici que ce passage, commandé par la structure de la connaissance humaine, n'est pas *obvie*. Il suppose aujourd'hui un examen critique des principaux courants philosophiques.

La conclusion du n. 83 reviendra sur l'importance décisive de l'argument: si le Saint-Père insiste tant sur la composante métaphysique, c'est parce qu'il est persuadé "que c'est la voie nécessaire pour surmonter la situation de crise qui s'étend actuellement dans de larges secteurs de la philosophie et pour corriger ainsi certains comportements déviants répandus dans la société".

La situation actuelle de la philosophie est largement une situation de *crise*. De cette crise la solution ne peut être que métaphysique. On remarquera tout au long du texte la référence à l'éthique, laquelle ne se conçoit pas sans fondement métaphysique.

4. Revenons à la suite de notre lecture. Le phénomène est considéré selon toute son ampleur. C'est pourquoi le texte, commentant le passage du *phénomène* au *fondement*, amorce une critique de la notion d'*expérience*: "Il n'est pas possible de s'arrêter à la seule expérience, même quand celle-ci

exprime et rend manifeste l'intériorité de l'homme et de sa spiritualité, il faut que la réflexion spéculative atteigne la substance spirituelle et le fondement sur lesquels elle repose".

La remarque est importante: l'expérience du spirituel ne permet pas d'atteindre la "substance"; elle demeure de l'ordre du phénomène. L'instance spéculative seule donne accès à la dimension métaphysique qui est en lien avec le fondement. Le commentaire qui suit exprime le point de vue propre du Magistère: "Une pensée philosophique qui refuserait toute ouverture métaphysique serait donc radicalement inadéquate pour remplir une fonction dans l'intelligence de la Révélation". En effet, la parole de Dieu se rapporte à ce qui dépasse l'expérience et même la pensée de l'homme.

Ce "mystère" ne pourrait être révélé, ni la théologie en donner une certaine intelligence, "si la connaissance humaine était rigoureusement limitée au monde de l'expérience sensible".

D'où cette affirmation essentielle: "La métaphysique se présente donc comme une médiation privilégiée dans la recherche théologique. Une théologie dépourvue de perspective métaphysique ne pourrait aller au-delà de l'analyse de l'expérience religieuse et elle ne permettrait pas à l'*intellectus fidei* d'exprimer de manière cohérente la valeur universelle et transcendante de la vérité révélée".

Ce rappel était nécessaire: on a voulu, pour la présentation de la parole de Dieu, recourir directement à ce qu'on appelle "les sciences humaines" en faisant l'économie de la philosophie.

On s'interdisait ainsi l'accès à la vérité révélée. On ne quittait pas le cercle de "l'expérience religieuse". Or une expérience est objet de description. La théologie ainsi perd son objet, pour se voir remplacée par la "science des religions".

## II.

### *L'anthropologie*

5. Je voudrais, après la lecture, certes rapide, du n. 83, revenir au problème du rapport entre métaphysique et anthropologie.

L'idée d'anthropologie comme discipline particulière apparaît avec la philosophie moderne. Kant, dans *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, distingue trois parties de la connaissance de l'homme en général: *anthropologie théorique*, psychologie empirique: connaissance de l'homme en général et de ses facultés; *anthropologie pragmatique*: connaissance de

l'homme tournée vers ce qui peut assurer et accroître l'habilité humaine; *anthropologie morale*: connaissance de l'homme tournée vers ce qui doit produire la sagesse dans la vie, conformément à la métaphysique des mœurs.

Dans une perspective naturaliste et empiriste, l'anthropologie désigne l'ensemble des sciences naturelles et psycho-culturelles touchant l'homme. Une telle anthropologie n'a pas recours à la philosophie.

On retiendra de ce simple rappel qu'à l'image de l'homme et de sa complexité, l'anthropologie n'est pas une discipline simple et unique. Elle est le *regroupement* de diverses disciplines, de structure et de nature épistémologiques diverses, qui d'une manière ou d'une autre intéressent l'homme. Déjà cette complexité de diverses composantes indique que son objet formel ne peut pas lui permettre de jouer un rôle architectonique dans l'édifice du savoir.

Saint Thomas lui-même partant du fait que l'âme humaine est subsistante au titre de sa spiritualité, mais également forme du corps, rattache le traité de l'homme et à la métaphysique et à la philosophie de la nature (*physique*).

6. Ceci étant précisé, je pense qu'il n'est pas inutile de considérer comment les conceptions métaphysiques ont leur répercussion immédiate sur la conception de l'homme, et, à ce titre, conditionnent l'anthropologie.

L'inverse est également vrai, mais en ce sens qu'il n'y a pas d'anthropologie sans métaphysique implicite.

a) Le cas le plus évident est fourni par le platonisme qui a pour conséquence nécessaire une conception dualiste de l'homme. Ce dualisme a eu dans l'histoire d'innombrables ramifications, jusqu'à Descartes et à Kant.

Le dualisme déterminera à son tour la conception de l'éthique, en ce qui concerne soit la conception de la fin dernière, soit un problème aussi important que celui de la moralités des passions.

Dès Platon, on voit comment le problème gnoséologique de la nature de la connaissance humaine est déterminant. Ce qui est en cause c'est le statut de la connaissance sensible et sa relation avec la connaissance intellectuelle, ainsi que le statut ontologique des idées.

b) Une réflexion sur l'anthropologie doit prêter une particulière attention aux discussions poussées de saint Thomas avec les averroïstes.

Le combat mené dans le *De unitate intellectus* touche la nature de l'homme. Il met notamment en lumière une question que la philosophie platonicienne n'avait pas dégagée pour elle-même, la question du *sujet pensant*. Dans la position d'Averroës, l'homme précisément n'est pas une personne, il est un individu animal supérieur, dont la faculté la plus haute, l'imagina-

tion, entre en contact avec un intellect séparé et unique: le mieux qu'on puisse dire, c'est que cet individu est visité par l'idée, mais qu'il n'est pas le vrai sujet pensant. C'est vraiment une métaphysique de la personne que défend saint Thomas: l'individu humain est un sujet auquel sont attribués en propre des activités spirituelles, comme la pensée et le vouloir. Il serait intéressant de nous demander ici si un certain averroïsme n'est pas sous-jacent, moyennant certes des transpositions, à la philosophie de Hegel.

Je pense à deux thèses du philosophe: la qualification de la personne est attribuée plus qu'à l'individu, à l'Etat; dans la connaissance que nous avons de Dieu, il s'agit en fait de la connaissance que Dieu a de soi en nous.

c) Dans une autre direction, nous pouvons faire des réflexions semblables à propos de la tradition du nominalisme. Sur le fond de l'univocité de l'être, entendue dans un sens logico-formel plus que proprement ontologique, le nominalisme ne reconnaît de réalité qu'à l'individu singulier. Le rapport de l'homme à Dieu n'est plus rapport ontologique de créature à Créateur, il est le rapport de deux singuliers, sans véritable relation, le "rapport" entre la volonté divine, souveraine, et la volonté humaine. De là la conception volontariste de la loi, - une loi qui ne dit rien de la sagesse, et dont certains auteurs pour affirmer précisément la souveraineté, n'hésiteront pas à souligner l'arbitraire. Ce schéma se retrouvera chez Luther, pour qui en face de la souveraineté divine, la volonté humaine, qui est volonté pécheresse, est dans un rapport d'opposition et d'antagonisme. Cette structure n'est pas étrangère à l'apparition de l'athéisme moderne.

On saisit mal comment cette conception peut encore rendre compte de l'*imago Dei*.

d) Enfin, cela est clair, les philosophies matérialistes ou les philosophies positivistes conduisent à une représentation naturaliste de l'homme. L'homme devient objet de "sciences naturelles" comme les autres espèces animales.

Ces brefs repères veulent simplement rappeler la dépendance de l'anthropologie par rapport à la métaphysique.

### III.

#### *La personne*

7. On peut proposer des observations analogues touchant le concept de *personne*.

A part quelques extrémistes dont je dirai un mot, la notion de dignité de la personne semble aujourd'hui recueillir un large consensus. En général,

on ne s'en prend pas directement à son explicitation que sont les droits de l'homme. Mais si nous analysons les choses plus en détail, la situation apparaît au contraire préoccupante. En effet, bien que l'on continue à utiliser le terme de *personne*, il y a une telle diversité d'opinions quant à son contenu, qu'on se trouve en pleine équivoque.

Pour commencer par les positions extrêmes, relevons la tendance à séparer la personne et le sujet humain.

C'est ainsi que pour un auteur (*bestseller*) comme Singer, inspiré par l'utilitarisme de Bentham, la personne renvoie à la conscience, et la conscience se définit par la capacité de sentir, ou plutôt de ressentir ou de souffrir. En conséquence Singer revendique la qualité de personne pour les primates supérieurs et la refuse à l'embryon, au nourrisson, ou à qui a perdu la conscience.

L'auteur d'un célèbre manuel de bioéthique, Engelhardt, pose comme principe la non-coïncidence entre être personne et être membre de l'espèce humaine. Tous les membres de l'espèce humaine ne sont pas des personnes. L'embryon, l'individu dans le coma, le malade d'Alzheimer ne sont pas des personnes – ils ne le sont pas encore ou ne le sont plus. L'influence du pragmatisme est repérable chez cet auteur, qui se réfère aussi à Kant. Pour leur part, les courants de pensée naturalistes et matérialistes conduisent logiquement à nier la personne, même quand ils en conservent le mot.

8. Mais notre examen ne peut en rester à ces négations, il doit aussi porter sur les définitions insatisfaisantes, incomplètes ou erronées de la personne. Ici l'analyse est plus délicate. Je me contente de quelques cas significatifs.

On se souviendra de l'affirmation de Descartes (*Discours de la Méthode*, 4<sup>ème</sup> partie): "(...) je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lien ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est".

Nous avons là une expression claire du dualisme. Les conséquences éthiques qu'on en peut tirer sont d'une grande gravité: si la personne – le moi – c'est l'âme (entendons l'âme spirituelle, la seule que connaît Descartes), le corps devient un objet extérieur à la personne. C'est ainsi que Descartes écrira un traité des passions, qui est une sorte de mécanique des passions.

Dans une vue thomiste, les passions sont capables – et le corps avec elles – de *participer* à la moralité et être siège de vertus. L'éthique concerne la *totalité* de l'être humain, elle comprend le corps.

Le dualisme et le spiritualisme cartésiens sont une des sources de la difficulté à comprendre certains chapitres de l'enseignement moral de l'Eglise.

Ce n'est pas tout: la logique du *cogito* aboutit à identifier pensée et conscience de soi. La définition de la personne devient une définition psychologique. Ainsi, dans le *Psychologia rationalis* de Christian Wolff, nous lisons "Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit se esse illud quod ante in hoc vel illo statu fuit".

9. Cette définition n'est sans doute pas étrangère à celle que donnera Kant. Celui-ci en traite dans la *Critique de la raison pure, Dialectique transcendante*, au livre II qui examine *Les raisonnements dialectiques de la raison pure*. Le chapitre premier a pour objet les *paralogismes de la raison pure*. Le troisième paralogisme est celui de la personnalité: "Ce qui a conscience de l'identité numérique de soi-même en différents temps est, à ce titre, une personne". On dira donc que la personnalité est "l'unité de la conscience de soi, la faculté d'être conscient de soi-même dans les différents états de l'identité de son être, *Einheit der Selbstbewusstsein; das Vermögen, sich seiner selbst in der verschiedenen Zuständen der Identität seines Daseins bewusst zu werden*".

Mais suis-je moi-même un tel sujet réel, c'est-à-dire une substance permanente, ayant conscience de son identité? Je ne le sais pas parce que ma conscience pourrait s'écouler [dans le temps] et passer dans un autre sujet. Cette dernière remarque se réfère à la limitation de la connaissance humaine, qui est une des thèses majeures de la *Critique de la raison pure*.

Il n'est pas question ici d'entrer dans une discussion de la philosophie kantienne. Ce que je veux simplement souligner, c'est que la personne y est définie à partir de la conscience de soi. Par là, on n'est plus sur le terrain de l'ontologique.

Mais on ne peut pas parler de la conception kantienne de la personne en s'en tenant à la seule *Critique de la raison pure*.

10. C'est en éthique surtout que la philosophie kantienne réserve à la personne une place centrale. Ainsi, ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même comme être sensible, c'est la *personnalité*, "c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière". En même temps cependant elle est considérée comme "le pouvoir (*Vermögen*) d'un être (*Wesen*) qui est soumis à des lois spéciales, c'est-à-dire aux pures lois pratiques données par sa propre raison". En conséquence "la personne, comme appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible".



L'homme appartient ainsi à deux mondes, et c'est avec vénération qu'il doit considérer, en lui-même, sa plus haute destination.

L'humanité dans la personne est sainte. Alors que dans la création tout entière il peut employer simplement comme moyen ce sur quoi il a quelque pouvoir, l'homme seulement, et avec lui toute créature raisonnable, est fin en soi. Aussi toute volonté dirigée sur la personne elle-même doit être en accord avec l'autonomie de l'être raisonnable. C'est pourquoi elle ne pourra jamais employer le sujet simplement comme moyen, mais conjointement avec elle-même comme fin.<sup>1</sup>

11. De là l'énoncé de l'impératif pratique: "Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen".

Cette formulation est celle que Kant donne dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*.<sup>2</sup>

Les êtres qui ont une valeur relative, est-il précisé, et qu'on peut considérer comme des moyens sont des choses (*Sachen*); "au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des *personnes*, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble". Les personnes ont donc une valeur absolue, et c'est objectivement que leur respect s'impose.

Relevons qu'en faisant ici appel à la nature de la personne, Kant laisse entendre que son éthique repose sur une anthropologie. Nature est pris ici dans le sens du langage courant; ce n'est pas le sens épistémologique des *Critiques*.

12. La caractéristique essentielle de la personnalité est l'autonomie. On pourrait, à première vue, penser qu'il y a là un point de rencontre possible avec la pensée thomiste.

Ce n'est nullement le cas. Kant, en effet, a expliqué dans les pages qui précèdent l'énoncé de l'impératif, que "le devoir doit être une nécessité pra-

<sup>1</sup> Cf. *Critique de la raison pratique, Analytique de la raison pratique*, ch. III *Des mobiles de la raison pure pratique*.

<sup>2</sup> Cette définition se trouve dans la 2<sup>ème</sup> section, dont sont tirées aussi les citations qui suivent. Kant explique la raison de l'impératif: "l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et pas simplement comme moyen, dont telle ou telle volonté puisse user à son gré".

tique inconditionnée de l'action, il doit donc valoir pour tous les êtres raisonnables (les seuls auxquels peut s'appliquer absolument un impératif), et c'est seulement à ce titre qu'il est aussi une loi pour la volonté humaine".

Kant apporte une précision, qui semble contredire directement ce que j'ai avancé plus haut sur le fondement anthropologique de son éthique. Il exclut, en effet, que le principe dont il est question puisse être tiré de la constitution particulière de la nature humaine. La raison de cette impossibilité est que le concept de nature ressortit à l'ordre du phénomène. C'est pourquoi Kant insiste sur la pureté du respect dû au devoir, rejetant toute motivation provenant des inclinations de la sensibilité (ou de la nature).

Nous retrouvons là, en d'autres termes, le dualisme anthropologique déjà rencontré chez Descartes. La loi morale s'adresse, en nous, à l'être raisonnable, au sens exclusif. En employant le terme de nature, au sens courant, Kant entendait non pas la nature humaine, mais la nature de l'être raisonnable. L'homme est personne parce qu'il possède, en tant qu'il est être raisonnable, la personnalité: la personne ne désigne pas la totalité de son être.

Et c'est dans ce sens restrictif que doit s'entendre la notion, en elle-même précieuse, développée ensuite par Kant de *dignité humaine*: "ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité". Ou encore: "ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une dignité".

13. Ces quelques sondages chez des penseurs modernes n'étaient sans doute pas inutiles.

La conception kantienne notamment conduit à nier que le corps soit porteur d'inclinations de portée éthique, parce qu'il appartient à un ordre de choses extérieur à l'être raisonnable qui, en l'homme, est destinataire de la loi éthique. L'approche de la morale sexuelle, par exemple, ou celle des questions de bioéthique, en sont radicalement modifiées. On ne voit pas non plus quelle signification peut avoir, dans une telle éthique, la loi naturelle.

Si nous quittons maintenant la pensée de Kant elle-même, pour examiner ce que nous pourrions appeler la mentalité kantienne, qui imprègne nombre d'esprits, nous releverons la tendance à entendre le raisonnable ou le conscient dans le sens de leur exercice actuel. La question du rapport de la personne à ses états préconscients ou inconscients demeure sans réponse. Des courants de pensée permissifs profitent de cette brèche.

On comprend également comment à partir des philosophies de la conscience et de la problématique de la réciprocité des consciences qui leur est

propre, on en soit arrivé à cette aberration vraiment barbare de faire dépendre l'existence même de la personne de sa reconnaissance par autrui. Ainsi a-t-on pu écrire que l'enfant à naître est vraiment personne pour autant qu'il est voulu et aimé par ses parents.

Cela s'oppose directement à la dignité, définie par Kant, comme attestant la valeur absolue de la personne. Si celle-ci est création d'autrui, elle n'est plus, elle est une chose. Ajoutons qu'il existe peu de théories aussi anti-évangéliques que celle-ci.

Caractéristique de la pensée d'inspiration kantienne est la conception de la personne ou de la liberté comme opposées à la nature, le concept de nature ayant une valeur empirique, et non pas ontologique. La personne fait corps avec l'ordre éthique. Mais dès lors qu'on élimine la question de son fondement ontologique, on la considère comme un *a priori*, qui sera rapidement objet sans défense de multiples contestations.

Il ressort de ce qui précède que si il existe un certain consensus sur l'usage des expressions personne et dignité de la personne, une grande ambiguïté règne sur la signification qu'on leur accorde. Le dualisme et la définition de la personne par la conscience en acte excluent de son application une série d'êtres humains.

Il y a là un grave défi, que les philosophies personalistes, là où elles dépendent de phénoménologies de la conscience, sont incapables de relever.

#### IV.

##### *Métaphysique de la personne*

14. Mon intention était précisément, à partir du n. 83 de *Fides et ratio*, de mettre en évidence la nature de ce défi.

La philosophie thomiste de la personne humaine a ici une contribution décisive à apporter.

L'individu humain est personne en vertu de son âme qui est tout ensemble spirituelle et subsistante et forme du corps. Il est personne dans son intégralité.

La question est anthropologique, mais l'anthropologie a des fondements métaphysiques. Cela vaut notamment pour la signification de nature. Il convient aussi de remettre en honneur la doctrine de l'âme et de la spécificité de l'âme humaine. L'âme étant la forme substantielle du corps, le dualisme est écarté. La pluralité des activités psychiques écarte la réduction de la personne à l'exercice de la conscience en acte.

Quelques affirmations majeures de saint Thomas nous guident dans ce travail d'élucidation.

Première ligne de réflexion: Dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura (*S.Th.*, I, q. 29, a. 3).

Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona (...) Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae (*ibid.*, ad 2., cf. aussi *De Potentia*, q. IX, a3).

Seconde ligne de réflexion: suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui (*S.Th.*, III, q. 2, a. 2).

Cette dimension de totalité est essentielle pour la philosophie du corps humain. Celui-ci est partie de la personne. On sait que saint Thomas n'attribue pas le nom de personne à l'âme séparée, bien que celle-ci soit le principe de l'*intellectualis naturae* de l'homme. La proximité avec les formulations kantienne ne doit pas tromper: nous avons affaire à deux conceptions, inconciliables, de l'homme.

I.

TESTI DI SAN TOMMASO E ASPETTI STORICI  
ST. THOMAS'S TEXTS AND HISTORICAL ASPECTS

# SANTO TOMÁS FRENTE A AVICEBRÓN Y AVERROES

ABELARDO LOBATO, O.P.

## *Introducción*

El tema que hemos elegido para esta sesión plenaria de la Academia trata de ser una respuesta a la invitación que la *Fides et ratio* hace a todos los estudiosos para dar solidez y estabilidad a la fluctuante cultura actual. “Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos, para llegar en su búsqueda de la verdad a algo absoluto, último y fundamental”. “Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento” (*FR*, 83).

Podemos decir que esta cuestión ha sido una constante en la trayectoria del pensamiento de Karol Wojtyła desde antes de ser elegido Papa, y de algún modo continúa dando impulso al magisterio actual del Pontífice. En su reciente libro “Alzaos, caminemos!” reitera lo que dejaba claro en su obra de síntesis de 1968, *Persona y acto*, que su pensamiento oscila entre dos polos, la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia, el tomismo y la fenomenología, y trata de dar el salto desde la experiencia central de la persona a la presencia del ser.<sup>1</sup>

El secreto para este salto está en el método. Este debe ser apropiado para lograr la captación del ser buscado. El filósofo Wojtyła estima que esto se logra si uno es capaz de situarse ante la verdad incontestable de la presencia del ser personal.<sup>2</sup> Este desafío actual ya lo conocía Aristóteles, como

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, *Alzatevi, andiamo!*, Mondadori, 2004 p. 73: “La mia personale impostazione filosofica si muove, per così dire, tra due poli: il tomismo aristotelico e la fenomenologia”.

<sup>2</sup> Cf. A. Lobato, “Persona e atto. Un nuovo sentiero aperto da Karol Wojtyła”, *Rivista Il Consulente RE*, 2004, maggio, n° 4, pp. 106-107.

una cuestión siempre abierta, siempre presente y nunca superada del todo, por lo cual retorna de nuevo. Para Tomás esa cuestión es capital porque es en definitiva la cuestión del objeto de la inteligencia humana y de la verdad a su alcance. Moerbeka la presentaba así en su denso y preciso latín: *quod olim, et nunc et semper dubitatum: quid ens, hoc est quae substantia?*<sup>3</sup> La traducción de García Yebra, al español es así:

Y en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda, ¿qué es el Ente?, equivale a ¿qué es la Substancia?<sup>4</sup>

En verdad la cuestión es de hoy, de ayer, y de siempre. Es normal que tratemos de darle nuestra respuesta aunque la comprendamos solo a medias por estar inmersos en ella, sin la distancia requerida. La semejanza de nuestra situación con la del pasado la podemos comprobar en Tomás de Aquino, siempre muy atento al problema radical de la trascendencia, como integrante de la cuestión que tenía desde niño clavada en el alma, “quid est Deus”?

Elijo como prueba un testeo de la *QD De spiritualibus creaturis*, q. 10 ad 8. Se trata de la búsqueda de la verdad, con el método propuesto por San Agustín, que seguía a Platón cuanto lo permitía la fe católica. Tomás tiene gran simpatía por Agustín, y trata de hacer de sus textos una lectura correcta. A veces como en este caso, dejando de lado la letra, trata de penetrar en la profunda intención que lo mueve. Advierte Tomás que la situación no era propicia a la verdad. Los llamados pensadores no admiten otra vía de conocimiento sino la de los sentidos, ni otro nivel del ser sino el de las realidades sensibles. En esta coyuntura no hay espacio para la verdad porque todo lo sensible está en un perpetuo flujo, sin posible estabilidad. Además los juicios acerca de esta realidad son muy diversos, conforme a los sujetos que opinan. En este contexto el hombre no va más allá de las apariencias de la verdad. Por ello Sócrates, hastiado de no encontrar la verdad, se limita a la filosofía moral. Por su parte Platón va mas lejos y se refugia en el mundo de las realidades separadas. Agustín lo imita y encuentra el refugio de la verdad en las ideas de la mente divina. Aristóteles no quiso seguir la línea de la separación y elige la experiencia como punto de partida para poder dar el salto más allá de la *physis* y desvelar la verdad en las sustancias permanentes sujetos de los cambios. La profunda intención de Agustín en el fondo coincide con Aristóteles, a pesar de las formulaciones discrepantes:

<sup>3</sup> Aristóteles, *Metaph.* VII, 2 1028 b 2-3.

<sup>4</sup> V. García Yebra, *Metafísica de Aristóteles*, Gredos 1970, vol. I, p. 323.

“Non multum autem refert dicere” que conocemos las cosas por el entendimiento agente o por la luz que nos viene de lo alto.<sup>5</sup> Lo que importa es estar ciertos de que somos capaces de la verdad.

Nuestra situación no es muy diferente. En el fondo tiene profunda afinidad con la de los presocráticos, porque se mueve entre el nihilismo, el relativismo y es fruto del “pensiero debole”. Hay una extendida concepción de que es ilusorio e imposible topar con el fundamento o con la dimensión profunda de la realidad. Heidegger lo ha lamentado y en cierto modo lo ha impuesto, con el retorno a los presocráticos y la preferencia por la nada en la noche del “olvido del ser”.

Tomás percibió la situación desde su altura de pensador cristiano que se esforzaba por alcanzar algún conocimiento de Dios, con la adquisición de las tres sabidurías, filosófica, teológica y la reservada al don de la sabiduría. Nada hay tan contingente que no encierre algo necesario. Tomás estimaba que la realidad se desvela cuando se conocen sus causas, no solo las inmediatas, sino las profundas. La situación cultural le sirvió para dar respuesta a la gran cuestión del ser y de la persona.

Para una mejor comprensión de su pensamiento distinguimos diversas perspectivas. Una de ellas es la histórica. Tomás es hombre de su tiempo, un pensador cristiano medieval que realiza su vuelo con el ejercicio de las dos alas, la de la razón y la de la fe. Esta dimensión histórica es la que trato de presentar. Para cultivar el campo hay que comenzar por arrancar la maleza y para recorrer el sendero hay que alejar los obstáculos. Es preciso avanzar por un camino transitable, realizar lo que la escolástica designaba como “removens prohibens”. Desde el pórtico de la *Summa contra Gentiles*, Tomás asigna dos tareas al sabio: la de proponer la verdad y la de evitar el error.<sup>6</sup> En su conquista apasionada por la verdad Tomás llama en causa a los que ya nos han precedido y han trabajado en ese campo, porque nos ayudan no solo con la herencia de las verdades descubiertas, sino también con los errores que han cometido.

En el camino de la persona hacia el ser, dos pensadores le salen al paso: Avicibrón y Averroes. Es aleccionador el encuentro, el diálogo y la disputa con los dos, ambos hispanos, ambos filósofos, ambos de gran influjo en su tiempo, uno hebreo, conocido con el nombre latinizado de Avicibrón, o Selomó Ibn Gabirol, otro musulmán, cuyo nombre latino es Averroes, o Abú-l-Walid Ibn Rusd. Los tres son apasionados y eminentes buscadores de

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, 10 ad 8.

<sup>6</sup> Cf. Tomás de Aquino, *S.c.G.*, 1, 1.



la verdad. El diálogo se hace a veces disputa, cuestión disputada. En el encuentro y diálogo con el judío Tomás propone y desarrolla su filosofía del ser, la concepción metafísica de la realidad finita. Al mismo tiempo que combate el “materialismo” de Avicibrón, presenta el panorama de los entes en los cuales encuentra el espacio apropiado para el espíritu en el mundo. El ser humano personal forma parte de la cadena del ser creado, es su anillo central, pues el hombre es “un poco menor que los ángeles”. En el diálogo y disputa, a veces subida de tono, con el musulmán Averroes, Tomás presenta su antropología, la unidad del sujeto humano personal y plural. En este diálogo Tomás recurre a Aristóteles como el filósofo por antonomasia. Ambos filósofos están presentes en la obra de Tomás, desde el opúsculo *De ente et essentia*, hasta los tratados de mayor densidad histórica, como el *De unitate intellectus* para el diálogo con Averroes, y el *De substantiis separatis* con Avicibrón. Tomás era gran lector de los “signos de los tiempos” como camino para lograr la verdad. Las obras de estos dos autores le sirvieron de acicate para una mayor penetración en el misterio del ser y en el problema del hombre.

El tema es muy amplio y nos desborda. Es preciso optar por lo posible y contentarnos con una aproximación histórica al diálogo de Tomás con ambos pensadores en el esfuerzo por lograr el acceso al ser y a la persona. Nuestro itinerario de acceso al ser y a la persona se hace en tres instancias: 1. La filosofía del ser desde la lectura diacrónica que hace Tomás a la altura de los tiempos. 2. El diálogo con Avicibrón, la superación del materialismo y la nueva ontología del ser finito. 3. El diálogo con Averroes, orientado a la defensa de la inteligencia humana y a la nueva antropología. La conclusión es muy positiva: ambos pensadores han dado ocasión a Tomás para el desarrollo y la puesta a prueba de su pensamiento original acerca del ser y la persona.<sup>7</sup>

### 1. *El itinerario histórico de la filosofía*

Desde la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII en 1879 Tomás ha entrado por la puerta grande en la filosofía. Este logro ha sido el gran acierto del Papa Pecci, que buscaba un maestro para el pensamiento cristiano que dia-

<sup>7</sup> En otras ocasiones hemos presentado trabajos afines del diálogo de Tomás con el judío Maimonides, el musulmán Avicenna, o el cristiano Siger de Brabant, Cf. A. Lobato, “Maimónides, Averroes y Tomás de Aquino, Diálogo de tres culturas”, en *Communio* (Sevilla) 19 (1986) pp. 33-64.

loga con la cultura del tiempo presente. Tomás ha sido acogido, no solo por las buenas, sino también a fuerza de decretos, y ha pasado a ser el maestro de las escuelas católicas. La investigación histórica ha logrado presentar a Tomás como un filósofo original. Van Steenberghen no duda en afirmar que Tomás “ha creado una filosofía nueva, la primera filosofía en verdad profunda y original producida por la civilización cristiana: ha creado el tomismo”.<sup>8</sup> Mondin va aún más allá en su obra sobre *La metafísica di Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti* pues ha logrado dos intuiciones que lo caracterizan y le dan un puesto entre todos los filósofos, la del ser como acto, y la del ente como participación y composición de ser y esencia.<sup>9</sup>

La dimensión de filósofo cristiano es original y apropiada, pero no es la única, porque en verdad Tomás se identificó como teólogo<sup>10</sup> y su gran aspiración fue la de hablar de Dios con todos los medios a su alcance. El Concilio Vaticano II, con las famosas nueve palabras,<sup>11</sup> propone a Tomás como maestro de teología dogmática. Su filosofía estaba al servicio de la teología, y cuando escribía a sus hermanos y colegas el opúsculo *De ente et essentia* trataba de iniciar a los teólogos en el uso de la filosofía, que se hace necesaria en la teología como sabiduría, porque incluye el uso de la humana inteligencia al servicio de la fe. En ese servicio realizó su vuelo singular con las dos alas, la de la razón y la de la fe. Para lograr esa conquista de la inteligencia humana cuyo objeto es el ser y la meta la verdad del ser, trató de situarse a la altura de los tiempos. Comenzó por hacer una lectura diacrónica de las etapas que ha recorrido en la historia la mente humana en la búsqueda del ser, y desde ese pasado comprender el presente y proyectar el futuro. Varias veces Tomás hace esta lectura. Puesto que la filosofía es alcanzar la verdad con la inteligencia humana, que partiendo de lo sensible, trata de comprenderlo en su unidad y fundamento originario, aplicando el método de la “resolutio”, Tomás suele distinguir tres etapas o peldaños de la escala ascendente del ser: el primero es cuando propone un principio material, el segundo cuando ya logra un principio formal, y el tercero es cuando consigue desvelar un principio radical, el ser del cual participan los entes. La primera etapa la realizan los presocráticos, la segunda la inicia Anaxágoras,

<sup>8</sup> F. van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo*, Milano, 1972, p. 281.

<sup>9</sup> Cf. B. Mondin, *La metafísica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna ESD, 2002, pp. 14-24.

<sup>10</sup> Cf. *S.c.G.*, I, 2,

<sup>11</sup> Cf. D. Berger, “S Thomae praesertim magistro. Ueberlegungen zur Aktualität des Thomismus”, en *FKTh* 15 (1999) pp. 180-202.

y la tercera, a veces, la atribuye a los grandes maestros de la filosofía postsocrática, Parmenides, Platón y Aristóteles. En realidad Tomás lee el pasado con la ayuda de Aristóteles que ha iniciado la historia del pensar filosófico acerca del mundo, del alma y del ser, recorriendo el sendero ya realizado y unificando las conquistas logradas. Es aleccionador seguir de cerca los tres lugares clásicos en los que Tomás recorre este camino, en especial al indicar la situación de la tercera etapa que es la del acceso a la trascendencia.

1) *De potentia*, 3, 5: En la tercera etapa ya se ha llegado a la consideración del ser en sí mismo, y por tanto a la causa de todo cuanto existe. Platón defiende que hay una unidad que precede la multitud, no solo en los números, sino en los entes. Aristóteles sostiene que es preciso poner un ser, el más perfecto y verdadero, del cual reciben el ser los entes. Avicena indica que hay que partir de un ente que es el mismo ser, que es acto puro, del cual participan los entes que no son su mismo ser. Esta "lectura" de Tomás es muy neoplatónica, agustiniana y muy "generosa" al atribuir la creación no solo al creyente Avicenna, sino también a los griegos Platón, Avicena y a los seguidores de los mismos.<sup>12</sup>

2) *Summa Theologiae*, 44, 2: La redacción de este texto es posterior al *De potentia*, y si bien mantiene el recorrido de las tres etapas, deja a Platón y Aristóteles en la segunda que solo alcanza un orden particular del ser; en cuanto es este ente o tal ente, pues ambos han pensado que existía la materia increada. Ninguno de los dos ha hablado de la emanación de los entes de un principio universal del cual procede también la materia. La tercera etapa es la definitiva, porque considera el ente en cuanto tal y la causa originaria no solo en cuanto son estos y son de tal modo, sino en cuanto son entes. El texto no atribuye esta posición a ningún filósofo concreto, sino de un modo genérico *et ulterius aliqui*. Sin duda alude a Avicena, que es el primer metafísico que propone el origen de los entes por creación como dice la revelación hebrea y cristiana. Tomás coincide con él en este origen por creación, pero se distancia del musulmán, como antes ya lo había hecho Averroes, porque su modo de entender la existencia como accidente es insuficiente.

3) *De substantiis separatis*, c. 9. Este lugar es el más completo de cuantos ha realizado Tomás sobre las etapas de acceso al ser. Confiesa que ha examinado con gran atención cuantos documentos de la filosofía han caído en sus manos. Se mantiene el esquema de las tres etapas, pero de

<sup>12</sup> Cf. A. Lobato, "El ser y los trascendentales en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino", en *Veritatem in caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Edizione Ermes, 1991, pp. 118-141.

modo distinto, la primera es la que no trasciende la materia y se queda en la búsqueda de un principio corporal. Esa etapa es la de los primeros filósofos griegos. La segunda se inicia cuando el pensamiento se eleva por encima de la materia y desvela el horizonte del espíritu. Esta etapa la han seguido diversos pensadores, de modo que podemos seguirla en una triple vía: la de Anaxágoras, que propone ya el entendimiento separado y ordenador; la de Platón que descubre cuatro órdenes de entes por encima del hombre y por debajo de Dios; y la de Aristóteles, que solo pone las almas que mueven las esferas y las inteligencias por encima del hombre y antes del Dios, motor inmóvil que todo lo mueve. Platón y Aristóteles, desde sus respectivas posiciones han logrado estar de acuerdo en tres puntos acerca de las sustancias separadas, que existen, son espirituales y cooperan con la providencia en el gobierno del mundo.

En el tratado *De spiritualibus creaturis* c. 5 Tomás indica abiertamente que estos tres senderos de la etapa segunda no son adecuados al pensador cristiano: *istae viae non sunt nobis multum accommodae*, pues no pensamos como Anaxágoras en la mezcla de los elementos, ni seguimos la vía de la separación de dos mundos como hace Platón, ni ponemos el movimiento eterno como Aristóteles. Es preciso cambiar de rumbo. Y es aquí donde Tomás, sin decirlo, inicia la tercera etapa del acceso a la trascendencia, apoyado tanto en la tradición religiosa y filosófica, cuanto en la nueva vía trascendental en la que logra el acceso al ser como acto y perfección de todas las perfecciones, apoyado en el principio de la causalidad, y comprende el ente como participación finita del ser. La historia de este proceso le da una base para una nueva filosofía. Esas dos intuiciones del genio las logra muy pronto, pues en verdad están presentes en el primer opúsculo filosófico, titulado *De ente et essentia*, en los cuales ya aparecen los nombres de los dos pensadores, Avicibrón y Averroes, y de los cuales ya da el juicio radical que se mantiene y se desarrolla en las obras sucesivas. Ambos están juzgados desde la luz que da la noción radical de ser, el pensar trascendental, y la orientación cristiana de su pensamiento. La historia testifica el lento proceso de la humanidad en la conquista de la verdad, nunca es total, nunca es sin esfuerzo, nunca es instantánea. Tomás la describe con dos adverbios: *paulatim et pedetentim!*<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Santo Tomás, *S.Th.*, 44, 2, "Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in agnitionem veritatis". Cf. A. Lobato, "Santo Tomás de Aquino y la vía trascendental en filosofía", en el vol. *Miscellanea mediaevalia*, 30, *Die Logik des Transcendentalien*, Walter de Gruyter, Berlín, 2003, pp. 163-178.

## 2. El diálogo y la disputa con Avicibrón

En *De ente et essentia* c. 4, al tratar de la esencia de las sustancias simples – el alma, las sustancias separadas y Dios – Tomás topa con Avicibrón y lo presenta así:

No faltan quienes tratan de introducir la composición de materia y forma en las inteligencias y en las almas y todo indica, que el defensor de esa tesis ha sido Avicibrón, autor de la obra *Fons vitae*.

En el c. 5 *De substantiis separatis*, Tomás lo incluye en el itinerario filosófico de los pensadores que van hacia la trascendencia:

Otros vinieron después [de Anaxágoras, Platón y Aristóteles] y por haberse alejado de sus posiciones, se equivocaron más aún, y así Avicibrón, en su libro *Fons vitae*, sostiene que las sustancias separadas tienen una condición muy diversa; de hecho pensó que todas las sustancias existentes bajo Dios están compuestas de materia y forma.

El filósofo judío ha identificado la composición lógica de los conceptos con la composición real, y también piensa que las expresiones “estar en potencia, ser sujeto y ser participante” son unívocas. Para Tomás la posición de Avicibrón es de gran importancia en filosofía y por ello la menciona y la examina diversas veces en sus obras. El juicio es riguroso, duro, pues es muy débil su fundamento y es imposible esta posición por ello es “frivola et impossibilis”. La “frivolidad” le viene por esa confusión entre el orden lógico y el real; la imposibilidad de composición con la materia se advierte al tomar en serio su condición de seres espirituales.<sup>14</sup>

Para valorar el diálogo de Tomás y la confutación de su teoría del hilemorfismo universal podemos acercarnos primero al personaje, y luego indagar su presencia en la obra de Tomás, que le da gran importancia porque implica una teoría acerca del ser y del espíritu que condiciona el pensar trascendental típico de la metafísica. La cuestión de las creaturas espirituales es decisiva para el filósofo cristiano.

Quién era este filósofo Avicibrón? Hoy es más conocida su obra, aunque su vida sigue siendo enigmática. Es un judío hispano, oriundo de Málaga, donde nace hacia 1021, pasa la mayor parte de su vida en Zaragoza, es desterrado a Granada y muere en Valencia en el año 1070. Su personalidad es compleja, mitad filósofo, mitad poeta religioso. Su obra

<sup>14</sup> Cf. Santo Tomás, *QQDD De anima*, 6, “Sed haec ratio frivola est et haec positio impossibilis”.

poético religiosa *Corona real*, o *Keter Malkut* fue muy divulgada y es en realidad extraordinaria. La escribió en hebreo y los judíos la siguen leyendo y cantando. En cambio su obra filosófica, *Meqor Hayyim*, *Fuente de la vida*, escrita en árabe, fue casi ignorada en los ambientes judíos, y muy estimada entre los árabes hispanos. Fue traducida en Toledo por Gundisalvi y Juan Hispano, con el título *Fons vitae*. Estas dos obras dieron origen a la doble tradición de su pensamiento: los latinos ignoraron su obra poética, los judíos no prestaron atención a su obra religiosa.<sup>15</sup>

Ibn Gabirol es un pensador genial. Se inspira en Filon y en Proclo y sigue una orientación neoplatónica. Su pensamiento se centra en Dios, ser personal de la máxima simplicidad y unidad absoluta. Dios es ante todo voluntad creadora. El mundo creado por Dios, a través de mediaciones, es de una gran complejidad que se origina en la materia presupuesto universal de la composición de todos los entes creados en el proceso de emanación. Sus intuiciones acerca de la simplicidad absoluta de la persona de Dios, de su voluntad como primer atributo, y su visión hilemórfica basada en la materia universal, han tenido un influjo notable en la escuela franciscana. En el medioevo latino Gabirol ha tenido muchos lectores y algunos fieles estudiosos. Lo conocen los teólogos Guillermo de Alvernia, Alberto Magno, Pedro Hispano, Vitale del Forno, y otros hasta Duns Scoto.

Tomás ha leído y meditado el libro *Fons vitae*. La seriedad con la que examina su pensamiento es una prueba de la importancia que ha atribuido a su posición del hilemorfismo universal. En el tratado *De spiritualibus creaturis* le dedica la primera cuestión, donde comienza por precisar que se entiende por materia cuando se habla de las sustancias separadas. Puede tomarse como potencia y en caso tiene razón el pensador judío: todos los seres finitos, también los ángeles, tienen composición de potencia y acto. Pero no se puede decir lo mismo si por materia se entiende la materia corpórea. Esta acepción no vale para los espíritus o sustancias separadas que son finitas, pero en ellas no cabe la corporeidad, ya que el ser lo da la forma y esta es espiritual. La solución de la cuestión se da al final de la respuesta desde la posición metafísica de Tomás: En los seres compuestos se debe considerar una doble composición, es decir un doble acto y una doble potencia. Así la materia es potencia en relación con la forma que es su acto. Y el compuesto de materia y forma está en potencia en relación con el acto

<sup>15</sup> Cf. J.M. Millas Vallicrosa, *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid, 1945; E. Bertola, *Selomo Ibn Gabirol (Avicibrón), Vita, opere e pensiero*, Padova, 1953.

de ser. La naturaleza de la sustancia espiritual, que no tiene composición de materia y forma, sino que es pura forma, está en potencia para recibir el acto de ser, un acto que no es separable de ella.<sup>16</sup>

Donde Tomás ha dialogado a fondo con el filósofo Avicibrón es en el tratado *De substantiis separatis*.<sup>17</sup> Le ha dedicado cuatro largos capítulos, del 5 al 8 inclusive, todos ellos muy densos. El c. 5 expone el pensamiento del filósofo judío, desde dentro siguiendo el proceso racional punto por punto. Como buen judío Avicibrón admite la existencia de sustancias separadas o espirituales, pero afirma que son compuestas de materia y forma. Para demostrar su posición presenta cinco argumentos: a) porque si no están compuestas de materia no cabe entre ellas diversidad; b) en realidad hay una sustancia corpórea y una sustancia espiritual y ambas se fundamentan en la materia; c) el ser es algo común a las sustancias espirituales que son superiores y a las corpóreas que son inferiores; d) toda sustancia creada tiene que distinguirse del creador y por ello no puede ser simple; e) finalmente toda sustancia creada es finita, y lo es por la forma que se apoya en la materia. Tales son las cinco pruebas de la composición hilemórfica de todo lo creado aducidas por Ibn Gabirol, en el capítulo 5.

La confutación de la tesis del hilemorfismo universal se da a partir del capítulo 6. Tomás pasa de la exposición objetiva a la valoración puntual realizada con aguda penetración. Comienza diciendo que muchas de las afirmaciones de Gabirol son gratuitas y no resisten una prueba. En primer lugar el método empleado no es adecuado porque resuelve todo en los principios materiales, cuando el proceso filosófico debe ser al revés para resolver la potencia en el acto. En definitiva Gabirol retorna a la posición de los filósofos naturalistas presocráticos que sostenían que todo se resuelve en un principio originario corporal. Si todo es materia las diferencias entre los entes tendrán que ser accidentales. En esa posición de Gabirol no hay lugar para la materia prima que es pura potencia. Tal modo de pensar destruye los fundamentos de la filosofía natural, al no haber lugar para la generación y la corrupción. No respeta los principios de la metafísica haciendo imposible la unidad y la diversidad de las cosas. Abre un proceso infinito en las causas materiales. En verdad no puede darse una materia común a la sustancia espiritual y a la corpórea. Los entes son tanto más perfectos

<sup>16</sup> Santo Tomás, *QQDD De anima*, 1: "Unde in rebus compositis est considerare duplicem actus et duplicem potentiam".

<sup>17</sup> Cf. A. Lobato, *Tommaso d'Aquino, Le sostanze separate*, Città Nuova editrice, 1989, Introduzione e traduzione.

cuanto se aproximan mas a la plenitud del ser, y eso depende de la forma que da el ser. El alma humana que es la ínfima entre las sustancias separadas, no podría ser forma del cuerpo si ya tiene materia y es compuesta.

Tomás concluye este análisis dando solución a cada una de las cinco pruebas aducidas por Gabirol. a) La diversidad se da en las realidades materiales y en las sustancias que son solo formas. Hay materias diversas y hay formas diversas. Las formas son como los números. El ser sujeto es común a toda potencia. b) Al decir que la sustancia es corpórea o espiritual, nos referimos a la forma de la misma sustancia. c) El ente no se predica de modo unívoco de todas las cosas sino de modo análogo. Hay seres más perfectos y los hay menos conforme participan el ser. Hay sustancias inmateriales, hay sustancias corpóreas incorruptibles, y bajo estas las hay corruptibles, como son los cuerpos. d) Las sustancias que no tienen materia son entes y no son el ser, sino que participan el ser. El ser absoluto es uno solo y la forma separada es una sola. Pero los entes que participan del ser lo reciben de modo finito y determinado. En los compuestos de materia y forma se da un doble orden, el de la materia a la forma, y el del compuesto al ser. Si la forma es subsistente recibe ella el ser y no el sujeto compuesto, pero si la forma no es subsistente el ser pertenece al compuesto. El no-ente se dice de modo diverso de la materia, que es solo potencia y de la forma que a de suyo es acto, ordenado a participar del último acto que es el ser. e) La sustancia espiritual participa el ser de modo finito. Las sustancias materiales son doblemente finitas, porque la forma es recibida en la materia, y el ser es participado según su propio modo. Son finitas por arriba y por abajo. En cambio las sustancias espirituales son finitas por arriba al participar el ser según su propio modo, pero son infinitas por abajo ya que no son participadas en el sujeto. Bien al contrario el primer principio que es Dios, es infinito en todo.

Es ejemplar ese modo de Tomás en el combate cuerpo a cuerpo con el judío Avicibrón. Mientras desgranaba sus argumentos uno a uno y sus implicaciones realizaba la tarea de abrir el horizonte para la comprensión del ser espiritual finito e infinito. Ya en este diálogo hay una realización ejemplar del salto del fenómeno al noumeno y del encuentro de la persona con el ente y con el ser. El método de la resolución de la potencia en el acto, hace posible la superación del segundo peldaño en la escala de los pasos hacia el ser porque va más allá del horizonte de las formas y se adentra en el tercer escalón, el del encuentro con el ser desde la experiencia del mismo en los entes. La teoría hilemórfica de Aristóteles tiene su aplicación en el mundo de los cuerpos, pero no en el de los espíritus. En realidad hay un



orden del ser en el cual no hay materia, ni corporeidad. Para Tomás La inteligencia humana es capaz de demostrar la existencia de ese mundo espiritual, que no es ni cuerpo, ni Dios, trasciende la corporeidad y depende de la divinidad. Se salva así el mundo maravilloso de los espíritus, de los ángeles, y del alma humana. A este problema de la existencia de los seres finitos espirituales, de su esencia que trasciende la materia y de su cooperación en el gobierno del mundo, dedicó Tomás muchos esfuerzos. El diálogo con Avicebrón le ayudó en la elaboración de una nueva ontología, que era fundamental para la antropología.<sup>18</sup>

### 3. Diálogo y disputa con Averroes

El encuentro de Tomás con Averroes, el filósofo por antonomasia del Islam, es más complejo, más amplio y más conocido. Hay una base común entre ambos de plena coincidencia, la filosofía de Aristóteles. Ambos han hecho la opción por Aristóteles y le han dedicado buena parte de su vida al estudio y al comentario de los textos. Para ambos Aristóteles es el Filósofo con mayúscula. Ambos son conocidos como *Comentadores*. Así Tomás designa muchas veces a Averroes, *Commentator*, y así será llamado más tarde el mismo Tomás. Históricamente esta coincidencia ha sido beneficiosa para ambos: Tomás se ha compenetrado con Aristóteles teniendo a la vista los comentarios de Averroes, acogiendo su valioso método de exposición y reconociendo su aportación. A su vez Tomás ha contribuido como el que más a la tarea que Alberto Magno describía con estas palabras: “facere Aristotelem intelligibilem latinis”.<sup>19</sup>

Mientras los musulmanes prácticamente ignoraron la obra del mayor de sus filósofos, lo persiguieron, lo desterraron de su Córdoba natal y llegaron a quemar públicamente sus libros, los latinos lo estimaron, lo trajeron y posiblemente, partiendo de las exposiciones de Tomás, daban acogida a sus tesis e iniciaron en París la corriente que el mismo Tomás designó como “averroísta”.<sup>20</sup> El encuentro de Tomás con Averroes puede haberse iniciado ya en Nápoles, cuando Tomás frecuentaba las lecciones universitarias en el Studium Generale de Federico II, en el cual Pedro de

<sup>18</sup> Cf. A. Lobato, “Lo spirito nell’uomo”, nel vol. *Lo Spirito di Dio e lo spirito dell’uomo*, ESD, Bologna, 2003, pp. 68-179.

<sup>19</sup> Alberto Magno, *In Physic. Aristotelis*, 1, 1.

<sup>20</sup> Cf. S. Gómez Nogales, *Saint Thomas, Averroes et l’averroïsme en la obra “Aquinas and Problems of his Time”*, Mediaevalia Lovaniensia, I, 5, Louvain, 1976.

Hibernia explicaba Aristóteles. Ese encuentro se continuó en París, en cuya universidad ya circulan las traducciones de algunas obras desde 1220 y se difunden en la facultad de filosofía sus teorías sobre el alma humana y el entendimiento. Se trata de un encuentro a través de los textos de Aristóteles. Tomás lee las obras del Filósofo con la ayuda de sus comentadores. El diálogo es constante y podemos afirmar que pasa por varias etapas: la primera es de acogida, la segunda es de discrepancia en las tesis de antropología y la tercera es de áspera crítica por los errores en el modo de interpretar y de prolongar la doctrina aristotélica en torno al alma humana y al entendimiento posible.<sup>21</sup>

No es este el lugar para describir la personalidad eminente de Ibn Rusd, su vida de relieve en las ciudades hispanas de Córdoba y Sevilla, su obra ingente que no se limita a los Comentarios muy densos y de tres tipos de la obra de Aristóteles, sino que se extiende a todo el saber de ciencias naturales, de filosofía y religión y se difunde en las tres lenguas de la cultura de su tiempo, árabe, hebreo y latín. Miguel Cruz Hernández ha presentado esta obra en su totalidad y su influjo.<sup>22</sup> Aquí nos interesa de modo especial lo que se refiere al ser y a la persona. Tomás al principio de su opúsculo *De unitate intellectus* afirma que ya ha escrito mucho acerca de los desvíos de Ibn Rusd en su doctrina sobre el entendimiento. Y es verdad. Desde el opúsculo *De ente et essentia* Tomás indica como de pasada el error radical de Ibn Rusd al confundir el orden lógico de las especies universales en la mente con el mismo entendimiento en todos los hombres,<sup>23</sup> pero esa breve alusión se amplía de modo constante en el *Scriptum super Sententiis*, se acentúa de modo muy concreto en la *Summa contra Gentiles*, II, 57-70, pasa a la *Summa theologiae*, I, 76 1-2 y se sigue combatiendo en los tratados, *QD De anima*, 2-3, *De Spiritualibus creaturis*, 2 y 9.

Todo ello se condensa en el opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas*. La actitud inicial de cercanía y coincidencia en la opción por Aristóteles, como guía del filosofar, se cambia en profunda aversión hermenéutica. Averroes pasa de *Commentator* a *Corruptor*. Ya Aristóteles había adoptado una actitud semejante frente Platón. Estaba en juego la verdad; ante ella hay que optar por seguirla como el mayor amigo. Tomás se sintió

<sup>21</sup> Cf. B.C. Bazan, *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin*, RPH de Louvain 72 (1974) pp. 53-175.

<sup>22</sup> Cf. M. Cruz Hernández, *Abu-l-Walid Ibn Rusd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, Caja Sur, 1986.

<sup>23</sup> Cf. Santo Tomás, *De ente et essentia*, c. 3, n° 25.

muy de acuerdo con el estilo de filosofar de Aristóteles, pero nunca lo siguió ciegas, ni lo exaltó como el canon de la razón y el milagro de la perfección, como hace Averroes. En el tema de las sustancias separadas se siente más afín a la teoría de Platón, y los grandes esquemas de su obra tienen afinidad con el neoplatonismo.<sup>24</sup>

Tomás advierte que el desvío erróneo de Averroes es muy grave por tratarse del mismo entendimiento que es la facultad por la cual el hombre conoce la verdad, lo distintivo del ser humano. Por ello es un error acerca del hombre y lo es acerca del ser. En ella se juega el destino del hombre como ser personal. Ibn Rusd se muestra un estructuralista de nuestro tiempo, cuando sostiene que los individuos humanos tenemos sensaciones y experiencias sensibles pero no poseemos el entendimiento ni el alma. En realidad se da solo un entendimiento y una sola alma que nos unifica y entiende en los individuos por una cierta conexión en los fantasmas. Al comprobar que en París no solo se enseña sino que se acoge como verdad filosófica la teoría de Averroes, reacciona y salta a la arena del combate.

El tratado *De Unitate intellectus* no tiene par en la literatura filosófica del s.XIII. Es todo un documento del máximo interés. Tomás acepta el reto y entra en la disputa, tomando el toro por los cuernos. La hermenéutica de Averroes propone dos tesis inaceptables, que estima son de Aristóteles, la separación y la unicidad del entendimiento. Averroes se sitúa en una línea de pensadores griegos y árabes, que sostienen la tesis de Anaxágoras sobre el "nous" único y separado. Es de los pensadores que Bloch designa como la "izquierda aristotélica". Tomás recurre al texto de Aristóteles y lo somete a un análisis exhaustivo. Así como frente a Ibn Gabirol Tomás logró una penetración genial del desarrollo del pensar humano en el acceso al ser, en esta ocasión demuestra su capacidad de ingenio para desvelar en la obra de Aristóteles el pensamiento del Filósofo acerca del alma. Con ello logra también aquí un *apax legomenon*. Tomás recorre toda la obra aristotélica para precisar lo que en verdad dice Aristóteles del alma y del entendimiento. Es verdad que Tomás acepta la obra de Aristóteles en las traducciones de su tiempo y analiza el tratado *De anima* como si estuviera escrito con perfecta unidad, al decir de Kant como si fuera Minerva nacida de la cabeza de Júpiter.

Esta obra tiene dos momentos geniales, la noción de alma como acto primero, y la descripción del doble entendimiento del alma, posible y agen-

<sup>24</sup> Cf. A. Lobato, "Lectura de Averroes de la teoría aristotélica del acto", en el vol. *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Herder. Roma, 1990, pp. 107-147.

te, que aparecen por única vez en Aristóteles, descritos como capacidad receptiva de todo, materia plasmable de modos infinitos y luz que todo lo ilumina: *nous patheticos, nous poietikos*. La gran duda era si Aristóteles está tratando del nous de Anaxágoras, único y separado, o del nous que es potencia del alma. Aquí surgen las diferencias entre los comentaristas. Ibn Rusd opta por la interpretación de Alejandro de Afrodixia, Tomás opta por la línea de Temistio y de Avicenna. Para lograr la realidad del ser del alma intelectual Tomás recurre a la experiencia y reta a los averroístas parisien- ses, cuyo *dux* es Siger de Brabant a que den razón de un hecho de experiencia: lo que Descartes propone como el *Cogito* y Kant lo describe como *Ich denke überhaupt*, para Tomás es un hecho de experiencia, *Yo entiendo: hic homo singularis intelligit*. De este hecho de experiencia en todos los hombres no dan razón los averroístas, pero sí Aristóteles, al poner el alma como acto y forma del cuerpo y atribuirle potencias espirituales, que se ejercen en los actos del ser personal. No es posible dar razón con un entendimiento separado. El entender es entender el ser y ese acto del sujeto personal. El alma y su entendimiento no es único y se multiplica con los diversos sujetos. El ser humano se rescata así en su dimensión personal. La pluralidad de las personas resulta de la multiplicación de los individuos. El alma humana es la forma del cuerpo y da el ser humano a cada hombre. Es forma pero no inmersa en la materia sino emergente, espiritual. Ni en el origen, ni en los actos que le son propios, ni en el destino, depende del cuerpo. Es creada e infundida, da el ser y está en el origen del entender.<sup>25</sup>

También en este debate hay que agradecer a Ibn Rusd la coherencia con tratar de ir a fondo en el pensamiento de Aristóteles. Esto ha estimulado a Tomás para proseguir ese camino hacia lo profundo del ser personal, de la maravilla del hombre que vuela con las dos alas. Está en juego el ser del hombre: pero ese ser está en lo profundo y es preciso mostrarlo. No está separado ni es único, es cada uno de los seres humanos. Tomás ha elaborado la nueva antropología, que recoge las intuiciones de Aristóteles, y las supera. El alma humana es *quasi horizon et confinium*, forma substancial, única, espiritual y emergente, que da el ser al compuesto. Posiblemente Averroes no fue averroísta, pero Tomás conoció de cerca algunos averroístas apasionados que pululaban en París. Su respuesta fue contundente no solo para aquel momento histórico, sino por encima del tiempo, también para hoy y mañana.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Cf. A. Lobato, *Tommaso d'Aquino, L'unità dell'intelletto*, Roma, Città Nuova, pp. 74-100.

<sup>26</sup> Cf. A. Lobato, "L'anima nell'antropologia di Tommaso d'Aquino", *Studia universitatis Sancti Thomae*, n° 28, Massimo. Milano, 1978, "Anima, quasi horizon et confinium", pp. 53-80.

*Conclusión*

En esta polémica de Tomás con Gabirol y con Ibn Rusd está latente lo que hoy designamos como salto del fenómeno al noumeno. ¿Como se llega a la presencia del ser en cuanto tal? Para Tomás hay tres vías de acceso al ser personal: por presencia del alma espiritual a si misma, (*De Veritate* 10,8); por reflexión o vuelta sobre si *De Veritate*, 1,9); por la vía de acceso a la subjetividad personal inobjetivada.<sup>27</sup> No es preciso exponerlas aquí. La exclusión de las teorías de Ibn Gabirol y de Ibn Rusd, deja despejado el camino para el salto del fenómeno humano al noumeno, o de la persona al ser.

<sup>27</sup> Cf. A. Lobato, "La metafísica dell'uomo nella filosofia contemporanea", en *Sapienza* 22 (1969) 33-406. A. Millan Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967, Cambridge University Press, 1975.

## PLATONISM AND ARISTOTELIANISM IN AQUINAS

JOHN F. WIPPEL

As is well known, Aquinas's philosophy has traditionally been closely associated with the philosophy of Aristotle. Textbooks have been written whose very titles bring out this intimate relationship, such as one used at The Catholic University of America in Washington during my undergraduate days there in the 1950s by Iosephus Gredt entitled *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*.<sup>1</sup> And other more scholarly books and articles developed this theme in the 20th century.<sup>2</sup> But as members of this body know very well, another side of Aquinas's thought also came to be examined by various 20th century students of his thought, what might be called, loosely speaking, his Platonism.

Thus a collection of explicit references by Thomas to Plato or to Platonists has been published as a book by R.J. Henle.<sup>3</sup> If one were to restrict oneself to such explicit references, one might readily conclude that Thomas was really not very sympathetic to this line of thinking. But if one broadens the term 'Platonism' so as to apply both to Plato and Platonism taken strictly, and to what we today refer to as Neoplatonism, and if one

<sup>1</sup> This was thought to be one of the best of the Latin scholastic manuals of philosophy in the Thomistic tradition, but historical depth was not one of its strengths.

<sup>2</sup> Cf. Manser, *Das Wesen des Thomismus* (3d ed., Freiburg in der Schweiz, 1949). Manser finds the innermost essence, the central point of Thomism in the consistent application and further development of the Aristotelian theory of act and potency. See pp. 99-100 for this, although this theme runs throughout his book. Also see R. Garrigou-Lagrange, *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought* (St. Louis, 1950), First Part: Metaphysical Synthesis of Thomism, pp. 31-57. Also, this position seems to be espoused by North American representatives of the River Forest School who have heavily emphasized the importance of Aquinas's philosophy of nature such as B. Ashley, W. Wallace, and J. Weisheipl.

<sup>3</sup> *St. Thomas and Platonism: A Study of the 'Plato' and 'Platonici' Texts in the Writings of St. Thomas Aquinas* (The Hague, 1956).

also takes into account implicit references and influences, the results may be different. And so beginning at about the time of the Second World War and its immediate aftermath, a number of serious Thomistic scholars have provided textual evidence to establish the presence and the importance of certain 'Platonic' themes in Aquinas's philosophical thought, above all, the central role of participation in his metaphysics. Here I have in mind especially the ground-breaking books on participation by C. Fabro and L.-B. Geiger, as well as Joseph de Finance's *L'être et agir*, and Arthur Little's *The Platonic Heritage of Thomism*.<sup>4</sup>

Before turning to some particular points and texts in Aquinas, I propose to narrow the limits of my discussion. If a strong case can be made for the presence in Aquinas's thought of non-Aristotelian elements, and indeed, of 'Platonic' elements when that term is taken broadly, it is my view that this is most evident in his metaphysics. When it comes to his philosophy of nature, it seems to me that, while Aquinas does take into account various post-Aristotelian contributions to that discipline, one can make a strong case for its fundamentally Aristotelian character. Aquinas's philosophy of human nature is also largely Aristotelian including his correlating soul and body as form and matter and his defense of unity of substantial form. Whether or not Aristotle really assigned individual spiritual intellectual souls to human beings is debatable, but Aquinas certainly maintained that he did, especially in his *De unitate intellectus contra Averroistas*.

Likewise, Aquinas's theory of knowledge is clearly Aristotelian in inspiration. Thus Thomas is indebted to Aristotle for his view that all of our knowledge begins with sense experience. In denying that our knowledge necessarily ends there in his *In De Trinitate*, q. 6, a. 2 and in drawing out some consequences from this, Thomas goes beyond Aristotle although he undoubtedly believes that what he is saying is in accord with Aristotelian principles. Thus in seeking to determine whether knowledge in divine science should terminate at the level of the imagination, he begins by noting that it is from the senses that apprehension on the part of the imagination arises, and refers to Aristotle's statement in *De anima* III, c. 3, where the imagination is described as a movement arising from sense

<sup>4</sup> See Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Milan, 1939; 2nd rev. ed., Turin, 1950, which I will cite here); Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas* (Paris, 1942; 2nd ed., 1953); de Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas* (2nd ed. Rome, 1960); Little, *The Platonic Heritage of Thomism* (Dublin, 1949), which should be used with caution.

perception (*motus a sensu factus*). So too, he cites *De anima* III, c. 7 in support of his claim that phantasms are related to the intellective soul as objects. But then he writes that the terminus of our knowledge which is reached in judgment is not always the same. Sometimes the intellect's judgment terminates at the level of the senses, namely when the properties and accidents of a thing as grasped by the senses suffice for us to express the nature of a thing. This is true of natural things and so in physics our judgments about physical things should conform to what the senses manifest as, Thomas adds, is clear from *De caelo et mundo* III, c. 7 (306a 16).<sup>5</sup> But there are certain things about which our judgments do not depend on what is grasped by the external senses, even though these things do not exist in fact apart from sensible matter. This is true of mathematical objects, and so our judgments about them should not terminate at the level of the external senses but at the level of the imagination. And so, as Aristotle points out, our judgment about a mathematical object is not always the same as about a sensible object (see *De anima* I, c. 1).<sup>6</sup>

But there are other things which surpass both what falls under the external senses and what falls under the imagination, namely, those that do not depend on matter in the order of existence (*esse*). Our judgments about such things should not terminate at the level of the external senses or of the imagination; but in discovering such things we do move from things which are first grasped by the senses or imagination so as to reach knowledge of them by using (1) the way of causality, (2) the way of transcendence, and (3) the way of negation. Thomas does not credit Aristotle with this final point, but rather refers to Dionysius's *De divinis nominibus*, as he had already done earlier in this work at q. 1, a. 2 and would do so in many other texts.<sup>7</sup> And so here he has introduced an element taken from Neoplatonism which will be crucial for his philosophical study of divine things in metaphysics.

And yet, even in doing this, he retains his overall preference for the Aristotelian theory of knowledge. For instance, in his *De spiritualibus creaturis*, art. 3, while comparing a theory of plurality of substantial forms in human beings with his own defense of unicity of substantial form, he connects these two views with two different approaches to knowledge. Some, whom he here interchangeably identifies both as Platonists and as Plato, begin with intelligible ideas or natures (*rationes*) in their search for

<sup>5</sup> Leon. 50.164.

<sup>6</sup> Leon. 50.164-65.

<sup>7</sup> Leon. 50.165.



truth, while others (Aristotle) begin with a knowledge of sensible things. After explaining how Avicbron's theory of plurality of forms is in fact the logical consequence of the Platonists' and Plato's approach, Thomas expresses his preference for the 'true principles of philosophy which Aristotle considered,' and then offers a series of arguments against plurality of forms.<sup>8</sup> Moreover, he also charges here, as he would on many other occasions, that the Platonists mistakenly conclude that what is abstracted by the intellect must correspond to something that is separate in reality. Thus, for instance, in q. 5, a. 3 of his *In De Trinitate* Thomas observes that because Pythagoras and the Platonists did not understand the difference between abstraction whether of the universal from the particular or of form from matter, on the one hand, and distinguishing by negative judgment (*separatio*), on the other, they mistakenly held that mathematical and universals are separate from sensible things.<sup>9</sup>

Even so, at this point I would like to turn to Aquinas's metaphysics to determine whether there are other significant non-Aristotelian elements in it and, if so, whether they can be referred to as Platonic at least in the broad sense in which I am using this term. I will begin by granting that much of Aristotle's thought is present in Aquinas's metaphysics. Here, as elsewhere, Aquinas's metaphysical vocabulary is Aristotelian. And to mention a few very general notions, Thomas agrees with Aristotle that this science studies being as being. Like Aristotle he contrasts it with more particular sciences in that, unlike them, it does not cut off a part of being and limit itself to the study of the attributes or properties of that part. It studies being taken universally, and as being.<sup>10</sup>

Also in agreement with Aristotle, Thomas holds that being is not predicated in exactly the same way, or univocally, of particular instances and of different kinds of being. Nonetheless, being does enjoy a fundamental kind of unity, sufficient for it to be studied by or, to use Thomas's technical language, to serve as the subject of one science. This underlying unity is based on a relationship of various secondary instances of being to the primary instance of being – substance. And so Thomas develops the thought of Aristotle in working out his theory of analogical predication of being, in particular at the predicamental level, that is to say, when he holds that being is predicated of substance and accidents

<sup>8</sup> Leon. 24.2.40ff.

<sup>9</sup> Leon. 50.149.

<sup>10</sup> For Aristotle see especially *Met.* IV, c. 1, and Thomas's *Commentary* on the same.

according to an analogy of many to one. (However, in developing his theory of predication of certain names of creatures and God according to an analogy of one to another or at the transcendental level, Thomas goes beyond Aristotle). Moreover, Aquinas follows Aristotle in dividing being into ten supreme genera or predicaments although, unlike Aristotle, he also offers a theoretical justification, one could almost say, a deduction of the categories as corresponding to ten supreme *modi essendi* in his Commentary on *Metaphysics* V, and a slightly different but parallel derivation in his Commentary on *Physics* III.<sup>11</sup> He of course accepts Aristotle's fourfold division of the causes. And like Aristotle, he maintains that one should arrive at knowledge of an ultimate final cause at the end of metaphysics, Aristotle's Unmoved Mover which, for Thomas, is also the First Efficient and Exemplar Cause of all else.

Yet, all of this notwithstanding, closer inspection reveals significant differences between Aquinas and Aristotle on a number of points. First of all, if both thinkers maintain that metaphysics is the science of being as being, they do not understand being in the same way. For Aquinas being is a complex notion, including both a quidditative aspect and an existential aspect, and expressed by him as 'that which is' or *id quod est*.<sup>12</sup>

This is significant for at least two reasons. First of all, Aquinas does not seem to think that this complex notion of being can be gained by a process of abstraction alone. Thus at times, especially in his Commentary on I *Sentences* and again in his Commentary on the *De Trinitate*, q. 5, a. 3, he distinguishes two operations of the intellect, a first which he calls an understanding of indivisibles, which he correlates with a thing's essence or nature, and a second, called composition or division (judgment), which he correlates with a thing's *esse*.<sup>13</sup>

More significant, but consistent with what we have just seen, Aquinas also holds that this complexity in our notion of being reflects and corresponds to an ontological complexity present in all finite beings,

<sup>11</sup> For discussion of both types of analogical predication see my *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington, D.C., 2000), pp. 73-93, 543-72. See pp. 208-28 for his two derivations of the predicaments.

<sup>12</sup> See, for instance, *In De Hebdomadibus*, lect. 2 (Leon. 50.277:57-59: 'ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit in quantum participat actum essendi'; *In De Interpretatione* I, 5 (Leon 1\*.1.31): 'Et tamen maxime videbatur de hoc quod dico "ens", si ens nihil aliud est quam "quod est" et sic videtur <et> rem significare, per hoc quod dico <"quod", et esse per hoc quod dico> "est"').

<sup>13</sup> Mandonnet ed., Vol. 1, p. 489; *In De Trinitate*, Leonine edition, vol. 50.147:96-105.

namely, a composition and distinction of two distinct ontological factors or principles, essence and *esse* (*actus essendi*). As is well known, this distinction and composition of essence and act of being in all finite beings has long been regarded as one of the most distinctive and defining characteristics of Aquinas's metaphysics.

Time will not permit me to examine here the many different ways in which Aquinas argues for such distinction and composition in all other entities, and so I will consider only one of these, that found in his youthful *De ente et essentia*, c. 4. There, after having refuted Avicbron's theory of universal hylemorphism, Aquinas maintains that if created pure spirits or intelligences are not composed of matter and form, there is nonetheless an act-potency composition within them.<sup>14</sup> Then in Stage I of what may be taken as a three-stage argument, he reasons that because one can understand a thing's essence without being aware of its actual existence, within such entities essence and *esse* must be distinct.<sup>15</sup>

If this stage seems to move too rapidly from a distinction in the order of understanding to a distinction in reality, as I tend to think it does, this is quickly remedied by Stage II. There Thomas reasons that at most there can be one being in which essence and *esse* are identical. He proves this by distinguishing three ways in which something might be multiplied, namely (1) in the way a genus is multiplied by the addition of specific differences, or else (2) in the way different forms of the same kind are received in different instances of matter, or else (3) in that in one instance the form in question subsists in itself, and in all other cases it is received in some subject. After showing that a pure subsisting *esse* could not be multiplied in either of the first two ways, Thomas implicitly accepts the third explanation and explicitly concludes that there can at most be one instance of pure subsisting *esse*. In all other cases there must be a composition of a receiving subject, i.e., essence, and of an act of existing (*esse*) that is received in different subjects, i.e., essence or nature.<sup>16</sup>

But even this does not establish to Thomas's satisfaction that in such beings essence and *esse* are correlated and composed as potency and act. And so in Stage III of the argument he reasons from the distinction of essence and *esse* in all beings, with this one possible exception, to their caused character, and from their caused character to the de facto existence

<sup>14</sup> Leon. 43.376:90-93.

<sup>15</sup> Leon. 43.376:94-103.

<sup>16</sup> Leon. 43.376:103-377:126.

of the uncaused cause of their *esse*, i.e., that one being whose essence is identical with its *esse*, or God. Because a received act of being (*esse*) is act with respect to the potency (the essence) that receives it, Thomas now completes his argumentation by concluding that, with the exception of that one being whose essence is identical with its *esse*, in all other beings essence is related to *esse* as potency to act.<sup>17</sup>

I might also note that among the various ways Thomas later argues for such distinction and composition of essence and *esse* in beings other than God, the general approach worked out in phase two of the *De ente* argumentation frequently reappears. Thomas often reasons from the uniqueness of the case where essence and *esse* are identical – self-subsisting *esse* or God – to the distinction and composition of these principles in all other beings as, for instance in the first three arguments in CG II, c. 52; *De spiritualibus creaturis*, a. 1; *De substantiis separatis*, c. 8; *In VIII Phys.*, lect. 8. While in these later discussions, given the location of this particular argumentation within the particular writing and/or the nature of the work, Thomas does accept the existence of God or of self-subsisting *esse* as already established, the nature of the argumentation does not of itself require this. For this he need only maintain, as he in fact does in the *De ente*, that at most there can be one being in which essence and *esse* are identical and so conclude that in all other entities they must be distinct.

And so, assuming that one recognizes the important role within Aquinas's metaphysics of a composition of essence and a distinct act of existing (*actus essendi*) in all finite beings, it follows that there is considerable difference between his understanding of being and that of Aristotle. Moreover, there is no indication that Aristotle ever conceived of anything like Aquinas's notion of *esse* taken as the *actus essendi* and, as he would eventually describe it in *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9 as the 'act of all acts and the perfection of all perfections'. And yet, as C. Fabro has nicely expressed it, 'it is the true foundation (*véritable fondement*) for the Thomistic metaphysics of participation', to which I would simply add, 'and for Aquinas's metaphysics of essence and *esse* as well'.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Leon. 43.377:127-163. For discussion of this much disputed passage see my *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pp. 137-50, along with the references there to other interpretations of this.

<sup>18</sup> For Fabro see *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris, 1961), p. 195.

But if one agrees with these claims, one may still ask whether there is anything Platonic or Neoplatonic about Aquinas's distinction between essence and *esse*, or about his notion of *esse* as intensive act, and therefore about his distinctive understanding of being itself. As for the essence-*esse* relationship, already in the *De ente* Thomas attributes some such distinction both to the *Liber de causis*<sup>19</sup> and to Boethius.<sup>20</sup> While it is open to question whether Aquinas's distinction and composition of essence and *esse* is really present in either of these texts, and in the case of Boethius this has long been disputed, it cannot be denied that at the beginning of his *De Hebdomadibus* Boethius himself writes: *Diversum est esse et id quod est.*<sup>21</sup> And so, without pausing here to discuss the meaning of this axiom in the Boethian text itself, let it suffice for me to note that both Boethius's *De Hebdomadibus* and the *Liber de causis* are Neoplatonic sources, and that Thomas cites both of them in support of his theory.

Moreover, in a well-known but difficult passage from his Commentary on *Metaphysics* IV, c. 2, Thomas also attributes a distinction between essence and *esse* to Avicenna, another peripatetic but heavily Neoplatonic source, but then proceeds to criticize Avicenna for having viewed *ens* and unity (*unum*) as if each were 'something' (*aliquid*) superadded to the substance or essence of a thing. As regards the first, Aquinas corrects Avicenna. 'Although the *esse* of a thing is other than its essence, it must not be thought that it is something superadded in the manner of an accident, but it is, as it were, constituted by the principles of the essence'.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Leon. 43.376:36-40. 'Unde in commento nonae propositionis libri De causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse: et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel natura simplici'. For the *Liber de causis* see *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de causis expositio*, H.D. Saffrey, ed. (Fribourg-Louvain, 1954), p. 57b; *Le Liber de causis*, A. Pattin, ed., Leuven (1966), p. 69, #90: 'Et intelligentia est habens *ylithim* quoniam est esse et forma ...'.

<sup>20</sup> Leon. 50.377:163-66.

<sup>21</sup> See Boethius. *The Theological Tractates with an English Translation. The Consolation of Philosophy with an English Translation*, H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester (Cambridge, Mass., 1978), p. 40. For other texts see *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 1; ST I, q. 50, a. 2, ad 3; *Quodlibet* II, q. 2, a. 3. Cf. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 101-03. On the dispute concerning the meaning of this in Boethius see my *The Metaphysical Thought*, p. 99, n. 14. For the view that in his Commentary Aquinas did distinguish between them in the same way as did Boethius, see R.M. McInerny, *Boethius and Aquinas* (Washington, D.C., 1990), pp. 161-253. Against this reading see J.L. Schultz and E. Synan, *St. Thomas Aquinas: An Exposition of the 'On the Hebdomads' of Boethius* (Washington, D.C., 2001), pp. xxxvii-liv.

<sup>22</sup> *In IV Met.*, lect. 2, n. 558: 'Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae'.

From this comment one may conclude that Aquinas agrees with Avicenna only up to a point, namely, that the *esse* or act of being of a thing is distinct from its essence. But Thomas denies that it is something superadded to essence in the manner of an accident. Moreover, Thomas writes that *esse* is, as it were, constituted by the principles of the essence. By this, I take him to mean that a thing's *esse* or act of being, while distinct from the essence, is received by, determined or specified by, and limited by the essence principle that receives it.

Very significant, I think, is the fact that here, in his Commentary on the *Metaphysics*, Thomas does not attribute to Aristotle his own view of the relationship between essence and *esse* as he has expressed it in the passage just quoted. Not only is such a doctrine not present in Aristotle. Thomas was aware of this. In sum, Thomas's distinction of essence and *esse* is not Platonic in the sense that it is found in Plato himself, or even in the writings of the Neoplatonists in the precise way in which he himself understands it. But, I think, there is at least some Neoplatonic inspiration behind his development of his own position.<sup>23</sup>

Aquinas correlates essence and *esse* as potency and act in many passages, such as *De ente*, c. 4, as was also noted above. And this brings us back to his understanding of *esse* as an intrinsic principle of actuality and perfection of every finite being, and hence as the act of all acts and the perfection of all perfections. If Aristotle had developed his theory of act and potency in order to account for various types of becoming or change, Thomas has now applied this notion in a new context and in a very new way. By correlating essence and *esse* as potency and act in every finite being, he has provided a metaphysical justification for distinguishing all such beings, including separate substances, from the perfect simplicity of God and from one another.

Moreover, and again unlike Aristotle, Thomas holds that essence, insofar as it receives and specifies *esse*, also limits it. This in turn presupposes that *esse*, simply viewed in itself, is unlimited and, therefore, that when it is realized in limited fashion in particular beings, its limitation is owing to a correlative principle – essence – that receives and limits it while being actualized by it simultaneously. Hence, even though some scholars today question or even deny that for Thomas *esse* is limited by essence, that he does hold this view seems to me to be clear from his texts.

<sup>23</sup> Fabro, in agreement with Roland-Gosselin, stresses the influence of Avicenna on Aquinas's development of this theory. See *La Nozione metafisica*, p. 116.

Indeed, on many occasions he uses the related notion that unreceived act or that unreceived *esse* is unlimited as a cornerstone for his argumentation for the infinity of self-subsisting *esse* or God.<sup>24</sup>

But, as W.N. Clarke has shown very effectively some 50 years ago, this principle in turn presupposes a notion of infinity that is absent from Aristotle as well as from Plato, namely infinity taken intensively as perfection rather than extensively as indetermination and imperfection and as that beyond which there is always something else. According to Clarke primary credit for this new understanding of infinity should be given to Plotinus, who therefore could refer to his supreme principle, the One, as infinite, although he would not yet apply this to the realm below the One or to being. Clarke maintains that this new understanding of infinity as perfection was passed on to medieval Latin thinkers indirectly through different Neoplatonic channels such as Boethius and the *Liber de causis* (pr. 20 and 16).<sup>25</sup> Although I have difficulty finding it clearly in Boethius himself, I do think that Clarke's proposal is fundamentally correct.

As for Aquinas's view that *esse* or the act of being is the act of all acts and the perfection of all perfections. I am aware of no explicit prior philosophical (or theological) source for this. It has been suggested by Gilson (and by others) that Thomas took this notion from Scripture at *Exodus* 3:14 where, according to the Latin Vulgate, God refers to himself as *Ego sum qui sum*.<sup>26</sup> I would rather argue that it is precisely because Aquinas had already worked out philosophically his notion of *esse* or the *actus essendi* as intrinsic actuality that he could then claim to recognize it in the text of *Exodus*. For instance, in CG I, c. 22, which Gilson cites, Thomas first offers a series of philosophical arguments to prove that in God essence and *esse* are identical. Only at the end of the chapter does he refer to the text from *Exodus* for additional confirmation. And this is in accord with his usual practice in the first three books of SCG in which, as he writes at Bk I, c. 9, he intends to pursue by following the way of reason those things that human reason can investigate about God.

<sup>24</sup> For my effort to show that this principle is indeed present in Aquinas see 'Thomas Aquinas and the Axiom that Unreceived Act is Unlimited', *Review of Metaphysics* 51 (1998), pp. 533-64.

<sup>25</sup> See his 'Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism', originally in *New Scholasticism* 26 (1952) and reprinted in Clarke, *Explorations in Metaphysics: Being, God, Person* (Notre Dame, 1994), pp. 65-88, esp. 75-79.

<sup>26</sup> See Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, c. 3, pp. 45-58.

As for philosophical sources, serious efforts have been made to find Aquinas's source(s) for developing his notion of *esse* in one or other Neoplatonic author. Pseudo-Dionysius has been proposed as a likely source or influence, especially by Cornelio Fabro and more recently by Fran O'Rourke, among others.<sup>27</sup> One may begin with what is perhaps Thomas's most comprehensive discussion of this in *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9. He opens his reply with this remark: 'That which I call *esse* is among all things the most perfect, which is evident from this fact that act is always more perfect than potency'. But, he continues, a given form is not understood to be in act except by reason of the fact that it is held to be. And in support he notes that a form such as humanity or fireness can be considered in four ways: (1) as existing in the potency of matter; or (2) as existing in the power of an agent; or (3) as in the intellect. But (4) by reason of the fact that it has *esse*, it is made existent in actuality. And so, in light of this evidence, Thomas concludes that what he calls *esse* (*hoc quod dico esse*) is the actuality of all acts and the perfection of all perfections.<sup>28</sup> (This, I would note, is a purely philosophical approach, based on Thomas's observation of the different ways in which form or essence can exist.). It must not be thought, Thomas continues, that to what he calls *esse* anything is added so as to determine it in the way act determines potency: 'Therefore it is not determined by something else in the way potency is determined by act but rather as act is determined by potency.' And so this *esse* is distinguished from that *esse* insofar as it belongs to this or that nature.<sup>29</sup>

Finally, as O'Rourke has pointed out, Thomas gives us at least a clue as to one of his sources for his views on this by concluding his reply to this same 9th objection with a reference to Dionysius (presumably to c. 5 of the *De div. nominibus*) to this effect that, while living beings are more

<sup>27</sup> See F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Leiden-New York-Köln, 1992), pp. 180 ff. See p. 181, n. 161, for references to Fabro and others.

<sup>28</sup> 'Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio <r> potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum' (Marietti edition, p. 192).

<sup>29</sup> *Ibid.* Note especially: 'Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. ... Et per hunc modum, hoc esse ab alio distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae'.



excellent than (merely) existing beings, nonetheless *esse* is more excellent than *vivere*; for living things not only have life, but simultaneously with life they also have *esse*.<sup>30</sup>

In his *Participation et causalité* Fabro suggests that one may distinguish three elements in accounting for Thomas's understanding of *esse* as intensive act: (1) the concept of act which, while expanded upon and developed by Thomas, is Aristotelian in inspiration; (2) the notion of intensity of act which, suggests Fabro, is typically Platonic in terms of the Platonic notion of a *perfectio separata*; (3) the decisive aspect, missing both in Plato and in Aristotle, of the complete and total assimilation of *esse* to act. Fabro identifies two kinds of sources for this third aspect – one scriptural, i.e., *Exodus* 3:14, which we have already discussed, and the other philosophical, i.e., Neoplatonic speculation regarding being in sources such as Dionysius, the *Liber de causis*, Proclus, and Boethius. He comments that none of these Neoplatonic sources yet contains the Thomistic notion of *esse* as act, for the good reason that the Aristotelian understanding of act is lacking to them.<sup>31</sup> He argues that among these sources the *De divinis nominibus* of Dionysius, and the *Liber de causis* exercised the greatest influence on Thomas's development of his new and revolutionary understanding of *esse*. He also remarks that both of these ultimately go back to one and the same source, Proclus.<sup>32</sup>

As Fabro points out, in his Commentary on the *De divinis nominibus*, Thomas sees Dionysius as correcting the Platonists on a key point. They posited separate things existing in themselves (forms or ideas) in order to account for individual composite entities which participate in these separate principles. And they distinguished those separate principles from the first principle which they called the Good per se and the One per se. According to Thomas, Dionysius agreed with them in also positing a separate life that exists per se, and a separate wisdom that exists per se, and

<sup>30</sup> 'Et per hoc dicit Dionysius quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere; viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habet et esse' (p. 192). For O'Rourke see pp. 180-81. Note his quotation there from Solignac, and also the texts he cites from Fabro.

<sup>31</sup> Pp. 198-99. Note that Fabro connects point #2 (the Platonic notion of *perfectio separata*) with a text from Aristotle's *Metaphysics* II, c. 1 (993b 24), which Thomas cites in connection with his 'Fourth Way' in ST I, q. 2, a. 3. If one accepts the authenticity of Bk II, it seems to me that one should regard this text as a remaining trace of Platonism within Aristotle.

<sup>32</sup> Pp. 222-23.

a separate *esse* etc. But he disagreed with them in that he did not hold that these separate principles were diverse from one another, but united them with one supreme principle, or God.<sup>33</sup>

Thomas finds Dionysius holding that the first existent, which is God, causes every thing that exists in any way whatsoever (n. 628). He also holds that all things therefore in some way come together in God (*conveniunt in Deo*) because, as Thomas explains, every form which is received in something is limited and rendered finite according to the capacity of that which receives it. Thus a given white body does not possess the whole of whiteness according to the total power (*posse*) of whiteness. But if there were a separate whiteness, nothing would be lacking to it of that which pertains to the power (*virtus*) of whiteness. But all things other than the First Being have a received and participated *esse* and therefore do not possess it according to the total power of being (*virtus essendi*). Only God, who is *ipsum esse subsistens*, possesses it according to its total *virtus* (n. 629). Fabro cites Aquinas's justification for applying the name being (*ens vel qui est*) to God. If a cause is named from its effect, it is most fittingly named from its principal and most worthy effect. But among all other effects, *esse* itself is more primary and principal. Therefore God is fittingly named 'being' (*ens*).<sup>34</sup> Fabro concludes that the principal source for the Thomistic notion of intensive *esse* is, therefore, Dionysius, although he goes on to explore this in the *Liber de causis* and in Thomas's late Commentary on the same; but I will pass over that here.<sup>35</sup>

O'Rourke also heavily, even more heavily than Fabro, emphasizes the influence of Dionysius on Aquinas's understanding of *esse* as intensive act. Moreover, he stresses much more the importance of the notion of *virtus essendi* in Thomas's development of his own position.<sup>36</sup> We have just noted Aquinas's reference to this in his Commentary on *De divinis nominibus*. And this is not the only context in which Thomas assigns a *virtus essendi* or a *potestas essendi* to *esse* taken as the act of being. One of the most striking, I think, is to be found in his argumentation for divine perfection in CG I, c.

<sup>33</sup> For this in Thomas see *In De divinis nominibus*, V, n. 634, p. 235.

<sup>34</sup> See n. 633. Thomas continues by quoting Dionysius: 'et ipsum per se esse est senius, (idest primum et dignius) eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse et eo quod est per se similitudinem divinam esse'. See Fabro, pp. 228-29.

<sup>35</sup> See Fabro, *La participation et causalité*, pp. 231-44.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, pp. 167-74. On p. 172 he cites two texts where Dionysius does use this expression, although they do not appear in C. 5, but in C. 8, 1 (332, 334).

28. There Thomas reasons that if there is something to which the total power of being (*tota virtus essendi*) pertains, no excellence among those that can belong to any thing can be lacking to it. But *esse* according to its total power (*secundum totam essendi potestatem*) belongs to that thing which is identical with its *esse*. Because God is identical with his *esse*, as was proved above (c. 22), adds Thomas, it follows that nothing of the power of being is lacking to him, and therefore that no excellence or perfection is lacking to him.<sup>37</sup> In brief, there do seem to be significant Neoplatonic influences on Aquinas's identification of *esse* as intensive act.

Now I would like to conclude by mentioning briefly two other major features of Aquinas's metaphysics which are clearly indebted to Platonism when taken broadly – his theories of participation and of divine exemplar ideas. For Thomas, participation is an essential part of his way of addressing the problem of the One and the Many at the most fundamental metaphysical level. Thus in his Exposition on the *De Hebdomadibus* of Boethius he writes that 'to participate is, as it were, to take a part [of something]. And therefore, when something receives in particular fashion that which belongs to another in universal (or total) fashion, the former is said to participate in the latter'.<sup>38</sup>

Hence for Aquinas participation is a way of explaining how a given kind of perfection or characteristic can be shared in (participated in) by a number of different subjects. And then he distinguishes between what we may call logical participation (whereby man participates in animal or an individual man participates in the species of man) and real participation. He divides real participation into what Fabro calls predicamental participation and transcendental participation. Under predicamental participation Thomas mentions matter as participating in form and a subject or substance as participating in an accident. Under transcendental participation he notes that an effect is said to participate in its cause, and especially when it is not equal to the power of that cause. Thus air may be said to participate in the light of the sun because it does not receive it with the same brightness whereby it is realized in the sun. It is here, under transcendental participation, that I would place participation of beings in *esse*, which is of

<sup>37</sup> See the first argument offered in c. 28.

<sup>38</sup> *In De Heb.*, Lect. 2 (Leon. 50.271:71-73): 'Est autem participare quasi partem capere. Et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud'. Compare with *In I Met.*, lect. 10, p. 46, n. 154; *In II De caelo*, lect. 18, p. 233, n. 463 (both quoted in Wippel, *The Metaphysical Thought*, p. 96, n. 7).

greatest importance to Aquinas's metaphysics. And in light of his discussions in different texts, I find him dividing participation of beings in *esse* into three types. First there is participation in *esse commune*, which he explicitly introduces in this context when discussing the relationship between *esse* and *id quod est* in immaterial created or caused beings. Any such subsisting form, whether a subsisting Platonic form, if one should grant its existence for the sake of discussion, or an Aristotelian separate substance, only participates in *esse commune* and, therefore, is not perfectly simple in itself but composed of itself, i.e., of form (or essence) and of *esse*.<sup>39</sup>

This text is important because in it Thomas speaks of participating in *esse commune*, i.e., in the act of being viewed universally rather than as realized in any one particular being. Speaking this way carries with it a certain risk, since some might conclude that Thomas is therefore identifying *esse commune* and *esse subsistens*. Thomas explicitly rejects any such identification as, for instance, in CG I, c. 26. *Esse commune* is not something that exists apart from actually existing entities except in the order of thought. If God were to be identified with *esse commune*, God would only exist in the intellect.<sup>40</sup>

Secondly, on other occasions Thomas speaks of beings as participating in *esse* in the way in which an effect participates in a higher order cause. According to this usage one may speak of creatures as participating in God, or in *esse subsistens*, although Thomas often qualifies this by adding that creatures do so by way of imitation or by likeness or assimilation. In an interesting text in his Commentary on *The Divine Names*, he observes that

<sup>39</sup> Leon. 50.273:216-249. Note in particular: 'Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate quae est dispositio materiae. Quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse; puta secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere quae sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam quae sit idea et ratio equorum, manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud. Et nihil differt quantum ad hoc si ponamus alias formas immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensilium ut Aristoteles voluit; unaquaeque illarum, in quantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse, et sic nulla earum erit vere simplex'.

<sup>40</sup> Ed. Leon. Manualis., p. 27. 'Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum'. For some who have mistakenly made this identification, such as K. Kremer, see my *The Metaphysical Thought*, p. 111, n. 44. See the references there to criticisms of Kremer on this point by Fabro and by Aertsen.

*esse commune* is related to God and to other existents in very different ways. First, other existents depend on *esse commune* but God does not; rather *esse commune* depends on God. Second, other existents are contained under *esse commune*, but God is not. Rather *esse commune* falls under his power. Third, other existents participate in *esse [commune]*, but God does not. Rather, *esse creatum* is a certain participation in God (*participatio Dei*) and a likeness of him. And so when Dionysius refers to *esse [commune]*: inserted by Thomas] as 'having God', he means that it participates in his likeness (*ut participans similitudinem Eius*).<sup>41</sup> So in this text we read both that other existents participate in *esse commune* and that it (i.e., individual existents in which it is realized) is a certain participation and likeness of God. Also, in *De spiritualibus creaturis*, a. 1, he writes: 'And since every thing participates in the First Act by assimilation insofar as it has *esse*, the participated *esse* in each thing must be related to the nature which participates [in] it as act to potency'.<sup>42</sup> He speaks in similar fashion in Quodlibet 12, q. 4, a. 1: 'Something is rendered fully in act (*maxime fit actu*) by the fact that it participates by likeness in the First and Pure Act; but the First Act is self-subsisting *esse*'.<sup>43</sup>

Finally, without belaboring the point, I would note that some times Thomas refers to a created nature or essence as participating in its own *esse*, meaning thereby the act of being that is intrinsic to it. See *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2: *quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusque intellectus participat lumen per quod directe de re iudicat*.<sup>44</sup>

In sum, I conclude that it is evident that Aquinas's theory of participation, especially participation of beings in *esse*, is heavily indebted to Platonism in the broad sense in which we are taking it here. I would also note that this theory is closely intertwined with another non-Aristotelian view in Aquinas, namely, the dependence of every created or participated

<sup>41</sup> Marietti ed., p. 245, n. 660.

<sup>42</sup> Leon. 24.2.13:381-385: 'Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam'.

<sup>43</sup> Leon. 25.2.404:16-25: 'Sciendum ergo quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem; per hoc autem aliquid maxime fit actu, quod participat per similitudinem primum et purum actum; primus autem actus est esse subsistens per se'.

<sup>44</sup> Mandonnet ed., Vol. 1, p. 491. See my *The Metaphysical Thought*, p. 121, n. 71, for references to ST I, q. 44, a. 1; *De spiritualibus creaturis*, a. 1; *De substantiis separatis*, c. 8. Also see pp. 110-22 for more on these three ways of participating in *esse*.

being on God as upon its exemplar cause, and the role of divine ideas in Aquinas's account of divine knowledge and divine causality. Limitations of space will not permit me to develop these points in detail here. In his Commentary on I *Sent.* at d. 36, q. 2, a. 1 Thomas refers to the forms of things existing in God as ideas, which are operative forms. And he quotes from Dionysius, *De div. nominibus*, c. 5: 'We describe as exemplars the substantial reasons of existing things which preexist in God in uniform fashion and which theology refers to as predefinitions and as divine and good wills which are predeterminative and productive of existing things.'<sup>45</sup> In q. 2, a. 3 he cites this same Dionysian definition to support his claim there that there are divine ideas for all things that are known by God.<sup>46</sup>

Another major source for Thomas's views on divine ideas is, of course, St. Augustine. Thus in *De veritate*, q. 3, a. 1 he quotes from Augustine's *Book of Eighty-Three Questions* (q. 46) to the effect that the term 'ideas' may be translated into Latin as 'forms' or 'species'. After noting different ways in which the term 'form' can be understood, he notes that in one sense (the third) an idea signifies a form in imitation of which something is made. And in replying to obj. 5 he again cites the same Augustinian source with reference to divine ideas: 'While they neither come to be nor pass away, everything which can come to be or pass away is said to be formed in accord with them'.<sup>47</sup> Without belaboring this farther, it should be clear that Aquinas's theory of divine ideas is heavily indebted to Neoplatonism both through Augustine and through Dionysius. Indeed, so true is this that Gilson maintained that the theory of plurality of divine ideas was unnecessary for Thomas's own thought, and simply a concession he made to the authority of Augustine.<sup>48</sup>

In conclusion, it seems clear that there are important Platonic and/or Neoplatonic elements in Aquinas's metaphysical thought, more indeed than

<sup>45</sup> Mandonnet ed, Vol. 1, p. 839. Note: 'Unde dicit Dionysius, loquens de ideis in V cap. *De div. nom.*, "Exemplaria dicimus substantificas rationes existentium in Deo uniformiter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et productivas". Cf. *In De div. nom.*, c. V, n. 282 (for Dionysius's text), and nn. 663-66 (Thomas's Commentary).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 844.

<sup>47</sup> Leon. 22.1.99, 101.

<sup>48</sup> See *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris, 1960), pp. 173-83; 218. For my own view that Thomas does take the divine ideas very seriously see my *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*, The Etienne Gilson Series, 16 (Toronto, 1993). Also see V. Boland, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis* (Leiden, 1996), especially Part I on the sources.

I have been able to discuss here, and that they had an impact on his development of some of the most original aspects of that thought.<sup>49</sup> But one may still ask: Is his metaphysics primarily Aristotelian, with important elements added from the Platonic-Neoplatonic tradition? Or is it primarily Platonic and Neoplatonic, with its language and important elements taken from Aristotle? Both positions have had their defenders.

I would first suggest that, while it is always helpful to identify a great thinker's sources, if one is dealing with an original thinker one should not try to reduce his thought to his sources. One must always allow for such a thinker's originality. Aquinas was surely an original philosopher. One of his greatest gifts was his ability to take positive elements from those who had gone before him and to incorporate them into a greater synthetic whole. In the case of his metaphysics his debts to Aristotle and to the Platonic-Neoplatonic tradition are very great. Which influence is greater is difficult to determine, and one's answer may well depend upon the importance one attaches to the role of each of these elements within Aquinas's personal metaphysics.

My own view is that Aquinas's metaphysics is an original creation in which he has reworked important elements from both the Aristotelian and Platonic-Neoplatonic traditions in developing his personal thought. But in most instances, I submit, he has reworked them. As they reappear in his thought many of them have been changed or at least taken on new life and new meaning. I am not comfortable with describing his metaphysics either as primarily Aristotelian or as primarily Platonic-Neoplatonic. The only appropriate label I can think of to describe it is Thomistic, if by this we mean the thought of Thomas himself as it is found in his own texts.

<sup>49</sup> For instance, one might well consider the two influences on Thomas's doctrine of the transcendentals. Some space would be required to discuss this adequately because it would be necessary to consider each of the transcendentals and then to weigh the Platonic and Aristotelian influences on his conception of each of them. In some cases the answer will be complex. For instance, in discussing truth insofar as it exists in the intellect, Thomas seems to be heavily influenced by Aristotle. But in presenting it as truth of being and hence as one of the transcendentals, the Platonic-Neoplatonic influence also surfaces. On this one may consult my 'Truth in Thomas Aquinas', *Review of Metaphysics* 43 (1989), pp. 295-326; 44 (1990), pp. 543-67, and most important, J. Aertsen, *Medieval Philosophy & the Transcendentals* (Leiden-New York-London, 1996), on all of the transcendentals, and pp. 416-27 for his findings on the influences of earlier sources on Aquinas.

II.

ATTI SPECIFICI UMANI E INTENSITÀ  
DELL'ATTO DI ESSERE

SPECIFIC HUMAN ACTS AND INTENSITY  
OF THE ACT OF BEING



L'INTENSITÀ DELL'ATTO D'ESSERE  
E GLI ATTI SPECIFICAMENTE UMANI:  
CONOSCERE (*ENS, VERUM*), VOLERE E AMARE  
(*BONUM*) E GODERE (*PULCHRUM*), ESSERE FELICE

BATTISTA MONDIN

Noi tutti sappiamo che l'*esse ut actus* è l'aspetto più originale e più qualificante della metafisica di San Tommaso.

La sua fecondità emerge anzitutto e soprattutto nella sua speculazione filosofica su Dio. In primo luogo nella definizione della sua essenza: Dio è *l'esse ipsum subsistens*; poi anche nella dimostrazione della sua esistenza. Infatti, per provare l'esistenza di Dio, l'Angelico ricorre oltre che alle famosissime Cinque Vie, anche alle vie ontologiche, basate sul rapporto tra gli enti finiti e l'essere: la via della composizione reale di essenza ed atto dell'essere, della partecipazione degli enti all'essere e alla gradazione dell'essere negli enti. Ed inoltre la fecondità si rivela nella descrizione degli attributi divini, presentati come aspetti della infinita perfezione dell'essere e nella illustrazione delle operazioni divine: la creazione e la conservazione consistono nella comunicazione e nella partecipazione dell'atto di essere alle creature.

Ma l'intensità dell'atto di essere illumina anche tutta l'antropologia filosofica dell'Angelico: anzitutto nella definizione del concetto di persona e in secondo luogo nella illustrazione degli atti specificamente umani.

1. *Il concetto di persona*

Poiché il tema della persona costituirà l'oggetto di un'apposita relazione, qui mi limiterò ad alcune considerazioni di carattere generale.

San Tommaso ha un concetto altissimo della persona. Questa a suo giudizio è quanto di più perfetto esiste nell'universo: "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in natura rationali" (*S.Th.*, I, 29, 3). Egli guarda alla persona dal punto di vista ontologico e la

considera quindi come una modalità dell'essere, ossia di quella perfezione che nella sua filosofia è l'"actualitas omnium actuum" e la "perfectio omnium perfectionum", ed è proprio rispetto a questa perfezione che la persona occupa il gradino più alto: l'essere nella persona trova la sua attuazione più piena, più eccellente e più completa. Per questo motivo tutti gli enti, che si fregiano del titolo di persona, sono enti che godono di una dignità infinita, di un valore assoluto, sia che si tratti di Dio, degli angeli o degli uomini.

San Tommaso mutua da Boezio la famosissima definizione di persona: "Naturalis naturae individua substantia", ma la semplifica e allo stesso tempo la consolida, riducendola a: "persona est subsistens in intellectuali vel rationali natura" (C.G., IV, 35). In questa definizione sono indicati tutti e due gli aspetti essenziali e indispensabili per avere la persona: l'aspetto ontologico (col *subsistens*) e l'aspetto psicologico (col *rationalis* o *intellectualis*). Una razionalità o un'intelligenza, per quanto perfetta, senza la sussistenza non fa ancora la persona; tant'è vero che la natura umana di Cristo, non essendo sussistente, non fa persona. Mentre qualsiasi essere ragionevole o intelligente, dotato di un proprio "actus essendi", è persona.

Questi due aspetti della persona – sussistenza e natura spirituale – sono strettamente legati tra loro. Infatti, proprio perché la forma sostanziale dell'uomo (l'anima) ha l'essere per sé e non per la sua unione con la materia, questa forma è spirituale e, proprio perché l'anima umana ha per sé l'atto di essere, può operare per sé, giacché l'operare segue l'essere e il modo di operare il modo di essere: operare per sé è avere il dominio delle proprie azioni, vale a dire avere la libertà. Ed è proprio in questo modo di agire che si manifesta ciò che è maggiormente caratteristico della persona. Infatti la sussistenza, nota essenziale della persona,

si trova nella sua forma particolare e individuale in modo più speciale e perfetto nelle sostanze razionali, che possiedono il dominio del loro agire e non sono solo oggetti passivi, come le altre sostanze, ma agiscono per sé medesime (S.Th., I, 29, 1).

Nell'uomo, come totalità dell'essere singolo, la persona abbraccia: la materia, la forma sostanziale (l'anima), le forme accidentali e l'atto d'essere (*actus essendi*). Il costitutivo formale della persona è dato da quest'ultimo elemento, perché l'atto dell'essere è la perfezione massima ed è ciò che conferisce attualità alla sostanza e a tutte le sue determinazioni. Perciò

la personalità appartiene necessariamente alla dignità e alla perfezione di una realtà, in quanto questa esiste per sé: il che è inteso nel nome di persona (S.Th., III, 2, 2 ad 2).

La definizione di persona in chiave ontologica, così come venne elaborata da Boezio e poi ulteriormente perfezionata da San Tommaso con la

sua dottrina dell'*actus essendi*, fu una conquista definitiva ed un punto di riferimento sicuro per tutti coloro che cercano di comprendere perché sia giusto affermare che l'essere umano è persona sin dal momento del concepimento, e che quindi la dignità della persona non dipende da qualche convenzione sociale o da qualche codice di diritto, ma è una qualità originaria, intangibile e perenne. Chi è persona è persona da sempre e per sempre, perché questo fa parte della sua stessa costituzione ontologica.

## 2. *La caratura ontologica dell'agire umano*

Il concetto intensivo dell'essere ha un potere pervasivo eccezionale: esso trasforma, plasma e arricchisce mirabilmente tutto l'agire umano:

- il conoscere raggiunge il vertice più alto con la conoscenza dell'esse ipsum subsistens, che è Dio;
- il volere e l'amare toccano la vetta più eccelsa nel volere e nell'amare l'esse ipsum subsistens, che è Dio;
- il godere e il diletto raggiungono la pienezza nel godimento della perfezione assoluta dell'essere, che è sempre Dio;
- la stessa felicità consiste nel possesso del sommo essere e del sommo bene che è Dio.

L'esame dettagliato delle singole attività umane ci fornirà un quadro stupendo ed affascinante che San Tommaso è riuscito a tracciare mediante la sua ricchissima ermeneutica ontologica e trascendentale.

In effetti, la densità ontologica dell'agire umano da San Tommaso viene messa in luce specialmente mediante il diretto collegamento delle varie attività umane con i trascendentali dell'essere: il conoscere con l'ens e il verum; il volere e l'amare con il bonum e il godere e l'ammirare con il pulchrum.

## 3. *Il conoscere (ens e verum)*

Com'è noto la dottrina tomistica della conoscenza si regge su tre grandi pilastri:

a) il realismo: la conoscenza non è una creazione della mente umana (idealismo) e neppure una interpretazione meramente soggettiva dei dati dell'esperienza (empirismo, fenomenismo) ma è una rappresentazione della realtà;

b) importanza dell'esperienza sensitiva, che costituisce il punto di partenza di ogni conoscenza. Anche la conoscenza intellettuale viene ricavata mediante l'astrazione dall'esperienza sensitiva;

c) armonia tra fede e ragione, ossia tra il mondo delle conoscenze che l'uomo riesce ad acquisire con la sua laboriosa indagine e il mondo delle verità che gli vengono offerte dalla Parola di Dio.

A noi qui interessa soprattutto il primo punto, quello che riguarda il realismo. Questo emerge già dalle definizioni che Tommaso dà della conoscenza. Per definire la conoscenza l'Angelico usa le seguenti formule: "Si ha cognizione perché l'oggetto conosciuto viene a trovarsi nel conoscente" (*S.Th.*, I, 59, 2); oppure: "La conoscenza ha luogo nella misura in cui il conosciuto è nel conoscente" (*S.Th.*, I, 12, 4). In altre formule l'Aquinate specifica anche in che modo l'oggetto conosciuto si trova nel conoscente, il modo è quello della assimilazione: "Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti" (*C.G.*, I, 65) e l'assimilazione dà come risultato la formazione nel conoscente della immagine dell'oggetto conosciuto.

Il realismo risulta evidente dal grande rilievo che San Tommaso dà alla conoscenza sensitiva che per lui come per Aristotele è la porta d'ingresso di qualsiasi conoscenza, anche di quella intellettuale.

Ma è soprattutto nello studio della conoscenza intellettuale che San Tommaso mette in risalto la densità ontologica della nostra conoscenza.

Nella conoscenza intellettuale l'Angelico distingue due oggetti: un oggetto proprio e un oggetto adeguato. Quello proprio sono le essenze delle cose materiali: la loro conoscenza è raggiunta mediante l'astrazione dai dati sensitivi (dai *phantasmata*). Questo è l'oggetto proprio perché corrisponde perfettamente a quella capacità conoscitiva di cui è dotato l'uomo che, essendo legato sostanzialmente al corpo e vivendo in un mondo corporeo, ricava necessariamente tutte le sue conoscenze dal mondo materiale con l'aiuto dei sensi e della fantasia:

L'oggetto proprio dell'intelletto umano unito al corpo sono le essenze o nature che hanno la loro sussistenza nella materia corporea; e mediante queste essenze delle cose visibili l'uomo può salire a una certa conoscenza delle cose invisibili (*S.Th.*, I, 84, 7).

L'oggetto adeguato dell'intelletto umano è l'essere in tutta la sua estensione e intenzione. Nella prospettiva specifica di San Tommaso è l'essere intensivo, l'*actualitas omnium actuum*, la *perfectio omnium perfectionum*. Solo l'essere intensivo con la sua perfezione e attualità infinite è in grado di colmare, attuandola, l'infinita apertura dell'intelletto. E, poiché in sede metafisica l'essere intensivo coincide nella sua attuazione con l'*esse ipsum subsistens*, San Tommaso conclude logicamente che soltanto Dio può appagare pienamente la sete di verità dell'intelletto umano, e così quando l'uomo non conosce più Dio per *speculum et in enigmate*, ma lo vede faccia a faccia e lo contempla estaticamente, allora raggiunge la pienezza della beatitudine (cf. *S.Th.*, I-II, 3, 4).

Ma l'evidenziazione della densità ontologica del conoscere viene esibita da San Tommaso specialmente nello studio dell'oggetto proprio della conoscenza che è la verità. Ora la verità (il *verum*) è uno dei trascendentali, ossia una delle proprietà fondamentali dell'essere.

La verità è una proprietà dell'essere, anzi essa è convertibile con l'ente: "Il vero – scrive San Tommaso – si identifica con l'ente" (*S.Th.*, I, 16, 3). La ragione è che la verità ontologica non dice altro che l'ente stesso considerato in rapporto all'essere sussistente, rapporto che gli è essenziale, ma che sotto l'aspetto della conformità non è esplicitato dal termine "ente" ma soltanto dal termine "vero".

Pertanto tra ente e vero non si dà nessuna distinzione reale, perché quanto alla realtà essi sono perfettamente convertibili: c'è solo una diversità di concetti e, quindi, di connotazioni. Infatti, ente dice partecipazione all'essere, mentre vero dice che tale partecipazione all'essere avviene secondo le esigenze della propria essenza, la quale trova la sua misura definitiva nell'essere sussistente stesso, cioè nella mente divina. "Perciò l'ente e il vero sono convertibili, perché tutte le cose mediante la loro forma si conformano alla idea di Dio" (*In I Periherm.*, lect. 3, n. 30).

#### 4. *Il volere e l'amare* (bonum)

Oggetto del volere e dell'amare è il *bonum*. Ora, poiché il volere (e l'amare) è un appetito che segue la conoscenza intellettuale, ne risulta che il loro oggetto proprio è il *bonum* universale.

Verso il bene universale la volontà sente una inclinazione naturale, in quanto è il suo oggetto proprio, che l'appaga pienamente.

È pertanto indispensabile che come l'intelletto aderisce necessariamente ai principi primi, così la volontà aderisca necessariamente all'ultimo fine, che è la beatitudine (*S.Th.*, I, 82, 1).

Però tutto ciò che rientra dentro l'orizzonte del bene cade anche dentro l'orizzonte della volontà. Infatti

essendo oggetto della volontà il bene nella sua universalità, tutto ciò che è incluso nella ragione di bene può interessare l'atto della volontà (*S.Th.*, II-II, 25, 2).

Prerogativa distintiva e singolare della volontà è di essere padrona dei propri atti: ossia la volontà è libera, essa è padrona di se stessa e dei motivi che guidano le sue azioni. Anche se in linea di principio la volontà si muove necessariamente verso l'oggetto che le è proprio, cioè il bene universale, di fatto, poiché concretamente tale bene non se lo trova mai davanti, nessuna azione della volontà è dettata da necessità. Infatti tutti i beni che, in concre-

to, si presentano alla volontà hanno il carattere di beni particolari, che non hanno una connessione necessaria con la felicità (il bene universale), poiché senza di essi uno può essere ugualmente felice e la volontà non aderisce necessariamente ad essi (*S.Th.*, I, 83, 2).

Di tutte le facoltà umane solo la volontà gode del privilegio di essere libera: i sensi, la fantasia, la memoria e l'intelletto sono tutti determinati necessariamente dal loro oggetto. Invece la volontà è sovrana anche dei propri oggetti, eccezion fatta per il bene universale. Per descrivere tale situazione di assoluta padronanza dei propri atti e dei propri oggetti talvolta San Tommaso usa il superlativo "liberrima":

La volontà ha la supremazia su tutti gli atti umani, dato che in quanto liberissima (liberrima) inclina tutte le potenze verso i propri atti (*II Sent.*, d. 35, q. I, a. 4).

San Tommaso assegna alla volontà una triplice libertà: di esercizio (agire e non agire), specificazione (fare questo o quello) e contrarietà (compiere il bene oppure il male) (cf. *De Veritate*, 22, 6).

Considerato come aspetto fondamentale dell'essere, il bene è un trascendentale. San Tommaso non manca mai di includerlo nella lista dei trascendentali, assieme all'unum, al verum, alla res e all'aliquid.

La dottrina tomistica della bontà trascendentale ricalca da vicino quella della verità ontologica. In entrambi i casi si tratta di una relazione logica, fondata nella realtà. La verità è la conformità fra l'ente e l'intelletto e dice, quindi, l'intelligibilità dell'ente. Invece la bontà è la conformità fra l'ente e la volontà e dice la desiderabilità o l'appetibilità dell'ente. Come ogni trascendentale, anche la bontà è una caratteristica dell'ente da cui differisce soltanto logicamente. Ecco come San Tommaso, con la sua consueta lucidità, spiega la distinzione tra ente e bene:

Il bene e l'ente si identificano secondo la realtà, ma differiscono secondo il concetto. Eccone la dimostrazione. La ragione di bene consiste in questo, che una cosa sia desiderabile. Infatti Aristotele dice che "il bene è ciò che tutti desiderano". Ora è chiaro che una cosa è desiderabile nella misura in cui è perfetta, infatti ogni cosa tende alla propria perfezione. Ma una cosa è perfetta in quanto è in atto, e così è evidente che una cosa tanto è buona quanto è ente: l'essere infatti è l'attualità di ogni cosa. E così si dimostra che il bene e l'ente si identificano realmente; ma il bene esprime il concetto di appetibilità, non espressa nella nozione di ente (*S.Th.*, I, 5, 1).

In questo testo luminoso San Tommaso illustra egregiamente la densità ontologica dell'agire volitivo, legandolo direttamente alla sua dottrina dell'actus essendi: infatti è un agire volto alla realizzazione del bene; ora il bene è una proprietà trascendentale dell'essere che per San

Tommaso, e lo dice espressamente nel testo citato, è "l'attualità di ogni cosa" e la perfezione suprema.

Strettamente legato alla volontà e al bene è l'amore. Infatti l'amore non fa altro che esplicitare la specie di rapporto che unisce la volontà al bene: l'amore non è altro che l'inclinazione verso il bene: "L'amore sta ad indicare il principio del moto tendente al fine amato" (*S.Th.*, I-II, 26, 1) In effetti, dove manca il bene o un'apparenza di bene non ci può essere amore, così come dove manca il colore non ci può essere visione.

Propriamente causa dell'amore è l'oggetto dell'amore; ma oggetto dell'amore è il bene: poiché l'amore comporta una connaturalità o compiacenza dell'amante rispetto all'amato e per ciascun essere è bene quanto ad esso è connaturale o proporzionato. Perciò si deve concludere che il bene è la causa propria dell'amore (*S.Th.*, I-II, 27, 1).

Il male si ama soltanto se si presenta come bene. L'amore razionale suppone la conoscenza del bene.

Per questo motivo il Filosofo scrive che la visione corporea è principio dell'amore sensitivo. E così la contemplazione della bellezza e della bontà spirituale è principio dell'amore spirituale (*Ivi*, a. 2).

L'amore ha come effetto proprio l'unione. Egli distingue due tipi di unione tra l'amante e l'oggetto amato: "la prima è reale, per esempio quando l'oggetto è presente a chi lo ama. La seconda invece è affettiva" (*S.Th.*, I-II, 28, 1). San Tommaso non si stanca mai di ripetere che effetto proprio dell'amore è l'unione, una unione che, pure se rimane sul piano affettivo, tuttavia è una unione intima, profonda, una unione che immedesima e trasforma. È una virtus unitiva, un nexus, grazie a cui "l'amante viene trasformato nell'amato e in certo qual modo convertito in esso" (*III Sent.*, d. 27, q. I, a. 1).

Dato il ruolo fondamentale che ha l'amore nella vita umana, San Tommaso lo pone giustamente alla base della sua vastissima trattazione dell'etica. È l'amore che decide ultimamente della qualità delle azioni e della persona stessa che le compie. L'amore del bene autentico che si identifica in pratica con Dio, unico supremo bene, rende l'uomo buono e, un po' alla volta, lo conduce alla perfezione facendogli vivere la stessa vita divina: "Amor divinus facit hominem, secundum quod possibile est, non sua vita sed Dei vivere" (*III Sent.*, d. 29, q. I, a. 3 ad 1).

##### 5. *Il gaudio e l'essere felice (pulchrum)*

Il gaudio e la beatitudine (l'essere felice) accompagnano necessariamente il possesso dell'oggetto amato.

La beatitudine (l'essere felici) è la condizione di perfetto appagamento dei propri desideri e la piena realizzazione di se stessi. Secondo la celebre

definizione boeziana è “uno stato perfetto in cui si assommano tutti i beni (*status omnium bonorum aggregatione perfectus*)”. Oltre a questa definizione San Tommaso ne propone altre che determinano meglio ciò che ha di specifico la beatitudine per gli altri esseri intelligenti. Eccone alcune “Col nome di beatitudine non si intende altro che il bene perfetto della natura intelligente” (*S.Th.*, I, 26, 1); “col nome di beatitudine si intende la perfezione suprema della natura ragionevole oppure intellettuale” (*S.Th.*, I, 62, 1); “la beatitudine o felicità consiste nell’operazione più perfetta di chi è dotato di ragione o di intelletto” (*II Sent.*, d. 4, q. I, a. 1).

Da queste definizioni risulta che la beatitudine consiste essenzialmente nel livello di massima perfezione di quella attività od operazione, che è maggiormente propria dell’uomo (la ragione) oppure dell’angelo e di Dio (intelletto).

Già dalla definizione che San Tommaso propone per la beatitudine risulta che questa ha anzitutto e soprattutto carattere contemplativo e secondariamente carattere affettivo o volitivo, perché rendendo l’uomo beato in ciò che gli è maggiormente proprio ed essenziale, tutto l’uomo diviene beato in ogni sua dimensione ed attività. In effetti, l’ordine della felicità rispecchia e si adegua necessariamente all’ordine delle facoltà. E San Tommaso non vede come, assolutamente e formalmente parlando, si possa anteporre la volontà all’intelletto. Per questo motivo, a suo parere, la beatitudine inizialmente interessa l’intelletto, che è la prima facoltà ad entrare in possesso di Dio, mediante la visione beatifica. Tuttavia lo stesso San Tommaso sottolinea che il momento intellettuale non esclude il momento affettivo, complemento necessario di quello: “Ecco dunque che l’essenza della beatitudine consiste in un atto dell’intelletto; alla volontà invece spetta il godimento che accompagna la felicità” (*S.Th.*, I-II, 3, 4).

La felicità (l’essere felici) genera la gioia (*gaudium*), anzi essa consiste in definitiva nella gioia stessa: “la gioia è il coronamento della beatitudine” (*S.Th.*, I-II, 3, 4). Il gaudio spirituale è effetto della carità e, perciò, è dovuto alla presenza del Bene amato, cioè all’inabitazione di Dio in noi mediante la grazia santificante (cf. *S.Th.*, II-II, 28, 4).

Il *pulchrum*, che è il terzo dei grandi trascendentali dell’essere, ha ragioni speciali per essere associato alla felicità e alla gioia.

Il bello è definito da San Tommaso come “ciò che piace alla vista” (*pulchra dicuntur quae visa placent*) (*S.Th.*, I, 5, 4 ad 1).

La bellezza è anzitutto una proprietà delle cose materiali; ma San Tommaso afferma esplicitamente che, oltre che nel mondo fisico, la bellezza si realizza anche nel mondo spirituale, in quanto “tutte le cose derivano il loro essere dalla bellezza divina” (*In Div. nom.*, IV, lect. 5, n. 349).



Come le altre proprietà trascendentali dell'essere anche la bellezza consiste essenzialmente in una relazione di convenienza o di sintonia tra un aspetto dell'essere e la facoltà di un ente intelligente (l'uomo, l'angelo, Dio). San Tommaso chiarisce bene la natura della verità, dicendo che è una corrispondenza della mente (intelletto) con la realtà, affermando l'intelligibilità della cosa; e altrettanto bene la natura della bontà, dicendo che è una corrispondenza tra la volontà e l'oggetto amato, indicando la sua appetibilità.

A quale facoltà si rapporta la bellezza? San Tommaso precisa che la bellezza non coincide né con la verità né con la volontà e perciò essa non si rapporta né con l'intelletto né con la volontà. Infatti nella verità ciò che conta è l'apprensione, la cognizione della cosa, mentre nella bellezza ciò che conta è il godimento, il piacere, l'ammirazione. Mentre nella bontà ciò che conta è il possesso della cosa, e questo è escluso nella bellezza. Certo realmente la bellezza coincide con la verità e con la bontà, ma concettualmente è distinta.

Ecco la luminosa spiegazione che l'Angelico ci dà di questo punto che è di capitale importanza per capire la natura del trascendentale della bellezza:

Il bello realmente è identico al bene, però concettualmente è distinto da esso. Infatti mentre il bene è ciò che tutte le cose bramano e implica l'acquietarsi in esso dell'appetito, il bello implica invece l'acquietarsi dell'appetito alla sola vista o conoscenza (...). È perciò evidente che il bello aggiunge al bene una relazione con la facoltà conoscitiva; cosicché si chiama bene ciò che è gradevole all'appetito, mentre si chiama *bello ciò che è gradevole alla conoscenza* (S.Th., I-II, 27, 1 ad 3).

Come negli altri trascendentali anche nella bellezza l'Aquinate distingue due piani ontologici: quello della bellezza misurante (la bellezza divina) e quello della bellezza misurata (la bellezza delle creature). Quest'ultima viene partecipata da Dio alle singole creature secondo un determinato ordine e misura.

La bellezza appartiene anzitutto a Dio e in lui si identifica col suo essere. Infatti

Dio non è bello soltanto secondo una parte, oppure per un determinato tempo o luogo; infatti ciò che appartiene a qualcuno per se stesso e primariamente, gli appartiene totalmente, sempre e dovunque. Pertanto Dio è bello in se stesso e non sotto un particolare aspetto e quindi non si può dire che è bello rispetto a qualcosa e non bello rispetto a un'altra cosa, né che è bello per alcuni e non bello per altri; ma è bello sempre e uniformemente, escludendo qualsiasi difetto di bellezza a partire dalla mutabilità, che è il primo difetto (*In Div. nom.*, lect. 5, n. 346).

Dio è inoltre la sorgente e la causa della bellezza presente nelle creature. Dio è "pulcrifico": fa belle le cose, elargendo loro la sua luce e il suo fulgo-

re: “Le sue elargizioni sono pulcrifiche, ossia donano la bellezza alle cose” (*Ivi*, n. 340).

La bellezza è una proprietà eminente di Dio e nella sua estatica contemplazione e ammirazione l'uomo raggiunge la perfetta beatitudine.

### *Conclusion*

Come abbiamo cercato di mostrare, tutte le attività umane (il conoscere, il volere, l'amare, il godere, l'essere felici) sono rilette da San Tommaso in chiave metafisica. Grazie al suo originalissimo *actus essendi*, esse ricevono una straordinaria intensificazione ontologica: l'atto dell'essere, perfezione assoluta e suprema, investe e consolida non solo l'essere degli enti, ma attraverso i grandi trascendentali del *verum*, del *bonum* e del *pulchrum* esso irradia la sua luce potente su tutto l'agire umano, radicandolo di volta in volta nella Verità, nella Bontà e nella Bellezza di Dio.

In tal modo abbiamo anche chiarito la questione dei rapporti tra metafisica e antropologia.

Tra le due esiste un legame strettissimo, essenziale e fondamentale

– e non è tale soltanto dal punto di vista genetico, infatti l'uomo è l'unico essere che compie la seconda navigazione: dall'inquietudine della propria finitudine al porto sicuro dell'*Esse Ipsum Subsistens*, Dio;

– ma lo è ancora di più dal punto di vista ontologico; perché la struttura metafisica dell'essere e dei trascendentali viene partecipata ed analogicamente riprodotta nella struttura ontologica e trascendentale dell'essere umano.

L'Uomo è davvero uno spettacolo affascinante, meraviglioso: una stupenda *imago Dei*. Per questo è giusto cantare con il Salmista:

Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,  
la luna e le stelle che tu hai fissate,  
che cosa è l'uomo perché te ne ricordi,  
il figlio dell'uomo perché te ne curi?  
Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,  
di gloria e di onore lo hai coronato:  
gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,  
tutto hai posto sotto i suoi piedi;  
tutti i greggi e gli armenti,  
tutte le bestie della campagna,  
gli uccelli del cielo e i pesci del mare.  
O Signore nostro Dio,  
quanto è grande il tuo nome su tutta la terra.

# PERSON & BEING: THEOLOGICAL AND PSYCHOLOGICAL CONSIDERATIONS

ROMANUS CESSARIO, O.P.

## *Introduction*

The present intervention aims to reflect on what the Holy Father in an address of 6 February 2004 has called 'the just principle of proportionality between the offense and the penalty'. Avery Cardinal Dulles, SJ recalls this remark in the current issue of the Jesuit journal *America* (June 21-28, 2004). The occasion for both the Holy Father's remark and the article by Cardinal Dulles remains the assiduous efforts of the American Bishops to apply the Church's established prudence for dealing with unchaste priests to the exigencies of a present moment that is not easy to describe. It may be the case that what Father Guy Bedouelle has said about the Inquisition also applies to what has become known in the United States as 'The Crisis':

Pourquoi l'inquisition fonctionne-t-elle comme un point de cristallisation de conflits, de revendications, d'interrogations douloureuses, et pourquoi une telle attirance?<sup>1</sup>

We find ourselves at a point of convergence between psychological and theological realities that reach to the very being of the human person and his dignity.

## I.

Aquinas recognizes the punishment called *damnum*, which is one that costs a person his or her wealth.<sup>2</sup> He would not however have legitimized

<sup>1</sup> Guy Bedouelle, OP, 'Conclusions', *L'Inquisizione. Atti del Simposio internazionale* (Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998) ed. Agostino Borromeo (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003), p. 777.

<sup>2</sup> See *S.Th.*, IIa-IIae q. 108, art. 3.

what occurred in Massachusetts during the late summer of 2003, when the punishment administered to those who had exercised the pastoral care of souls reached a certain tragic denouement. John Geoghen, one of the men charged with long-term sexual misconduct toward pre-pubescent children, was brutally murdered while being held in a maximum security cell as he awaited his appeal on a decade-old charge of improperly touching a young boy in a Boston-area public swimming pool. There exists a general agreement among sympathetic observers that the guilty verdict and the subsequent sentence of some ten years that he originally received supports the view that the public administration of justice does not work evenly in the midst of an adverse political environment.

It is commonly accepted that child molesters, as the Miguel Piñero drama *Short Eyes* vividly portrays, do not fare well in prison.<sup>3</sup> Priest child molesters fare less well. The reason turns on the exercise of spiritual authority that priests enjoy in the communion of the Church. Policemen, judges, political figures, and others who have exercised authority in civil society, when they have been sentenced to prison terms, customarily find themselves detained in special prisons. Those who administer civil justice understand that public figures require protection in jail in order to avoid suffering reprisals from other prisoners who may recognize in these persons representatives of the civil authority that is responsible for their own incarceration or that upholds a public order that malefactors find inconvenient. The same potential for resentment also develops when those who have exercised spiritual authority and have upheld an ecclesial order face incarceration. But no special provisions exist to accommodate priest-prisoners. The historical solution for this problem includes their confinement in an ecclesiastical prison. The 1917 Code of Canon Law (*CIC* 120) still recognized the ancient *privilegium fori*, which required that ecclesiastical courts judge clerics in all contentious or criminal cases; for those found guilty, special confinement, usually in a monastery, was arranged. The Church for centuries

<sup>3</sup> The play *Short Eyes* by Miguel Piñero takes place in the day room of a House of Detention. The cast of actors are mostly made up of Blacks, Puerto Ricans and a few Whites. They are young convicts. An accused child molester is brought into the cell-block. He is called a degenerate by a guard. A child molester (or in prison slang a 'short eyes') is considered the most despicable of people. Mr. Piñero, while serving a five-year sentence for armed robbery in Sing Sing Prison, started writing the play. Marvin Felix Camillo read some of Miguel's work and asked him to sign up in his drama workshop in the prison. In the early 70s, Joseph Papp produced the play *Short Eyes* at the Lincoln Center in New York City.

maintained this privilege because, among other reasons, experience had shown that many laymen were inclined to oppress the clergy.<sup>4</sup>

The study of the historical evolution and present status of the *privilegium fori*, one of four clerical privileges once recognized in universal law by the Church, falls under the competency of professional jurists and canonists.<sup>5</sup> It may be opportune to observe at this point that specialization in the history of canon law has become today something of a rarity.<sup>6</sup> In any event, while these clerical privileges have been eliminated in the Code of 1983, the rationale for the *privilegium fori*, which dates from at least the fifth century, merits some fresh consideration in light of the mistreatment of clerics that continues to make headlines especially in the secular press.<sup>7</sup> One historical motivation for such a reconsideration may be found in Martin Luther, who in order to assail the public identity of the Church, complained deeply about the *privilegium fori* in his 1520 'An Open Letter to The Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate'.<sup>8</sup> I rec-

<sup>4</sup> Johannes Baptist Sägmüller has observed: "This [privilege] secures the clergy a special tribunal in civil and criminal causes before an ecclesiastical judge. The civil causes of clerics pertain by nature to the secular courts as much as those of the laity. But the thought that it was unseemly that the fathers and teachers of the faithful should be brought before laymen as judges, and also the experience that many laymen were greatly inclined to oppress the clergy (c. 3 in VIto de immun., III, 23), led the Church to withdraw her servants even in civil matters from the secular courts, and to bring them entirely under her own jurisdiction". See *The Catholic Encyclopedia*, 1911 ed., s.v. 'privileges', vol. VII: 438.

<sup>5</sup> For a brief commentary, see John E. Lynch, C.S.P., *Canon Law Society of America Commentary* (1985): 199, who also discusses the *privilegium canonis*, the *privilegium immunitatis*, and the *privilegium competentis*.

<sup>6</sup> See Bedouelle, 'Conclusions', p. 778.

<sup>7</sup> *Theodosian Code* 16, 2, 41.

<sup>8</sup> 'An Open Letter to The Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate', by Martin Luther (1520), introduction and translation by C.M. Jacobs, *Works of Martin Luther: With Introductions and Notes*, Volume II (Philadelphia: A.J. Holman Company, 1915): 'See, now, how Christian is the decree which says that the temporal power is not above the "spiritual estate" and may not punish it. That is as much as to say that the hand shall lend no aid when the eye is suffering. Is it not unnatural, not to say unchristian, that one member should not help another and prevent its destruction? Verily, the more honorable the member, the more should the others help. I say then, since the temporal power is ordained of God to punish evil-doers and to protect them that do well, it should therefore be left free to perform its office without hindrance through the whole body of Christendom without respect of persons, whether it affect pope, bishops, priests, monks, nuns or anybody else. For if the mere fact that the temporal power has a smaller place among the Christian offices than has the office of preachers or confessors, or of the clergy, then the tailors, cobblers, masons, carpenters, pot-boys, tapsters, farmers, and

ognize of course that special juridical treatment for clerics would be difficult to justify under present-day constitutional forms of government, unless a concordat with the Holy See would provide otherwise.<sup>9</sup> An unlikely prospect in the immediate political future of the United States. At the same time, to recall the *privilegium fori* does serve to remind us that safeguarding the public identity of the Church, and therefore the true freedom of the Catholic religion and her adherents, is something that requires provisions that cannot be taken for granted within liberal democracies.

In his 1975 study, *Surveiller et Punir: Naissance de la prison*, Michel Foucault, points out that 'a convicted criminal could become after his death a sort of saint, his memory honored and his grave respected'.<sup>10</sup> He goes on to recount the case of a certain Tanguy, who was executed in Brittany about 1740, and who had begun, before his conviction, a long satisfaction ordered by his confessor. 'Was this', asks Foucault, 'a conflict between civil justice and religious penitence?'<sup>11</sup> Let Foucault's question serve as a transition to the theme of Christian satisfaction, which discussion requires, however, that we first consider the virtue of vengeance.

## II.

In his treatise on justice, which occupies questions 57-122 of the *secunda-secundae*, Saint Thomas Aquinas includes a discussion of the virtue of vengeance (in Latin, *vindicatio*). I think it a fair generalization to observe that for our contemporaries it is difficult to think of vengeance as a virtue.

all the secular tradesmen, should also be prevented from providing pope, bishops, priests and monks with shoes, clothing, houses, meat and drink, and from paying them tribute. But if these laymen are allowed to do their work unhindered, what do the Roman scribes mean by their laws, with which they withdraw themselves from the jurisdiction of the temporal Christian power, only so that they may be free to do evil and to fulfill what St. Peter has said: "There shall be false teachers among you, and through covetousness shall they with feigned words make merchandise of you" (2 Peter 2:1)'.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Lynch, *Commentary*, observes that 'for the most part the special treatment of clerics has had little application in recent times, though some concordats did arrange for the imprisonment of convicted clerics in a monastery' (199). The United States, however, did honor the *privilegium immunitatis*, which 'claimed that clerics were exempt from military service and from those duties and public civil offices alien to the clerical state' (*ibid.*).

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Discipline & Punish. The Birth of the Prison*, trans. Alana Sheriden (New York: Vintage Books, 1995), p. 67.

<sup>11</sup> Foucault, *Discipline*, p. 67, who found the case in A. Corre, *Documents pour servir à l'histoire de la torture judiciaire en Bretagne*, 1896.

For Aquinas, however, this virtue falls among those joined (*adjunguntur*<sup>12</sup>) to justice because, while they 'lack the fullness of justice by reason of the debt rendered', they still render what is morally due as this obligation arises from the demands of a virtuous life.<sup>13</sup> 'The distinction between legal debt and moral debt', writes T.C. O'Brien, 'is prominent in IIa-IIae, 80-118. The meaning of legal debt remains constant, a debt determined by positive law or private contract to the acquittal of which the debtor is bound by law'.<sup>14</sup> The meaning of moral debt, as O'Brien goes on to explain, contains variations based on the way that Aquinas interprets texts from Aristotle's *Nicomachean Ethics*. One differentiation, however, remains central to distinguishing the virtue of vengeance from the restitution that constitutes the act of commutative justice. It occurs in reply to a question that is raised in the first argument of question 80, the question where Aquinas treats the potential parts of justice, 'de partibus potentialibus justitiae'. Vengeance, it is alleged, 'seems to pertain to commutative justice, since it is the virtue which seeks to compensate injuries'.<sup>15</sup> In replying to this assumption, Aquinas makes the following distinction:

Vengeance in so far as it is an act of public authority involving a judge's sentence, is an act of commutative justice; the vindication, however, which a man takes on his own initiative and in accord with the law, or which he seeks to obtain from a judge, is an act of a virtue annexed to justice.<sup>16</sup>

This means that to determine the virtuous mean of vengeance, a person committed to virtue is required to evaluate a very particular instance of 'moral debt', one that concerns redressing wrongs.

The four articles that comprise *Summa Theologiae* IIa-IIae, q. 108, which is about vengeance, explain in succession: (1) That the virtue of vengeance does not cover up hateful retaliation, but rather aims to accom-

<sup>12</sup> *S.Th.*, IIa-IIae, q. 80, art. 1: 'Dicendum quod in virtutibus quae adjunguntur alicui principali virtuti ...'.

<sup>13</sup> IIa-IIae, q. 80, art. 1.

<sup>14</sup> Blackfriars edition of the *Summa Theologiae*, vol. 41, *Virtues of Justice in the Human Community*, ed. T.C. O'Brien (1972), Appendix I, 'Legal Debt, Moral Debt', p. 316. This essay provides the basic distinctions necessary to understand Aquinas's organization of the potential parts of justice, the virtues of truth, gratitude, vengeance, liberality, and friendliness. The reference to q. 118 which excludes prodigality (q. 119), the excess vice of liberality, is probably a typographical error.

<sup>15</sup> *S.Th.*, IIa-IIae, q. 80, obj. 1.

<sup>16</sup> Question 80, art. unic., ad 1um.

plish a good both by correcting or at least restraining a wrongdoer, or by relieving others from further harm that he may cause, and by maintaining a just order and by doing honor to God; (2) that this virtue is a specific one since it matches up to a distinct natural inclination ('*inclinationem naturalem determinatam*') to get rid of what is harmful; (3) that the virtuously vengeful person may employ means suitable to persuade those who do not love virtue for virtue's sake but still may fear receiving the punishment due to the non-virtuous; and (4) that vengeance, while principally restorative, since it inflicts a punishment and so restores the balance of justice, may also accomplish preventive or medicinal objectives. Even the good, Aquinas observes, can suffer the loss of temporal goods, and this loss providentially works toward their betterment in virtue.

Question 108 supplies an overture to a Christian view of punishment. Aquinas's discussion of vengeance begins by envisaging a specific virtue of the Christian life, which like gratitude measures the repayment of deeds done by other persons. Gratitude with the good done to us; vengeance with the evil. The discussion of vengeance, however, ends by airing general considerations that today some would place under the heading of theodicy, or consider as answers to the question, 'Why bad things happen to good people?' Aquinas supplies the principle that governs the only valid Christian response to this question:

Since spiritual goods are of supreme importance, while the temporal are of slight moment, a person who is sinless at times suffers the loss of earthly goods; this is the meaning of the many hardships of life inflicted by God to humble and test us.<sup>17</sup>

(Is he thinking of Christ as the prototype of one who is sinless?) To return to vengeance itself, we discover that this virtue represents a good quality in a man who, in light of all relevant circumstances, observes a due measure in redressing wrongs.<sup>18</sup>

Like every virtue, vengeance possesses its contraries. The vices opposed to vengeance are two, one exceeds the due measure by excess, whereas the other falls short of the due measure by defect. Aquinas suggests no name for the vice of those who fail altogether to inflict punishment. He may have judged it to be a less serious fault than the excess vice which is called cruelty or the sin of *saevitiae* – ferocity, or he may have had in mind the Catholic

<sup>17</sup> *S.Th.*, IIa-IIae, q. 108, art. 4.

<sup>18</sup> *S.Th.*, IIa-IIae, q. 108, art. 2, ad 3um.



practice of granting indulgences. Indulgences benefit those to whom punishment is due, but who are spared enduring some or all of what is prescribed because of a recognized sacramental association with Christ's redemption.<sup>19</sup> This latter explanation gains a certain plausibility when one notes that the only text of Scripture that Aquinas adduces in support of the nameless vice of defect with respect to vengeance is *Proverbs* 13: 24: 'Qui parcit virgae, odit filium suum'. This sapiential axiom, of course, envisages child rearing.

We are brought to conclude that the virtue of vengeance is required to moderate the natural inclination to eliminate what we consider harmful to ourselves and to those whom we love so that this inclination does not develop into the vicious quality of cruelty. That what today we would call emotion plays a part in this moderation is made clear when Aquinas in *Iia-IIae* q. 159 discusses cruelty not as a sin against the virtues allied to justice but against a virtue allied to temperance, namely, clemency. We find ourselves deeply immersed in the rich moral psychology that Aquinas develops when he holds the *Nicomachean Ethics* in one hand and the Bible in the other. Let us return to the United States, and to the Commonwealth of Massachusetts. It would be difficult to gainsay that John Geoghen himself became a victim of a cruelty that expresses the excess of virtuous vengeance.

### III.

No Christian theologian who considers justice and the virtues related to it should fail to remember that Christ himself has fulfilled all justice.<sup>20</sup> 'If God is for us, who is against us? He who did not spare his own Son but gave him up for us all, will he not also give us all things with him?' (*Rom* 8:31b,32). Some theologians, however, have questioned whether vindictive justice can serve as an instrument to accomplish the holy will of God. Notwithstanding, Aquinas upholds the well-known insight of Saint Anselm's *Cur Deus homo?*, though he offers a radically different account of

<sup>19</sup> Indulgences rely on what is called the *thesaurus ecclesiae*, the deposit of good works that the saints have accumulated on account of their union with Christ. For further information, see my 'St. Thomas Aquinas on Satisfaction, Indulgences, and Crusades', *Medieval Philosophy & Theology* 2 (1992): 74-96.

<sup>20</sup> For instance, see *S.Th.*, *IIIa*, q. 46, art. 1, ad 3um: '... hominem liberari per passionem Christi conveniens fuit et misericordiae et iustitiae ejus. Iustitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis; et ita homo per justitiam Christi liberatus est'.

satisfaction than does the Archbishop of Canterbury.<sup>21</sup> The Common Doctor achieves his new interpretation of satisfaction, in short, by appealing to the nature of Christ's priesthood and of his priestly sacrifice on Golgotha.

The tradition that we identify with Saint Anselm accepts that an act of human justice could not satisfy by itself for the offense caused by the sin of the human race. Christ alone embodies the perfectly just man, and so he alone is capable of offering the sacrifice that fulfills what is due to God. In offering his own sacrifice of worship on the Cross, Christ fully propitiates the divine justice and once again inaugurates the reign of divine glory in the world. The tradition calls this work of the God-man satisfaction.

Aquinas enlarges on the theme that satisfactory punishments do honor to God and perfect the spiritual well being of believers who voluntarily accept punishment as salvific. In other words, he defines satisfaction in terms of self-appropriation. That is, to the extent that the culpable party has achieved a certain freedom, he realizes it by way of self-appropriation of the values involved in satisfaction.<sup>22</sup> The mystery of course is that Christ takes on himself the sin of the human race while he himself remains sinless. All other members of the human race discover freedom through their participation in his 'superabundant satisfaction'.<sup>23</sup> That is, by uniting themselves to the sacrifice of the race realized in the Golgotha-event. Jeremy Guilbeau shows that Gregory the Great recognizes this working of Christian satisfaction when he describes the penance undertaken by Mary Magdalene: 'Quot ergo in se habuit obiectamenta, tot de se invenit holocausta'.<sup>24</sup>

Christian satisfaction, as the aforementioned example of Tanguy illustrates, can inform the lives even of Christian malefactors or criminals. The Church today still recognizes penalties or sanctions (Book VI in the current Code).<sup>25</sup> Fundamentally, they are of two kinds: one is medicinal

<sup>21</sup> For further discussion, see my *The Godly Image: Christ and Salvation in Catholic Thought from Anselm to Aquinas*, Studies in Historical Theology VI (Petersham, MA: St Bede's Publications, 1990).

<sup>22</sup> As theology professors like to say, by becoming more of what we already are by grace. The essentialist noun 'satisfaction' really works in the Christian scheme of things as an existentialist verb.

<sup>23</sup> See *S.Th.*, IIIa, q. 48, art. 2: 'superabundans satisfactio'.

<sup>24</sup> Gregory the Great, *Homiliae in Evangelia* 33 ¶2 (PL 76: 1240) as cited in Jeremy Guilbeau, "'They Become a Holocaust': The Spiritual Self-Immolation of the Preacher in the Homilies of St. Gregory the Great", (unpublished STL diss., Pontificia Universitatis Gregoriana, 2004), pp. 92-93.

<sup>25</sup> For recent discussion on how the Church imposes penalties, see *Il processo penale canonico*, ed. Zbigniew Suchecki (Rome: Lateran University Press, 2003).

(for the reform of the individual) and the other is expiatory (for repairing the public good). Penalties supply various means of achieving equilibrium: they keep things in balance or get things right. As we have observed, however, the natural inclination to redress wrongdoing can lead to excessive vindication by enacting a measure of retaliatory punishment that would qualify as a cruelty.<sup>26</sup> Clemency always becomes the Christian. To think about punishment only in terms of penalties, even medicinal ones, is to overlook the truth that in the Christian Church satisfaction enjoys a preeminent role in restoring justice.

If we take seriously the satisfactory transformation of punishment, then in the Christian commonwealth punishment meted out to the malefactor should appear in a new light. Saint Thomas considers that even an innocent person can transform punishment into something meritorious by voluntarily accepting the penalty as a work of satisfaction. 'Punishment pure and simple', he writes, 'is not the desert of the virtuous man; still it is possible that punishment as expiatory be exacted of him. To make due satisfaction for offences either to God or to man is itself matter for virtue'.<sup>27</sup> How much the more, then, is this true for one who deserves punishment. The Church, in fact, still encourages priests to pray after imparting sacramental absolution: 'may ... whatever good you do or evil you endure be cause for the remission of your sins ...'. This liturgical prayer, known to Aquinas himself, sacramentalizes everything that is burdensome, that runs against the grain, even the vengeance that may befall those whose offense is involuntary (as explained in *Summa Theologiae* IIa-IIae, q. 108, art. 4).<sup>28</sup>

More than others in the past, Pope John Paul II has emphasized that virtue and freedom are correlatives. Since virtue enables one to possess the truth about the human good, it also ensures that a person enjoys the gift of freedom, at least of true freedom, which is identified with the possession of charity. The one who loves the most, is the one who is most

<sup>26</sup> In an address of 8 September 2003 in Dublin, then Archbishop Renato Martino, president of the Pontifical Council for Justice and Peace, reported that the Holy See considers the goal of prisons to be the rehabilitation of inmates. His views, which emphasized 'the absolute respect for the dignity of the person sentenced and his rehabilitation in society', were directed to those who bear the responsibility for staffing prisons, and may be interpreted to address the proclivity for institutionalized cruelty in prisons.

<sup>27</sup> *S.Th.*, Ia-IIae, q. 87, art. 6, ad 2um. This article and the commentary supplied by T.C. O'Brien in vol. 27 of the Blackfriars edition of the *Summa Theologiae* explains how 'the notion of punishment is modified to include satisfaction because of Christ's redemptive Passion and the consequences of this on the Christian life'.

<sup>28</sup> See my discussion of this prayer in *Godly Image*, pp. 107,108.

free, which is why the Pope insists that Christ on the Cross reveals the authentic meaning of freedom.<sup>29</sup>

To bring these remarks to a conclusion, allow me to draw together some observations: 1) Those who, in any forum, require or administer punishments that offend against the dignity of the human person fall short of living out virtuous vengeance. 2) Vengeance, as the example of John Geoghen's prison murder illustrates, can easily give way to the correlative vice of cruelty or ferocity. 3) The Christian Church witnesses to the mystery of Christ's expiation for the sins of the world and the marvelous transformation of punishment that his satisfaction makes available to all. 4) To promote authentic freedom in those persons liable to the punishment of original sin requires that all forms of punishment be taken up into the mystery of Christ's satisfaction. 5) In other words, there should exist, contrary to what Foucault may have thought, no conflict between civil justice and religious penitence.

When this view of satisfaction comes to inform how every believer regards the punishment of wrongdoers, we may be in a position to garner the real lessons for which divine providence has permitted the present 'Crisis' to befall the Church in the United States. As last Sunday's edition of *The Dallas Morning News* illustrates, we need to learn these lessons quickly.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> For example, consider what is emphasized in *Veritatis splendor*, no. 85: '*The Crucified Christ reveals the authentic meaning of freedom; he lives it fully in the total gift of himself and calls his disciples to share in his freedom*'. Compare this description of freedom with what Aquinas says in *Summa Theologiae* IIIa, q. 48, art. 2: '*Christus autem ex charitate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur*'.

<sup>30</sup> From the *Dallas Morning News*, Sunday, 20 June 2004:

*Runaway priests hiding in plain sight*

Catholic priests accused of sexually abusing children are hiding abroad and working in church ministries, *The Dallas Morning News* has found.

From Africa to Latin America to Europe to Asia, these priests have started new lives in unsuspecting communities, often with the help of church officials. They are leading parishes, teaching and continuing to work in settings that bring them into contact with children, despite church claims to the contrary.

*Special Report*

The global movement has gone largely unnoticed – even after an abuse scandal swept the U.S. Catholic Church in 2002, forcing bishops to adopt a 'zero tolerance' policy and drawing international attention. Starting this week and continuing in coming months, we report the results of a yearlong investigation that reaches all six occupied continents. Key findings include: Nearly half of the more than 200 cases we identified involve clergy who tried to elude law enforcement. About 30 remain free in one country while facing ongoing criminal inquiries, arrest warrants or convictions in another. Most runaway priests remain in the church, the world's largest organization, so they should be easier to locate than other fugitives.

III.

ESSERE, RELAZIONE, PERSONA

BEING, RELATION, PERSON

BEING, RELATION, PERSON FROM PARTICIPATED  
ACTING AND BEING TO BEING AND ACTING  
BY HIS ESSENCE, AND VICE VERSA

RALPH McINERNEY

In what follows I first discuss the asymmetry of being and good as we find it in the *Summa Theologiae* and then the way in which Thomas's discussion of this matter throughout his works gives prominence to the Boethian tractate, *De hebdomadibus*. For all that, there seem to be differences between the Boethian tractate and Thomas's own discussion. Reflection on those differences provides a reminder of the apparent paradox involved in discussions of the divine attributes.

1. *The Asymmetry of Being and Good*

The Boethian tractate that the medievals called the *De hebdomadibus* asks whether a thing is good simply insofar as it is. Thomas's exposition of this tractate is, unlike that he wrote on the *De trinitate*, complete and, since it is an early work, it is not surprising that all Thomas's subsequent discussions of the issues it raises rely on that tractate. It has been pointed out that the procedure of the *De hebdomadibus* adumbrates the methodology of Scholastic disputations. After listing a number of axioms which will serve as principles of the subsequent discussion, Boethius develops a dilemma insofar as either an affirmative or negative answer to the thematic question entails unacceptable consequences. The problematic having been thus developed, he proceeds to make distinctions which enable him to opt for one answer as well as show why its opposite attracts.

Thomistic discussions which invoke and mirror the Boethian discussion and which were written either more or less contemporaneously with or after the *expositio* provide clarifications. In the *Quaestio disputata de veritate*, q. 21, Thomas provides us with what might almost be called a later

edition of his exposition on the Boethian tractate. By the time we reach the *Summa Theologiae*, and given the intent and style of this opus magnum, we find discussions which are wonderfully succinct and pregnant with the precisions spelled out in intervening discussions. I will here avail myself of question 5 of the *prima pars*.

The body of article one is, for the reader conversant with the earlier *loca parallela*, a marvel of concision. Is there a real difference between good and being? It is the same thing that is and is good, but the meanings of 'being' and 'good' differ. This is clear from the fact that to call something good is to say that it is desirable. But something is desirable insofar as it is perfect, since it is its perfection that a thing desires. A thing is perfect insofar as it is actual and that is why something is good insofar as it is being, for being is the common actuality of things. Thus it is the same thing that is being and good, but 'good' includes desirable, which 'being' does not.

The first objection was taken from the *De hebdomadibus*, 'This leads me to perceive that their goodness and their existence are two different things'.<sup>1</sup> Thomas's discussion of this objection is three times the length of the body of the article.

First of all, being and good differ not as things but in the way in which the same thing is understood and that is why to call something good is not the same as calling it a being. Indeed, something which is unqualifiedly a being will differ from what is unqualifiedly good.

Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid: non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu.

Since being signifies that something is properly in act and act properly relates to potency, a thing is said to be absolutely speaking which it is first distinguishable from what is only potentially. But this is the substantial existence of a thing, and so it is that something is said to be absolutely or without qualification thanks to its

<sup>1</sup> Migne, *Patrologia Latina*, 64, 1312C; Stewart and Rand Loen edition, ll. 98-100.

substantial existence. It will be said to be in a certain respect thanks to acts superadded to this, as to be white signifies being of a sort, for to be white does not remove the potency to be in the absolute sense, since it presupposes that the thing already actually exists.

The potentiality for substantial existence is called prime matter. At the term of generation, matter receives the form which confers existence on it. The term 'being' is defined in terms of actuality – *id quod habet esse* – and the mode of *esse* will be determined by what fills in the variable phrase *id quod habet*. Since 'being' is an analogous term, it will be taken to mean its primary sense unless indicated otherwise. For a thing to be absolutely speaking, *sans phrase*, is to be a substance. The existent substance has a long career ahead of it, potentialities which will be realized over time. The act or *esse* which answers to these potentialities is secondary, presupposing an actual subject, the substance, and thus conferring not existence *tout court* but only in a certain respect. To become white is not as fundamental a change as to become a man.

Having recalled these familiar matters, Thomas goes on to compare and contrast being and good.

Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, sed secundum quid.

The meaning of good includes the perfect, which is the desirable, and for that reason implies the ultimate. Hence that which is the ultimately perfect will be called good absolutely speaking. But what does not have the ultimate perfection it ought to have, although it has some perfection insofar as it is actual, is not said to be perfect absolutely speaking, but only in a certain respect.

To call a thing good adds to what is meant by called it a being – that it exists – the relation to the desirable, *Bonum est quod omnia appetunt*. And what is desired is desired as fulfilling or perfective. And now he can point out the asymmetry of being and good.

Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens: secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, quid in rebus aliud est quod sunt bonam et aliud quod sunt, referendum est ad esse



bonum et ad esse simpliciter: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum: et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Thus according to the first or substantial existence a thing is called being absolutely speaking and good only in a sense, that is, insofar as it is being. According to the ultimate act a thing is called a being only in a sense but good absolutely speaking. When Boethius writes that 'in things, that they are good is one thing and that they are is another', he is speaking of being and good in the absolute senses, since it is thanks to the first act that a thing is being absolutely and according to the the ultimate act that it is good absolutely. Still, it is good in a certain respect thanks to the first act and being in a certain respect according to the ultimate act.

## 2. *The Boethian Tractate*

Given the role that the Boethian tractate *De hebdomadibus* plays early, middle and late in Thomas's discussions of the goodness of creatures and of God, it will serve our purposes to recall the main lines of Thomas's exposition of that tractate.

Is everything good just insofar as it is? That is the question. Prior to taking it up, Boethius sets down a number of axioms which will control and facilitate the discussion. In lectio 1, he recalls the doctrine of perseity since the axioms are precisely propositions which are per se notae. Those that Boethius gives are moreover self-evident to all (*quoad omnes*) and not simply to the learned (*quoad sapientes*). Propositions which are self-evident to all are precisely those whose terms are commonly known, and the common terms which, according to Thomas, enable us to see the order among the Boethian axioms are being, one and good. Thus it is that he finds three groups of axioms, the first of which involve the concept of being and is governed by the claim *diversum est esse et id quod est*, the second group, involving the concept of the one, beginning with *omni composito aliud est esse, aliud ipsum esse*, the third involves the concept of the good, beginning with *omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est*.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> That Thomas regards *diversum est esse et id quod est* as self-evident to all is not perhaps given the attention it deserves. See my *Boethius and Aquinas* (Washington: Catholic University of America Press, 1990), p. 199 ff.

It is by appeal to these axioms that Thomas explains, in *lectio 2*, the presupposition of the question, namely that all things are good. Everything tends to what is similar to it, but the good is that which all things seek, therefore all things are good. So the question becomes, not whether all beings are good, but how they are good. Boethius admits of two possibilities: either all beings are good essentially or they are good by way of participation. As Thomas points out, the assumption here is that *substantialiter* and *per participationem* are opposed, but Thomas has distinguished in *lectio 2* a number of meanings of participation, such that it is sometimes the case that participation does not exclude that what is participated belongs essentially to the thing. So it is important to see that the Boethian contrast requires that we understand *per participationem* to be synonymous here with *accidentaliter*. That being clear, Boethius will then confront a dilemma. It seems that in neither of these two ways can things be called good. If things are good by way of participation (in this sense), they are not good essentially or *substantialiter*. But then they are good only incidentally and not in virtue of what they are, *per essentiam* or *per se*.<sup>3</sup> A thing that is white is not white *per essentiam*, in virtue of what it is; no more is the thing good in virtue of what it is if it good only by way of participation (in this sense). But if things are not substantially good they would not, just insofar as they are, tend to the good, which is one of the presuppositions of the discussion.

Accordingly, Boethius turns to the second possibility. Is it the case that all things are good *substantialiter*? For a thing to be is for it to have existence, from which it follows that for a being to be good its *esse* must be good.<sup>4</sup> But this entails the unacceptable result that all things which are good *substantialiter* will be like the first good,<sup>5</sup> indeed will be indistinguishable from the first good. But that would mean that all things are one with God.

<sup>3</sup> Thomas notes that this is true only of the first mode of *perseity*. As for the second, in the case of its property, the subject enters into the definition of the predicate which accordingly is said *per se* of the subject. This underscores the fact that here Boethius is equating *per participationem* and *per accidens*.

<sup>4</sup> ‘... si igitur omnia sunt bona secundum suam substantiam, sequetur quod omnium rerum ipsum esse sit bonum et, quia premissa ex quibus in argumentando processit sunt convertibilia, procedit e converso. Sequitur enim e converso *quod si esse* omnium rerum sit *bonum* quod ea quae sunt, in quantum sunt, bona sunt. Ita scilicet quod idem sit unicuique *veri esse* et *bonum esse*’. ll. 112-119.

<sup>5</sup> Thomas cannot resist introducing what will eventually emerge as the solution, thus somewhat taking the edge off the dilemma Boethius is developing. ‘Dicuntur autem aliqua ei similia in quantum sunt *secundario* bona derivata ab eo primo et principali bono’. ll. 133-135.

The upshot is that things cannot be good either essentially or by participation, but this is unacceptable since it is the case that all things are good. So what is to be done? The solution which Thomas examines in *lectio iv* will have to overcome the difficulties just developed.

Can we discuss the goodness of things while leaving aside any appeal to the goodness God is? Boethius advances this with some hesitation, since all men, simple and wise, acknowledge the existence of God. Nonetheless, we can attempt our discussion without reference to God, since this does not amount to a denial of his existence.<sup>6</sup> What then can be said of the goodness of things if we make no appeal to their dependence on God? The goodness of a thing will result from the virtue which renders its operation good, but this is incidental not essential to the thing, virtue being acquired by an existent being. That such goodness is incidental is clear from the following observation. The thing that is good is also heavy, white and round and if for it to be good were essential so would these other attributes, with the unwelcome result that then to be round and to be heavy and to be white would be identical to being good. Things equal to or identical with a third thing are identical with one another. So we are left with the result that for a thing to be and for it to be good are not identical. This is said to follow on not taking into consideration the goodness of things with reference to the first good. And if for a thing to be good were identical with its essence, it having no other attributes, it would no longer be a created thing, but identical with God, since the being that is goodness itself can only be one.

So what is the truth of the matter? Created things cannot be in every way simple, such that they would be nothing other than the essence of goodness. But they exist only because God wills them to be: they flow from the will of Him who is essentially good, and that is the basis of the claim that they are good just insofar as they exist. The creature is good because it is an effect of the will of Him who is goodness. The essence of God is goodness whereas that of a creature is humanity or some such nature; still the existence of the creature relates it to the first good which is its first principle and ultimate end. Thomas here introduces the familiar examples of things named analogously, namely, healthy and medical, Creature are good because they relate to goodness as their first efficient and ultimate final cause. We must distin-

<sup>6</sup> Thomas's comments on this will remind the reader of the distinction between abstraction and separation introduced in the exposition of the *De trinitate*, q. 5, a. 3. God is the most knowable of things, in himself, but not for us, since we must come to knowledge of him through his effects which are most knowable to us.

guish then a twofold goodness in creatures. On the one hand, that which is due to their existence depending on goodness itself and, on the other hand, the goodness acquired by incidental qualities, i.e. virtues.<sup>7</sup>

This solution gives rise to great difficulties, however.

If things are good just insofar as they exist, this is because their existence is caused by one who is goodness itself. But in God being and justice are one, so it would seem to follow that the things that are should be just insofar as they exist. But this is clearly not the case. What is required here is a recognition of modes of being, the substantial existence in virtue of which a thing is in the first instance, and incidental being acquired by the existent thing. That which makes a man just is a virtue which is not part of his definition but is an incidental attribute.

Boethius's handling of the question of the tractate is masterful, and it is not surprising that Thomas regarded it as a *locus classicus* on the relationship between created goods and the goodness God. The thought experiment Boethius undertook – what could we think of things if we excluded God from our consideration – leads him to conclude that then we could not say that things are good insofar as they exist. ‘Tunc enim participaret forsitan bono: they might then perhaps participate in the good, (138-9)’ but Boethius continues to take ‘participate’ to be synonymous with ‘having incidentally or per accidens’.

Therefore, the first good being removed from these things by a mental process, these things, though they might be good, yet could not be good in virtue of their existence, and since they could not actually have existed – *actu non potuere existere* – unless that which is truly good had produced them, therefore their existence is good and yet that which is derived from the substantial good is not like its source. (140-146)

### 3. Reflections

The upshot of the Boethian tractate is that the creature can only be called good in a non-incidental way insofar as he is an effect of the cause that is goodness itself. The solution obviously steers between the two horns of the dilemma that set up the problem – the existence of creatures is good

<sup>7</sup> Redit ergo eius solutio ad hoc quod esse primi est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essentia primi boni nichil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem bonum, non secundum rationem proprie essencie quia essentia eius non est ipsa bonitas, set uel humanitas uel aliquid aliud huiusmodi, set esse eius habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum quod est eius causa, ad quod

neither *substantialiter* nor *per participationem*. As we noted, Thomas in providing a little account of participation in lectio 2 of this commentary, allows for a sense of the term which enables us to restate the Boethian solution as: because created existence is an effect of goodness itself, creatures participate in the divine goodness and can be said to be good just insofar as they exist. Their existence is said to flow from, to be caused by, goodness itself. It is the identity of being and goodness in God that permits this trickle-down quasi-identification in creatures, one that falls far short of the divine goodness. For Boethius, to say that the creature is good by participation is to refer to those acquired virtues, distinct from what he is, thanks to which he is just, courageous, etc.

This discussion provides one of the primary occasions for discussion of the divine attributes. And the apparent paradox of the discussion is unavoidable. On the one hand, any talk about God, whether it is a matter of revelation or of philosophical achievement, involves the careful and painstaking extension to God of terminology that has its native linguistic habitat in talk about creatures. What is regulative of such analogous extrapolations is the way terms are understood as expressive of the things most known to us, the sensible things of our experience which ground the formation of concepts. Only if we become clear as to what we mean by calling creatures good are we in a position to say what such terms as 'good' mean when they are affirmed of God. Nonetheless, in the end, we say that creatures are good because they are caused by goodness itself and thus their goodness is derivative and secondary. The Boethian solution states almost *in verbis* that, unless and until we take into account the goodness God is, the goodness of creatures will not attach to their substantial existence but is rather due to incidental properties, that is, virtues. Thomas's discussions give far more weight to the origins of our terminology and, in the *Summa*

quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem per modum quo aliquid dicitur sanum quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis et dicitur medicinale secundum quod est a principio effectiuo artis medicinae. Est igitur considerandum secundum premissa quod in bonis creatis est duplex bonitas, una quidem secundum quod dicitur bona per relationem ad primum bonum, et secundum hoc et esse eorum et quicquid in eis est a primo bono est bonum; alia uero bonitas consideratur in eis absolute, prout scilicet unumquodque dicitur bonum in quantum est perfectum in esse et in operari, et hec quidem perfectio non competit bonis creatis secundum ipsum esse essenziale eorum, set secundum aliquid superadditum quod dicitur uirtus eorum up supra dictum est; et secundum hoc ipsum esse eorum non est bonum, set primum horum habet omnimodam perfectionem in ipso suo esse, et ideo esse eius est secundum se et absolute bonum. ll. 132-160.

*Theologiae* and in the *Quaestio disputata de veritate*, he first establishes the double sense of goodness in creatures, that due to their *esse substantiale* and that due to *esse accidentale*, before taking up the matter of how God is called good. That is, unlike Boethius, he provides a sense of 'good' according to which creatures are good in virtue of their *esse simpliciter* without any invocation of the divine goodness.

Unsurprisingly, Thomas bases his discussion on the coming into being of substances as the result of a change. For them to exist is for a potentiality to be actualized, and the potentiality is precisely that of matter. 'Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt: unde et materia appetit formam, secundum Philosophum in I Phys. Omnia autem quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant...'. (*Q.D. De veritate, q. 21, a. 2*) Actual existence in the case of the things commensurate with our intellect and thus regulative of any talk of existence, is the actuation of the potency of matter with the result that the form inheres actually in matter. This is the basis for saying that things which have *esse simpliciter* can be called good *secundum quid*. This qualification does not contrast them with the goodness God is but rather with the *bonitas simpliciter* that is had when the existent thing, thanks to the acquisition of virtues, *entia secundum quid*, achieves its full perfection and thus is *bonum simpliciter*.<sup>8</sup>

Furthermore, and also by contrast with Boethius, Thomas gives pride of place to the obvious fact for us that *in creaturis est aliud agere et aliud esse*. (*Ibid., ad 8*) Of course it is not the case that, struck by the identity of being and acting in God, we notice their non-identity in creatures. Rather, the recognition of their identity in God results from the need to avoid attributing to him a creaturely fact that in his case would mean imperfection.

<sup>8</sup> When Thomas discusses the axiom *diversum est esse et id quod est* he introduces something absent in Boethius, namely, entities which, compared to natural substances, are simple and which nonetheless fall short of the simplicity of God. In discussing the way in which subsistent forms restrict the range of existence, to Gabrielitas, Raphaelitas, etc., Thomas is extending what we know of the *esse* of things that have come to be as a result of a change, using the term analogously to speak of angels. A fortiori, when it is a question of the divine existence, the phrase *ipsum esse subsistens* pushes the term beyond both natural substances and subsistent forms, but of course the meaning of and our understanding of the phrase must be grounded in the *esse substantiale* of corporeal things. The suggestion of some that we have an intuition based on our experience of the *esse substantiale* of material things that tells us that *esse* is not restricted to them does not seem compatible with the manner in which Thomas painstakingly and by way of argument moves from things most known to us to subsistent forms and then to God himself.

When Jacques Maritain, borrowing the Pascalian phrase, spoke of *le grandeur et le misère de la métaphysique*, he must have had in mind the telos which is the goal of philosophy and the human all too human way in which we must grope our way to it. 'Love calls us to the things of this world', the poet Richard Wilbur wrote, and this can be taken to mean that the only way we can arrive at knowledge of the transcendent God is through the things of this world, knowing and naming the cause from the sensible things accessible to us. If I have suggested a contrast between Boethius and Thomas I would want to make it a matter of emphasis rather than disagreement. In human knowledge and talk about God, there is the way up, *via ascensus*, and the way down, *via descensus*. The sapiential view to which we aspire sees all things in relation to their first cause God, and creatures must seem to cascade away from their source and to be more and more remotely like him. From this perspective, God is the measure. This is the view Boethius may be said to adopt almost exclusively in handling the problem of his tractate. From this vantage point, it does seem that, without explicit reference to God, we could not call creatures good in their substantial existence. But the way up and way down are, if not in the Heraclitean sense, the same way, two aspects of the way of the human mind. Our knowledge begins with sensible things and our language, itself a sensible thing, reflects this. It is because such things provide truths which become the premises of argument that we are able to know their cause. The only language we have to speak of that cause is one which fits the things of our experience. Hence the need for analogy, for common terms with several but connected meanings. With respect to those meanings, *quantum ad significationem nominum*, things which will emerge as less perfect take pride of place and ground the extension of their names to transcendent things. *Quantum ad rem nominis*, in the ontological order, what is last named is first and most perfect, however imperfectly named by our language. It is then that we seek to reverse the order and look out at the way we have come as something dropping into ontological obscurity.

A merit of Thomas's discussion of divine attributes, visible in his discussion of the good, is the way he keeps both the way up and the way down fully in view. Thomas understands the hyperbole of the Boethian claim that we cannot see created existence as good apart from its dependence on God. That is not the first thing he himself would say, but eventually he will, but when he does he will not allow us to forget that we first get a purchase on what we mean by existence by considering the actuation of matter in natural generation.

# RELACIONES SUBSISTENTES Y PERSONAS CREADAS

EUDALDO FORMENT

## 1. *Las procesiones y las relaciones*

La Iglesia enseñó siempre, tal como lo confirman los más antiguos “Símbolos de la fe”, la trinidad de personas en Dios. Se basaba en la revelación expresa, clara y plena, del Nuevo Testamento, tanto en los *Evangelios*, como en las *Cartas de los Apóstoles*, e incluso del Antiguo Testamento, puesto que se encuentran ya indicios en el mismo del misterio trinitario. La exposición teológica del misterio trinitario, su justificación racional, alcanzó en Santo Tomás, una perfección tal, que incluso da la sensación que se haya llegado a su plena comprensión.

En el tratado teológico de la Trinidad, el Aquinate utiliza un concepto de persona, que, contra lo que pueda parecer y a pesar de que se ha dicho muchas veces lo contrario, es, aunque analógicamente, el mismo que el que aplica a los otras substancias espirituales, ángeles y hombres. Santo Tomás utiliza un concepto unitario de persona, siempre análogo, en sus tratados teológicos sobre la Trinidad y la Encarnación y en el tratado *De homine*. Se puede probar esta tesis interpretativa, partiendo de la explicación tomista de la Trinidad. Para proceder de una manera lógica debe partirse del estudio de las procesiones divinas.

Tanto la fe como la razón, la teología sobrenatural y la teología racional o metafísica, enseñan que la vida espiritual de Dios, como la del hombre, implica entendimiento y amor. Sus acciones u operaciones, como en el espíritu humano, producen efectos inmanentes, que permanecen dentro de su causa y que permiten, en todo espíritu, la comunicación o relación personal. Además de facultades, se les puede denominar procesiones en el sentido de “órigenes” o “procedencias”. En Dios, estos efectos de la vida espiritual se denominan procesiones, pero en un sentido analógico, no implicando movimiento, ni sucesión temporal, ni imperfección, ni una estructura acto potencial, como en las facultades humanas.



El propio conocimiento de sus procesiones inmanentes del entendimiento y de la voluntad, le permiten, al hombre, el poder ascender hasta el conocimiento mediato, imperfecto y analógico de las procesiones divinas. Sin el conocimiento del propio espíritu y de sus acciones no sería posible comprender la vida trinitaria, cuya noticia proporciona la fe.

Indica Santo Tomás que:

Como Dios es superior a todas las cosas, lo que se dice de Dios no se ha de entender al modo como lo hallamos en las criaturas ínfimas, cuales son los cuerpos, sino a la manera como se halla en las criaturas superiores, que son las substancias espirituales; sin olvidar que la semejanza que en ellas sorprendemos no alcanza a representar la realidad divina.<sup>1</sup>

Es necesario el conocimiento de lo espiritual, y, por tanto, del propio espíritu, para comprender de algún modo la naturaleza de Dios, porque:

Nuestro conocimiento natural tiene su principio en los sentidos, y, por ello, sólo puede alcanzar hasta donde pueda llevarle lo sensible. Lo sensible no puede elevar la inteligencia hasta ver la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos que no se equiparan con el poder de su causa.<sup>2</sup>

Esta metodología aplicada a lo sabido por la revelación de este misterio no permite demostrar la existencia de las procesiones divinas, pero si una cierta explicación de su naturaleza. Se puede, con ello, concluir:

En lo divino hay dos procesiones: la del verbo y otra. Para explicarlo hay que considerar que en Dios no hay procesión más que por razón de las operaciones que no tienden a algo extrínseco, sino que permanecen en el mismo agente. De este modo, en la naturaleza intelectual esta clase de acciones son las del entendimiento y la de la voluntad. Por la acción de la inteligencia se produce el verbo, y por la operación de la voluntad hay también en nosotros otra procesión, que es la procesión del amor, por la cual lo amado está en el que ama, como por la concepción del *verbo* la cosa dicha o entendimiento está en el que entiende. Por eso, además de la procesión del verbo, se admite en lo divino otra procesión, que es la procesión del *amor*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 1, in c.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, q. 12, a. 12, in c.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, q. 27, a. 3, in c.

### 1.1. *Las cuatro relaciones divinas*

En Dios, hay estas dos procesiones inmanentes divinas, la del verbo y la del amor; tal como se infiere de los Símbolos de la fe y de los Concilios. Siempre ha sido enseñado por la Iglesia y ha condenado las posiciones contrarias. Además, que la primera procesión es una verdadera generación, que establece, por tanto, dos relaciones, la de *paternidad* y la de *filiación*.

La segunda, la procesión de amor, es de procedencia como espíritu, fundando las relaciones de *espiración activa* y *espiración pasiva*.

La procesión que se produce por la razón de entendimiento es por la razón de semejanza, y, por consiguiente, puede tener razón de generación, porque todo el que engendra algo semejante a él. Pero la que se produce por razón de la voluntad no tiene razón de semejanza, sino más bien razón de impulso o movimiento hacia algo. Por consiguiente, lo que en Dios procede por modo de amor no procede como engendrado ni como hijo, sino más bien de 'espíritu', en sentido de cierta moción o impulso vital, a la manera como alguien es movido o impulsado por el amor a ejecutar alguna cosa.<sup>4</sup>

Respecto a la procesión de generación, precisa Santo Tomás que:

El Hijo de Dios es engendrado de la substancia del Padre, sí bien de manera distinta que los hijos de los hombres. En estos una parte de la substancia del que engendra pasa a ser substancia del engendrado; pero la naturaleza divina es indivisible, y de aquí la necesidad de que el Padre, al engendrar al Hijo, no le haya transferido una parte de su naturaleza, sino que le haya comunicado la naturaleza entera, permaneciendo la distinción entre ellos solo por la relación de origen.<sup>5</sup>

El Padre y el Hijo tienen idéntica naturaleza individual y subsistente, sólo se diferencian por la relación de origen de paternidad o la de filiación.

Las personas, como consecuencia no difieren en perfección alguna. Todas las perfecciones, sean las que sean, se encuentran y en igual plenitud en las personas divinas. Explica Santo Tomás:

En Dios, la igualdad y la semejanza se refieren a lo esencial; y de que las relaciones sean distintas no se puede deducir que haya desigualdad o desemejanza ... Así, pues, la paternidad es la dignidad del Padre, y es la esencia del Padre, pues la dignidad es absoluta y pertenece a la esencia. Por lo tanto, como la misma esencia que en el

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, q. 27, a. 4, in c.

<sup>5</sup> *Ibid.*, I, q. 41, a. 3, in c.

Padre es paternidad, en el Hijo es filiación, así la misma dignidad que es paternidad en el Padre es filiación en el Hijo. Por lo tanto, verdaderamente se dice que lo que tiene de dignidad el Padre, lo tiene el Hijo. De ahí, sin embargo, no se deduce: “El Padre tiene la paternidad, por lo tanto, el Hijo tiene la paternidad”, porque se pasa de la substancia (*quid*) a la relación (*ad aliquid*). La esencia y dignidad del Padre y del Hijo es la misma, pero en el Padre está con relación del que da, y en el Hijo con la relación del que recibe.<sup>6</sup>

A la relación en cuanto tal no le pertenece perfección ni imperfección alguna. “La relación no dice algo igual o desigual”.<sup>7</sup>

Ciertamente las relaciones divinas son perfectas, pero lo son en cuanto idénticas a la esencia divina.

Respecto a la procesión de la espiración del Espíritu Santo, la Iglesia enseñó, desde los tiempos primitivos, que procede del Padre y del Hijo. En cambio, la Iglesia ortodoxa griega desde el siglo IX, siguiendo la doctrina de Focio y no la tradición, únicamente admite que el Espíritu Santo sólo procede del Padre.

Antes que se definiera definitivamente en el Concilio de Florencia (1300-1302), Santo Tomás justificó esta enseñanza tradicional con un argumento filosófico:

El Hijo procede por vía de entendimiento como verbo, y el Espíritu Santo por vía de voluntad como amor. Pero el amor es necesario que *proceda del verbo*, pues no amamos cosa alguna sino en cuanto la hemos concebido en la mente. Por tanto, esto mismo prueba que el Espíritu Santo procede del Hijo.<sup>8</sup>

El Espíritu Santo procede del Padre y el Hijo, precisa Santo Tomás, no como dos principios sino como uno solo, porque:

El Padre y el Hijo son uno en todo lo que no interviene para distinguirlos la oposición relativa. Si, pues, en cuanto a ser principio del Espíritu Santo *no se oponen relativamente*, síguese que el Padre y el Hijo son un sólo principio del Espíritu Santo.<sup>9</sup>

Advierte Santo Tomás que la procesión del amor es similar a la del entendimiento.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, q. 42, a. 4, ad 2.

<sup>7</sup> *Idem*, *De Potentia*, q. 10, a. 2, ad 17.

<sup>8</sup> *Idem*, *S.Th.*, I, q. 36, a. 2, in c.

<sup>9</sup> *Ibid.*, I, q. 36, a. 4, in c.

La razón es porque, así como de que uno entiende alguna cosa proviene en el que entiende cierta concepción intelectual de lo entendido, que se llama verbo, así también de que uno ame alguna cosa proviene en el afecto de amante cierta, por decirlo así, impresión de la cosa amada, por la cual se dice que lo amado *está* en el que ama, como lo entendido está en el que entiende, de tal manera que cuando alguien se entiende o ama a sí mismo, está en sí mismo no sólo por la identidad de su ser, sino también como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama.<sup>10</sup>

De manera parecida a como el Padre se entiende a sí mismo y entiende todo lo demás en su Verbo, el Padre y el Hijo se aman a y a todo lo demás en el Espíritu Santo.

Amar no es otra cosa que “espirar el amor”, como “decir” es producir el verbo, y “florecer” es producir flores, así también decimos del Padre que se dice a sí y a las criaturas por el Verbo, y del Padre y del Hijo se aman y nos aman por el Espíritu Santo o Amor que procede.<sup>11</sup>

En definitiva, en Dios hay *dos procesiones*: la *generación* y la *espiración*, y: Por cada una de estas procesiones, hallamos dos relaciones opuestas: una de lo que procede a su principio, y otra del principio a lo procedente. La procesión del verbo se llama generación, conforme a la razón propia con que la generación compete a los vivientes, y la relación de principio de generación en los vivientes perfectos se llama *paternidad*, así como la relación de lo que procede de principio se llama *filiación*. En cuanto a la procesión de amor no tiene ... nombre propio y de aquí que tampoco lo tengan las relaciones que a ella se siguen. Sin embargo, a la relación de principio de esta procesión se le llama *espiración*, y a la de término *procesión*.<sup>12</sup>

## 1.2. Las propiedades personales

Hay, por tanto, en Dios, *cuatro relaciones* internas: la *paternidad*, la *filiación*, la *espiración*, o espiración activa, y la *procesión*, o espiración pasiva. Las cuatro son *reales*, porque:

Cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos, el que procede y el principio de donde proce-

<sup>10</sup> *Ibid.*, I, q. 37, a. 1, in c.

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, q. 37, a. 2 in c.

<sup>12</sup> *Ibid.*, I, q. 28, a. 4, in c.

de, convengan en el mismo orden y, por tanto, es indispensable que tengan entre sí relaciones reales. Por consiguiente, como las procesiones en Dios son de idéntica naturaleza ... es necesario que las relaciones que se siguen de estas procesiones sean relaciones reales.<sup>13</sup>

Sin embargo, únicamente hay *tres propiedades personales* o constitutivas, que son tres de las cuatro relaciones: la *paternidad*, la *filiación* y la *procesión*, porque:

Como la paternidad y la filiación son relaciones opuestas, es forzoso que pertenezcan a dos personas, y, por tanto, la paternidad subsistente es la persona del Padre, y la filiación subsistente es la persona del Hijo. Las otras dos relaciones no se oponen a ninguna de las dos anteriores, pero, en cambio, se oponen una a la otra. Luego es imposible que las dos pertenezcan a la misma persona.<sup>14</sup>

Las relaciones comunes no pueden constituir a una persona, porque en Dios la diferencia es por la relación, pues, como se verá más adelante, “por las relaciones se distinguen entre sí las personas”.<sup>15</sup> La paternidad y la filiación son opuestas entre sí, igualmente la espiración pasiva, la relación del Espíritu Santo al Padre y al Hijo. En cambio, la espiración activa, la relación del Padre y el Hijo al Espíritu Santo es común a las dos personas, que son su sujeto, y, por ello no constituye una nueva persona. Como concluye Santo Tomás:

Es preciso que la espiración convenga a la persona del Padre y a la del Hijo, puesto que relativamente no se opone ni a la paternidad ni a la filiación; y la procesión forzosamente ha de convenir a otra persona, llamada Espíritu Santo, que procede por modo de amor.<sup>16</sup>

Hay solamente tres personas divinas. Las cuatro relaciones reales divinas, cuyo fundamento son las dos procesiones de Dios, no constituyen cuatro personas, porque:

Aunque en Dios hay cuatro relaciones, sin embargo, una de ellas, la espiración, no se separa de la persona del Padre ni de la del Hijo, sino que conviene a los dos, y, por ello, aunque sea relación, no se llama propiedad porque no conviene a una sola persona, ni tampoco es relación personal, o sea constitutiva de persona. En cambio, estas tres relaciones, paternidad, filiación y procesión, se llaman

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, q. 28, a. 1, in c.

<sup>14</sup> *Ibid.*, I, q. 30, a. 2, in c.

<sup>15</sup> *Ibid.*, I, q. 36, a. 2, in c.

<sup>16</sup> *Ibid.*, I, q. 30, a. 2, in c.

propiedades personales o constitutivas de personas, pues la paternidad es la persona del Padre, la filiación la del Hijo; y la procesión, la persona del Espíritu Santo, que procede.<sup>17</sup>

## 2. *El problema de la individualidad y de la comunidad de la persona*

Todos los pensadores cristianos, al tratar la temática de la persona, en el hombre, coinciden en relacionarla con la singularidad o individualidad humana. La persona, según Santo Tomás, se referiría a toda la individualidad del hombre, constituida por la de su cuerpo, con la de su vida vegetativa y sensitiva, completada por la individuación más profunda de su espíritu. El término persona expresaría la individualidad espiritual o substancial del alma, que se manifiesta en sus facultades incorpóreas, el entendimiento y la voluntad, y también la individualidad del cuerpo.

La persona significa lo más singular o individual, lo más propio que es cada hombre, lo más incomunicable, o lo menos común. Afirma el Aquinate:

El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, pero no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que le son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza, pasan de los padres a los hijos, a no ser que la naturaleza esté defectuosa. Por ejemplo, el hombre de buena vista no engendra hijos ciegos si no es por defecto especial de la naturaleza. Y si la naturaleza es fuerte, incluso se comunican a los hijos algunos accidentes individuales que pertenecen a la disposición de la naturaleza, como son la velocidad de cuerpo, agudeza de ingenio y otros semejantes. Pero no las cosas puramente personales.<sup>18</sup>

El significado de persona es el de una individualidad única, que no se transmite por generación, porque no pertenece a la naturaleza humana, ni tampoco a ciertos accidentes del hombre, a los que esta predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de los padres a los hijos. De ahí que lo estrictamente personal no se transmita.

El término persona, por expresar esta estricta individualidad, no tiene el mismo significado que el de hombre. En el lenguaje corriente, el térmi-

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, q. 30, a. 2, ad 1.

<sup>18</sup> *Ibid.*, I-II, q. 81, a. 2, in c.

no persona se emplea como equivalente al de hombre. Es una utilización correcta, porque todo hombre es persona. Sin embargo, el nombre persona tiene una caracterización lógica y gramatical distinta de hombre y de todas las demás palabras de la lengua.

Por la equivalencia entre persona e individualidad, en su exposición del misterio trinitario, Santo Tomás, se plantea la pregunta de “Sí el nombre persona puede ser común a las tres personas”, tal como expresa muy bien el título del artículo cuarto de la cuestión 30, titulada “De la pluralidad de las personas divinas”, de la *Primera parte* de la *Suma Teológica*.

Comienza indicando que, por ello: “Parece que el nombre ‘persona’ no puede ser común a las tres personas divinas”. Por otra parece que la respuesta tenga que ser afirmativa.

Dice San Agustín en el libro VII de *La Trinidad* que cuando se pregunta: ¿Tres qué?, se ha de responder ‘Tres personas’, porque persona es común a los tres.<sup>19</sup>

Explica San Agustín, en este lugar, citado por el Aquinate,

Al discurrir sobre lo inefable, para expresar de algún modo lo que es imposible enunciar, nuestros griegos dicen una *esencia* y tres *substancias*, los latinos, una *esencia* o *substancia* y tres *personas*, pues en el idioma latino, *esencia* y *substancia* son términos sinónimos. Y plugo hablar así para dar a entender, al menos en enigma, lo que expresar se intentaba y para responder cuando se nos pregunta qué cosa eran estos tres; pues que son tres nos lo asegura la fe verdadera, al decirnos que el Padre no es el Hijo y que el Espíritu Santo, don de Dios, no es ni el Padre ni el Hijo.

Afirma la fe de la Iglesia la creencia firmísima de que en Dios hay tres personas completamente distintas – Padre, Hijo y Espíritu Santo –, pero solo una esencia o naturaleza divina. Se infiere de este dogma fundamental, en primer lugar, que la expresión persona, en Dios, no puede significar directamente la esencia divina. Entonces en Dios habría tres esencias divinas y, por tanto, tres dioses.

No obstante, como añade San Agustín:

Cuando se nos pregunta qué son estos o estas tres, nos afanamos por encontrar un nombre genérico o específico que abrace a los tres, y nada se le ocurre al alma, porque la excelencia infinita de la divinidad trasciende la facultad del lenguaje. Más se aproxima a Dios el pensamiento que la palabra, y más la realidad que el pensamiento.

<sup>19</sup> *Ibid.*, I, q. 30, a. 4, sed c.

El lenguaje es el que más se aleja de la verdad divina.

El problema está en que a la pregunta ¿quién es éste?, se responde con el termino persona, para expresar algo individual absolutamente, algo único e irrepetible. Sin embargo, el mismo término persona se aplica a otras individualidades, tanto en Dios como en los hombres. Con ello, parece sostenerse que en su respectiva individualidad haya algo en común.

El nombre persona, a pesar de designar lo individual, significaría, por tanto, también lo común. Sería de este modo un nombre específico o genérico, parecido a hombre o animal no parece que sea posible, porque:

Cuando decimos que Jacob no es Abrahán, y que Isaac no es ni Jacob ni Abrahán, confesamos que son tres: Abrahán, Isaac y Jacob. Más cuando se nos interroga qué son estos tres respondemos que tres hombres, si empleamos un nombre específico en plural y tres animales, si empleamos el genérico.

San Agustín, con relación a la predicación de los nombres comunes, genéricos o específicos, descubre la siguiente ley:

Todo cuanto puede ser designado con un nombre específico plural puede también enunciarse mediante un término genérico; pero no todo lo que puede expresarse por una palabra genérica se puede designar con un nombre específico.

Para confirmar este último, San Agustín pone el siguiente ejemplo:

Así podemos llamar a los tres caballos, denominación específica, tres animales; al caballo, al buey y al perro sólo podemos llamarles tres substancias o tres animales, más no podemos decir que son tres caballos, o tres bueyes, o tres canes, porque éstos son nombres específicos. Enunciamos con un término en plural las cualidades comunes designadas por dicho término.

El género se predica de las especies y de todos sus individuos. Cada especie, en cambio, sólo a los suyos

Al aplicar esta ley al Padre, Hijo y el Espíritu Santo, aparece la dificultad, porque al preguntar:

¿Qué son, pues, estos tres? si decimos que son tres personas, la cualidad de persona es allí común. Esta sería conforme al lenguaje corriente, su denominación genérica o específica". Se ha respondido con un nombre común, porque: "Donde no existe diversidad de naturaleza puede emplearse en la enunciación del plural un nombre genérico o específico.

En cambio, por ejemplo:

La diferencia de naturaleza hace que el arrayán, el laurel y el olivo, o el caballo, el buey y el can, no sean designados con una palabra



específica, llamando tres laureles a los primeros y tres bueyes a los segundos, sino que es menester designarlos con un nombre genérico, diciendo tres árboles o tres animales.

Las tres personas divinas, sin embargo, tienen la misma esencia. El Padre es Dios, el Hijo es Dios, y el Espíritu Santo es Dios. La esencia divina no expresa una parte común como todo género, sino la totalidad común, como las especies. Por consiguiente:

Aquí, donde no existe diversidad de esencia, conviene que tengan una denominación específica estas tres personas, denominación que no encontramos. Persona es término muy genérico, incluso se aplica al hombre a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal.<sup>20</sup>

Con la sinceridad que le caracteriza confiesa San Agustín que no encuentra el nombre específico para las tres personas divinas. Además, el problema se complica, porque “persona” tiene un empleo tan genérico que se aplica a todos los seres espirituales, como son los hombres.

Insistiendo en esta expresión genérica, si decimos tres personas, por serles esta cualidad de persona común – de otra suerte no se podrían denominar así, como no se puede decir tres hijos, pues la filiación no es común en la Trinidad –, ¿por qué no decir tres dioses? Ciertamente hay tres personas, porque el Padre es persona, el Hijo es persona y persona es el Espíritu Santo; si el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, ¿por qué no hay tres dioses? Y si, en virtud de su inefable unión, los tres son un sólo Dios, ¿por qué no una sola persona, de modo que no podamos afirmar que son tres, aunque demos a cada uno en particular el nombre de persona, como no podemos decir que son tres dioses, aunque en particular llamemos Dios al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo?<sup>21</sup>

Por último, san Agustín reconoce que tampoco puede resolver el problema de la compatibilidad de la significación de persona, que es lo individual, con el significado común específico, que tiene que poseer. Concluye finalmente:

¿Qué nos resta, pues, sino confesar que estas expresiones son partos de la indigencia, al hablar, en numerosas disputas contra las insidias y errores de la herejía? Al afanarse la pobreza humana por poner al alcance de los sentidos del hombre, mediante el lenguaje, lo que

<sup>20</sup> San Agustín, *De Trinitate*, VII, c. 4, n. 7.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n. 8.

opina en el secreto de su pensar del Señor Dios, su Creador – ora sea creencia piadosa, ora una cierta inteligencia –, temió decir tres esencias, no fuera a sospecharse diversidad en aquella igualdad suprema.

Estas dos dificultades conexas, para él insolubles, no le impiden sostener que:

De la Escritura se deduce con plena certeza lo que piadosamente creemos, y la mente con claridad lo percibe, esto es, que existe el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; que el Hijo no es el Padre, ni el Espíritu Santo es el Padre o el Hijo. Buscó, pues, la pobreza cómo expresar estas tres cosas, y las llamó sustancias o personas, no queriendo significar con estas palabras diversidad alguna ni tampoco nada singular o concreto, dando a entender la unidad al poner en Dios una esencia y la Trinidad al distinguir tres sustancias o personas.<sup>22</sup>

### 3. *La individualidad indeterminada de la persona*

El problema señalado por San Agustín y al que no encuentra respuesta, queda sintetizado en la primera objeción de este artículo de Santo Tomás. Para probar que el nombre “persona” no es común a las tres personas, contra lo que afirmará el cuerpo del artículo, se argumenta: “Nada hay común a las tres personas más que la esencia. Pero el término persona no significa directamente la esencia. Luego no es común a las tres”.<sup>23</sup>

Idéntica argumentación podría aplicarse a las personas humanas. La naturaleza humana es común a todos los hombres. El término persona, que no es un nombre esencial, por no ser común, no es posible que pueda aplicarse a todos los hombres.

Para resolver la dificultad Santo Tomás, comienza reconociendo el carácter común del término persona.

El mismo modo de hablar, cuando decimos “tres personas”, demuestra que el nombre de “persona” es común a las tres; lo mismo que, cuando decimos “tres hombres”, damos a entender que “hombre” es común a los tres; y, por otra parte, es evidente que no se trata de una comunidad de realidades, a la manera como la misma esencia es común a los tres; porque en tal caso habría una sola persona para los tres, como hay una sola esencia.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n. 9.

<sup>23</sup> Santo Tomás, *S.Th.*, I, q. 30, a. 4, ob. 1.

Equivaldría a considerar la persona divina como una realidad común a todas las personas divinas, que serían así meros nombres.

La dificultad que hay que resolver es determinar de que manera la noción de persona es común a todas.

Acerca de cuál sea esta comunidad, han emitido los estudiosos diversos pareceres. Unos dijeron que es comunidad de negación, debido a que en la definición de persona se pone la palabra “incomunicable”.<sup>24</sup>

Lo común que expresaría la palabra persona sería la negación de todo tipo de ser en común o comunicabilidad. Guillermo Altisiodorense por ejemplo, había dicho que el significado de la persona era algo negativo, la incomunicabilidad.<sup>25</sup> También Ricardo de San Víctor había insistido en la incomunicabilidad, pero como característica principal del ser personal.<sup>26</sup>

Continúa explicando Santo Tomás:

Dijeron otros que es comunidad intencional, porque en la definición de persona se pone la palabra “individual”, a la manera como ser especie es común al caballo y al buey.

La persona, según Alejandro de Hales, era como una intención lógica de predicabilidad, una manera de predicar o atribuir lo entendido a la realidad, al igual que lo es el género o las especies con respecto de otras especies o de los individuos.<sup>27</sup>

Para el Aquinate, sin embargo: “Hay que abandonar estos dos pareceres, porque el nombre ‘persona’ no es término negativo ni intencional, sino nombre de cosa real”. La persona, por tanto, no puede significar una comunidad real, porque implica destruir la distinción entre las personas, las divinas y las creadas. Tampoco puede ser un ente de razón, como las negaciones o las relaciones de predicabilidad.

La solución que descubre la expone a continuación del siguiente modo: “Hay que decir que también en las cosas humanas el nombre persona es *comunidad de razón*, no como el género o la especie, sino como *individuo indefinido*”. Con el significado de “individuo indeterminado” se puede expresar, por una parte, la individualidad propia de cada persona, con la

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, q. 30, a. 4, in c.

<sup>25</sup> Guillermo Altisiodorense, *Summa Aurea*, I, 6, 2.

<sup>26</sup> Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 21, ML 196, 945. Cf. Santo Tomás, *S.Th.*, I, q. 29, a. 3, ad 4.

<sup>27</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologiae*, II, n. 389.

distinción real de las personas entre sí, y, por otra, y al mismo tiempo, una comunidad de razón.

Para su comprensión debe tenerse en cuenta que el nombre de un concreto singular, de un individuo, como Sócrates, significa la totalidad esencial del hombre, la que se atribuye o predica como especie o género, y también algo individual determinado, que lo distingue de los demás. De manera que:

Con el nombre de individuo concreto se significa lo que precisamente lo distingue de los otros, como, por ejemplo, con el nombre de Sócrates se significan esta carne y estos huesos.

En cambio:

Los nombres de los géneros y de las especies, como hombre o animal, se dan para indicar las mismas naturalezas comunes expresadas con las palabras género o especie.

Son nombres que significan el concreto común, una esencia, con todos sus principios esenciales y también lo no esencial o individual, aunque esto último de un modo potencial, indefinido o indeterminado. Lo distintivo es así significado en común o en general, sin ser éste o aquel en particular. Los nombres comunes expresan, por tanto, una generalidad de individuos en acto, y cada uno de los individuos se encuentra en potencia en esta generalidad o comunidad.

Se da una tercera posibilidad en la significación de lo individual. La expresión “algún hombre” cambia el significado general de hombre, porque ya no incluye lo individual en potencia.

Un individuo indefinido, como algún hombre, indica la naturaleza común con el modo concreto de existir que corresponde a los singulares, esto es, subsistente por sí mismo y distinto de los demás.

La individualidad, ahora, está contenida en acto. El adjetivo “algún” no convierte lo actual en potencial, únicamente indetermina el significado del nombre, que en este caso es lo singular en acto.

Este modo de significar lo individual, en acto, pero indeterminadamente es parecido al del término persona. Cuando se predica persona, no se hace como un nombre propio, que sólo se puede predicar de uno. Tampoco como un nombre común, que expresa, además de la manera indeterminada, la individualidad de un modo potencial o implícito. Significa una generalidad de individualidades, y, por tanto, de una manera indefinida o indeterminada, pero en acto, como la expresión “individuo indeterminado”.

No obstante, el término persona trasciende la individualidad esencial, porque se refiere directamente a lo existencial. Añade, por ello, Santo

Tomás:

Sin embargo, hay que advertir que algún hombre indica la naturaleza o individuo por parte de la naturaleza, y, en cambio, el nombre 'persona' no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar *una realidad subsistente en tal naturaleza*.

La dificultad queda resuelta, porque:

Lo que según la razón hay de común a las tres personas divinas es que cada una de ellas subsiste en la naturaleza divina, siendo distinta de las otras, y, por consiguiente, según nuestro modo de concebir, el nombre 'persona' es común a las tres personas divinas.<sup>28</sup>

Persona aplicada a Dios Trino significa una comunidad de razón, algo común que establece la mente del hombre, pero que expresa no una comunidad real, que no existe, sino lo propio de cada persona, aunque de un modo indeterminado.

Esta significación no implica que la persona sea un género o una especie, que son también comunidades de razón, que sería imposible en Dios, porque:

Aunque la comunidad sea de razón y no real, no por ello se sigue que haya en Dios universal y particular, género o especie, ya porque ni en las mismas cosas humanas la comunidad de persona es comunidad de género o especie, ya también porque las personas divinas tienen un mismo ser, y el género, la especie y cualquier otro universal se predicán de muchos que tienen diferente ser.<sup>29</sup>

La generalidad que expresa la persona es distinta de la propia de las intenciones lógicas, porque, en primer lugar, la de estas últimas, se corresponde con algo común en la realidad. En segunda lugar, porque no nombran directamente la realidad existente, como lo hace siempre la persona, sino lo esencial.

#### 4. *El ser, constitutivo formal de la persona*

Tanto en Dios, como en las criaturas, el nombre de persona, tiene así desde la perspectiva lógica y gramatical un significado universal, en cuanto puede suponerse en muchos sujetos, en los seres personales, y a los que,

<sup>28</sup> Santo Tomás, *S.Th.*, I, q. 30, a. 4, in c.

<sup>29</sup> *Ibid.*, I, q. 30, a. 4, ad 3.

por ello, puede predicarse a cada uno. En este aspecto coincide con los nombres comunes. A diferencia de estos nombres, sin embargo, persona no significa una naturaleza universal que se diga de muchos, una esencia objetiva, que se puede predicar de cada uno e ellos, porque lo son, porque realizan esta naturaleza universal en su individualidad.

Tampoco coincide plenamente con el nombre propio, porque persona, aún significando siempre lo individual o lo distinto, tiene la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales. En este aspecto es comparable con el nombre común tomado en un sentido concreto, porque también adquiere esta característica.

El nombre persona tiene, un estatuto lógico-gramatical único, no sólo porque hay que situarlo entre el nombre común y el nombre propio, sino porque además nos significa una naturaleza, como todos los nombre, sino por significar directamente el ser personal

El término persona y el significado que expresa no son como las otras palabras y conceptos. No sólo por el modo que se predicán, sino también por su referencia objetiva. Los nombres se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales. La persona, a diferencia de todos lo demás nombres, sin la mediación de algo esencial, se refiere recta o directamente al ser. Nombra al fundamento individual inexpresable esencialmente, al acto de ser.

Santo Tomás asumió la definición clásica de persona de Boecio para expresar la denotación del ser propio personal, el que es más participado en el nivel propio del espíritu, que se manifiesta en la racionalidad, que a su vez fundamenta la voluntad libre. En su obra sobre el misterio de la Encarnación, centrado también en la persona, porque según la doctrina católica las dos naturalezas humana y divina de Cristo están unidas en la persona única y divina del Verbo, Boecio, definió la persona como "Substancia individual de naturaleza racional".<sup>30</sup> También el Aquinate definió la persona, con términos parecidos pero más precisos, del siguiente modo: "Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional".<sup>31</sup>

En estas dos definiciones de persona, queda expresada implícitamente la tesis propia de Santo Tomás, que permite solucionar los problemas que dejaron pendientes sus predecesores: "El ser pertenece a la misma constitución de la persona".<sup>32</sup> El principio personificador, el que es la raíz y ori-

<sup>30</sup> Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, ML, LXIV, 1343.

<sup>31</sup> Santo Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 4, in c.

<sup>32</sup> *Idem*, *S.Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

gen de todas las perfecciones de la persona, incluida su individualidad total, es su ser propio.

Todas las perfecciones del ente, que son expresadas por su esencia, se resuelvan en último término en el acto del ser. La persona, sin embargo, sin la mediación de algo esencial, directamente se refiere al ser, al acto entitativo. Por ello, la persona debe comprenderse como vinculada inmediatamente al ser, y a los trascendentales que éste principio entitativo básico funda, la unidad, la verdad y la bondad.

En este sentido, la persona tiene un carácter “trascendental”. Nombra al ser propio, y a los trascendentales, sin designar directamente la naturaleza participante del ser. Menciona inmediatamente al ser, la entidad, la realidad, la unidad, la división o incomunicabilidad, la verdad, la bondad y la belleza, propias del ente personal. La persona, por trascender todos los géneros y todas las categorías o géneros supremos, puesto que no se explica por determinaciones sobre géneros o especies, ni por ninguna de las categorías, como si fuese algo meramente substancial o accidental, hay que concebirla como significando inmediatamente el ser, que en la persona creada es participado.

El ser, por ello, es el constitutivo formal de la persona. Lo que hace que un individuo de naturaleza humana, compuesto de cuerpo y alma, sea una persona no es algo que pertenezca propiamente a esta naturaleza, sino su ser propio, acto primero, constitutivo y fundamento de la misma esencia. Una realidad metafísica, que no sólo no es captable por los sentidos, como todas las otras, sino que tampoco es objeto de la inteligencia, y cuyo conocimiento es posible, porque a cada persona se le revela su ser propio en su conciencia intelectual, en la percepción intelectual de que es o existe, de la que tiene una absoluta certeza y cuyo objeto, su ser propio, indica como la palabra “yo”. Este núcleo interior se distingue de su naturaleza por su carácter permanente y a la vez desconocido en cuanto su contenido por el mismo sujeto.

El constitutivo formal de la persona, lo que la distingue de la mera naturaleza, es el ser propio y proporcionado a esta esencia. Por este ser personal, la persona subsiste, existe por sí y en sí, de una manera autónoma e independiente. La persona es subsistente y, por tanto, una substancia, tal como se indica en sus definiciones. El ser propio personal, extraesencial e inexpressable por el entendimiento, es el que permite explicar todos los atributos de la persona. La persona es lo más digno y lo más perfecto del mundo. “La persona significa lo más perfecto que hay en

toda la naturaleza”,<sup>33</sup> o como dice también Santo Tomás: “Es lo más digno de toda la naturaleza”.<sup>34</sup>

En la noción de persona, al expresarse directamente el ser, se alude igualmente de modo inmediato al ser participado en un grado máximo, en el ser del espíritu. Persona nombra rectamente al máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de su naturaleza. Tanto por esta última como por su persona, el hombre posee perfecciones, pero su mayor perfección y la más básica es la que le confiere su ser personal. De este modo expresa también lo que posee “más” ser, y, por lo mismo, lo más existente, lo más real, lo más individual, lo más diferente, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello.

### 5. *La incomunicabilidad metafísica personal*

La persona designa siempre lo singular o lo individual, al hombre concreto existente. Las cosas no personales, son estimables por la esencia que poseen. En ellas, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos solamente interesen en cuanto son portadores de ellas. Todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas, porque interesan en su misma individualidad, en su personalidad. A diferencia de todos los demás entes singulares, la persona humana es un individuo único, irrepetible e insustituible.

La suprema individualidad o singularidad de la persona se expresa con la afirmación de que posee la incomunicabilidad metafísica. En la persona todo esta embebido de incomunicabilidad. En cualquier persona tal singularidad tiene siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico. De ahí, que esté incluida formalmente en las dos definiciones de persona examinadas. A la persona, al “subsistente distinto”, según la definición de Santo Tomás, o a la “substancia individual”, que aparece en la de Boecio, por su totalidad entitativa – que indican los términos “subsistente” y “substancia” –, y por su singularidad – indicada por los de “distinto” e “individual” –, se le puede caracterizar como lo totalmente incomunicable.

El término persona expresa formalmente la incomunicabilidad metafísica.

<sup>33</sup> *Ibid.*, I, q. 29, a. 3, in c.

<sup>34</sup> *Idem*, *De Potentia*, I, q. 9, a. 3, in c.



La forma significada con el nombre de persona no es la naturaleza absolutamente, porque así significaría lo mismo el nombre de hombre y el nombre de persona humana, lo cual es evidente que es falso. Por el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad, o la individualidad subsistente, en la naturaleza.<sup>35</sup>

La incomunicabilidad metafísica es un efecto del ser personal, de cada ser propio personal, proporcionado a la naturaleza individual, realmente distinto de ella, y que trasciende el orden conceptual. Por esta realidad positiva, aunque misteriosa para el entendimiento humano, la persona humana es totalmente incomunicable.

La persona no posee ninguna de las seis posibles “comunicabilidad” metafísicas. No tiene, en primer lugar, comunicabilidad de los accidentes en relación a la substancia a la que inhieren. Carece, en segundo lugar, de la comunicación lógica de lo universal respecto a lo individual, que lo realiza. Esta desprovista, en tercer lugar, de la relación que tienen las partes substanciales con el todo que constituyen.

En cuarto lugar, en la persona no hay la comunicación que es propia de las substancias “incompletas” con respecto al compuesto substancial, como la que tiene el alma humana. Por poseer esta comunicación: “Al alma humana ... no le compete ni la definición de persona, ni el nombre”.<sup>36</sup> El alma humana, porque es un espíritu, incluye un ser propio y proporcionado a su naturaleza inmaterial, intelectual e inteligibles, pero este ser personal le comunica al cuerpo, que carece de él, y de este modo cuerpo y alma constituyen un único compuesto, el hombre. Por carecer de un ser *exclusivamente propio*, el alma humana no es persona. En cambio, lo es el hombre, porque es el verdadero sujeto de este ser.

En quinto lugar la persona no posee la comunicabilidad de la substancia individual completa, que es asumida por una persona superior. Esta es la comunicabilidad de la naturaleza humana de Cristo, una substancia completa y distinta, con los cuatro tipos de incomunicabilidades anteriores, pero que no es completamente incomunicable, por estar unida a la persona del Verbo. La naturaleza humana individual de Cristo no subsiste por un ser propio, sino por el ser divino.

La posesión de un ser y una naturaleza divinas no hace que Cristo no sea hombre igual que los demás, porque lo que hace que un hombre sea

<sup>35</sup> *Idem*, *De Potentia*, q. 9, a. 6, in c.

<sup>36</sup> *Idem*, *S.Th.*, I, q. 29, a. 1, ad 5.

hombre es su naturaleza. Sin embargo, la unión de su alma y cuerpo humanos, la substancia individual humana de Cristo, no posee un ser proporcionado a ella, sino un ser superior, el ser divino, que le hace subsistir, porque la ha asumido la persona divina, constituida por este ser divino.

En Cristo hay dos naturalezas, una divina y otra humana, concurrentes en una sola persona, la divina. La posibilidad de este misterio de la fe cristiana se explica, porque Cristo posee un sólo ser, el divino del Verbo. Como el ser es lo que hace existir, la naturaleza humana de Cristo existirá por el ser del Verbo. Sin embargo, como este ser no es el propio de la naturaleza humana, ésta no se podrá constituir en persona humana. En cambio, la naturaleza divina del Verbo, que posee un ser propio, el mismo el ser subsistente divino, en cuanto afectado y diversificado por el Verbo, es persona divina. De ahí, que la unión de las dos naturalezas fue hecha en la persona, en el ser divino y no en la naturaleza.

En Cristo hay una sola persona, la divina, y también, por ello, un único ser, el de Dios. No obstante, podría hablarse además de un ser humano de Cristo en cuanto que el único ser divino comunica la existencia a su naturaleza humana y la constituye en su actualidad, las dos funciones del ser. En este sentido, el ser divino es como limitado por este sujeto, o afectado por una naturaleza creada.<sup>37</sup> Sin embargo, el ser que posee Cristo no es limitado porque es el ser divino, el ser de la persona divina, el mismo ser subsistente, tal como ha descubierto la Metafísica.

Por último, en sexto lugar, en la persona no se halla la comunicación de la substancia singular respecto a lo que es común o indistinto. Así ocurre en la esencia o naturaleza divina. En sí misma, es substancia, y, por tanto, subsistente, por poseer un ser propio, un ser que se identifica con la misma esencia. Sin embargo, no es persona, porque es la esencia común de las tres divinas personas. Las tres personas distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que hay en Dios, tal como enseña la fe, se identifican en una misma esencia divina, en un sólo Dios. De manera que puede decirse que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios.

## 6. *Las relaciones subsistentes*

Esta doctrina tomista de la persona, desde su definición – tanto la de Boecio (substancia individual de naturaleza racional), como su equivalen-

<sup>37</sup> Cf. *Idem, Quaestiones Disputatae, De unione Verbi Incarnati.*

te, propuesta por Santo Tomás (subsistente distinto en naturaleza intelectual) – hasta su significación de máxima individualidad, su referencia directa e inmediata del acto de ser y su incomunicabilidad metafísica, además de ser válidas para las personas creadas, a partir de las humanas, se pueden atribuir analógicamente a Dios.

Claramente Indica el Aquinate que:

Si todo lo que significa perfección debe atribuirse a Dios, porque su esencia contiene en sí todas las perfecciones, es justo que el nombre de persona se aplique a Dios”. Precisa que: “Sin embargo, no le compete del mismo modo que a las criaturas, sino de modo más excelente, a la manera como le convienen los otros nombres que fueron impuestos a las criaturas y se atribuyen a Dios.<sup>38</sup>

La persona se predica de Dios analógicamente y removiendo las imperfecciones que comporta en las personas creadas.

El nombre persona, tomado comúnmente, no significa otra cosa que la substancia individual de naturaleza racional. Y porque la substancia individual de naturaleza racional contiene en su concepto la substancia individual, es decir, incomunicable y distinta de las otras – tanto en Dios como en los hombres y en los ángeles –, es preciso que la persona divina signifique el subsistente distinto en naturaleza divina, como la persona humana significa el subsistente distinto en naturaleza humana, y ésta es la significación formal, tanto de la persona divina como de la persona humana.<sup>39</sup>

Santo Tomás da, por ello, una definición general o común de persona, aplicables analógicamente al hombre y a Dios: subsistente distinto en naturaleza racional, que es idéntica a la de Boecio: substancia individual de naturaleza racional.

También da unas definiciones específicas de la persona. Dirá que la persona humana es el subsistente distinto en naturaleza humana. La definición específica de la persona divina será: subsistente distinto en naturaleza divina. Algo parecido se podría decir de los ángeles. Por consiguiente, tanto en la definición común de persona – subsistente distinto en naturaleza racional – como las tres específicas – subsistente distinto en naturaleza humana; subsistente distinto en naturaleza divina; subsistente distinto en naturaleza angélica – se significa la persona formalmente. Únicamente se especifica el tipo de racionalidad de la naturaleza.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I, q. 29, a. 3, in c.

<sup>39</sup> *Idem*, *De Potentia*, q. 9, a. 4, in c.

Lo individual, lo que es individual, es el sujeto de la formalidad personal genérica y específicas.

Persona en común significa la substancia individual de naturaleza racional. Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los otros. Por lo tanto, en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza. Así, persona, en la naturaleza humana, significa esta carne, estos huesos, esta alma, que son los principios que individualizan al hombre, que, aunque no entran en el significado de persona en general, están contenidos en el de la persona humana.<sup>40</sup>

Lo significado materialmente, en la definición específica de la persona humana, el sujeto de la significación formal – que incluye subsistencia, distinción o incomunicabilidad y racionalidad humana – es lo individual humano, efecto de la *materia corpórea o la corporeidad*, que está constituida por la materia primera con la primera determinación de la forma substancial y el accidente de la cantidad.<sup>41</sup>

También, en la definición específica de la persona divina, lo que debe considerarse como sujeto del sentido formal de la persona es lo que es incomunicable y, por tanto, distinto.

Puesto que el subsistente distinto en naturaleza humana no es sino algo individuado por la materia individual y por otros principios; por ello, es preciso que, cuando se dice persona humana esto sea significado materialmente. En cambio, lo distinto pero incomunicable en la naturaleza divina no puede ser sino la relación, puesto que en lo divino todo lo absoluto es común e indistinto.<sup>42</sup>

Lo significado materialmente en la definición de la persona divina es la *relación*.

La individualidad, y, por tanto, la distinción y la incomunicabilidad, en Dios la da la relación divina. Para comprender esta tesis de Santo Tomás, hay que tener en cuenta, otras dos.

La primera es que las tres personas divinas se identifican realmente con la misma esencia divina. Las tres personas son Dios de manera absoluta o común. De ahí que:

No sea posible decir que las personas divinas se distingan unas de otras por algo absoluto, porque se sigue que no sería una misma la

<sup>40</sup> *Idem*, *S.Th.*, I, q. 29, a. 4, in c.

<sup>41</sup> *Idem*, *De ente et essentia*, c. II.

<sup>42</sup> *Idem*, *De Potentia*, q. 9, a. 4, in c.

esencia de las tres, puesto que todo lo que es absoluto en Dios, pertenece a la unidad de la esencia. Sólo, pues, por las relaciones se distinguen entre sí las personas.<sup>43</sup>

La segunda es que la simplicidad divina exige que las relaciones divinas, por las que se distinguen cada persona divina, sean idénticas a su esencia.

La relación en Dios es lo mismo realmente con su esencia. Y así como la esencia en Dios es lo mismo que el que tiene la esencia, Deidad y Dios, así también la relación y aquello por la relación referido. De donde se sigue que es lo mismo la relación y el subsistente distinto en naturaleza divina.<sup>44</sup>

La Deidad y Dios son lo mismo. En Dios, se identifica la esencia abstracta con la esencia concreta. También, por la ausencia de toda composición en Dios, que se significa con el atributo de la simplicidad, la relación divina es idéntica a su esencia o naturaleza.

De esta tesis sobre la relación sigue otra: la relación divina es subsistente. La esencia y el ser divinos no se distinguen realmente, "Dios es su ser".<sup>45</sup> Por consiguiente, la relación divina será idéntica con el ser divino. La relación en Dios posee un ser propio y proporcionado a ella, y, por tanto, es subsistente. La relación es una substancia, existe por sí y en sí, de un modo autónomo e independiente. Puede decirse, por tanto, que la relación divina es lo mismo que la naturaleza que refiere.

Por esta identidad, la relación divina adquiere un ser propio, y se convierte así en una relación subsistente o una relación personal. La definición específica de la persona divina, subsistente distinto en naturaleza divina, puede, por consiguiente, expresarse con los términos de relación divina. Todas las tesis llevan a la conclusión de que en Dios la persona es la relación.

### *7. El problema de las identidades divinas*

La premisa fundamental de esta inferencia sobre la identidad divina entre persona y relación, la identidad entre la naturaleza y el ser, puede plantear la siguiente dificultad, basada en principio de identidad comparada:

Todas las cosas que son idénticas a otra son idénticas entre sí. Pero todas las relaciones que hay en Dios son realmente idénticas con la

<sup>43</sup> *Idem*, *S.Th.*, I, q. 36, a. 2, in c.

<sup>44</sup> *Idem*, *De Potentia*, q. 9, a. 4, in c.

<sup>45</sup> *Idem*, *S.Th.*, I, q. 3, a. 4, in c.

esencia divina. Luego las relaciones no se distinguen realmente entre sí.<sup>46</sup>

La resolución la da Santo Tomás en la siguiente respuesta:

Dice Aristóteles, en el libro III de la *Física* (c. 3, n. 4), que el argumento de que las cosas idénticas a otra son idénticas entre sí, es válido cuando la identidad es *real y de razón*, como túnica y vestido, pero no cuando entre las cosas hay distinción de *razón*. Por esto, allí mismo se dice que, aunque tanto la acción como la pasión sean la misma cosa, porque en la acción se importa la relación de principio del movimiento en cuanto va del motor móvil, y en la pasión la del término del movimiento que viene de otro. De modo parecido, aunque la paternidad y la filiación sean en la realidad lo mismo que la esencia divina, sin embargo, las dos importan en sus conceptos relaciones que son opuestas y, por consiguiente, se distinguen entre sí.<sup>47</sup>

Como se ha dicho, las relaciones divinas son idénticas realmente con la esencia divina y con el ser en que ésta consiste. No se distinguen de ella con una distinción real, sino únicamente con una distinción *de razón con fundamento imperfecto* en la realidad, llamada también razón razonada imperfecta o virtual menor, porque entre sus conceptos no hay una distinción acto-potencial ni de ningún tipo composición.

Por consiguiente, la persona divina incluye sólo una relación, que *no añade ninguna realidad a la esencia*. Como explica Santo Tomás:

La pluralidad en Dios es una pluralidad de relaciones subsistentes opuestas, de la cual no se sigue composición alguna en lo divino. Puesto que la relación comparada con la divina esencia, no se distingue de ella realmente, sino tan sólo con distinción de razón, y, por lo mismo no hace composición con la misma ... La *pluralidad* existente en Dios es por *comparación* de relaciones opuestas, no por composición, puesto que las relaciones opuestas se distinguen por sí mismas en cuanto tales, y la composición no puede resultar de los que son distintos en cuanto son distintos.<sup>48</sup>

### 7.1. El “ser a” de la relación

Esta importante respuesta, se comprende mejor, si se tiene en cuenta, que, para Santo Tomás, en primer lugar, que las relaciones en Dios no son

<sup>46</sup> *Ibid.*, I, q. 28, a. 3, ob. 1.

<sup>47</sup> *Ibid.*, I, q. 28, a. 3, ad 1.

<sup>48</sup> *Idem*, *De Potentia*, q. 9, a. 5, ad 15.

accidentales, no son inherentes a un sujeto, al que afectan intrínseca o extrínsecamente. Sin embargo, son verdaderas relaciones, relaciones predicamentales.

Explica el Aquinate sobre la relación que

En cada uno de los nueve géneros de accidentes hay que distinguir dos aspectos: Por una parte, el ser que a cada uno le compete en cuanto es accidente: el ser del accidente es *estar en otro*. Por otra, la razón propia de cada uno de estos géneros. Así, exceptuando la relación, encontramos que en los demás, como la cantidad y la cualidad, por ejemplo, la razón propia de cada uno se toma por comparación al sujeto, y así se llama cantidad a la medida de la substancia y cualidad, a la disposición de la substancia. Pero la razón propia de la relación no se toma de su comparación al sujeto en que está, sino por la comparación a *algo externo a él*.<sup>49</sup>

En la relación divina sólo se significa este segundo aspecto, que es el propio o específico de la relación: la respectividad o referencia a otro, el ser a.

Los otros géneros, como la cantidad o la cualidad, según su razón propia significan algo inherente a otro. En cambio, las relaciones significan, según su razón, sólo la *respectividad* a otro.<sup>50</sup>

La relación en cuanto tal no incluye su “ser en”, por el que se distingue de la substancia y por el que se compone con ella, que es el elemento común o genérico con los otros accidentes. Lo propio de la relación y que la constituye como tal y no como accidente es el “ser a”. La relación en sí misma no incluye el “ser en”, la inherencia, el adherirse intrínsecamente a otro.

La relación en cuanto tal no posee la inherencia, el elemento común de todos los accidentes, por la que se puede distinguir de la substancia y por la que se compone con ella en un compuesto substancial accidental. A diferencia de los otros accidentes la inherencia accidental no es un constitutiva esencial de la relación.

Si consideramos ... las relaciones en cuanto relaciones, hallaremos que son concomitantes y no intrínsecamente inherentes, ya que significan una respectividad como tangencial a la cosa relativa, en cuanto desde ella tiende a otra.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> *Idem, Summa Theologiae*, I, q. 28, a. 2, in c.

<sup>50</sup> *Ibid.*, I, q. 28, a. 1, in c. Cf. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez St. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1952.

<sup>51</sup> *Ibid.*, I, q. 28, a. 2, in c.

De ahí que la relación divina continúe siendo la relación predicamental.

Sin embargo, cuando la relación se atribuye a Dios queda removida la inherencia, su carácter accidental. La relación en cuanto tal, que resulta de este despojamiento, queda además identificada con la misma esencia substancial divina. Es una relación substancial.

Advierte Santo Tomás que:

Todo lo que en las criaturas tiene ser accidental, trasladado a Dios tiene ser substancial: nada pues está en Dios como accidente en el sujeto, sino que todo lo que está en Dios es su misma esencia<sup>52</sup>

y, por tanto, en su substancial. Todo en Dios es substancial.

También, por ello, la relación queda identificada con el ser divino. Este ser substancial es el que confiere realidad a la relación y la hace existir subsistentemente y no de modo inherente, la convierte en relación subsistente, en una relación substancial. De ahí que diga Santo Tomás que: “no se admiten en Dios más que dos predicamentos: el de la substancia y el de la relación”.<sup>53</sup>

## 7.2. *La distinción real entre las relaciones*

Para la perfecta de Santo Tomás intelección de la respuesta a la objeción, hay que advertir que, según la metafísica de la relación de Santo Tomás, la relación divina, que es la relación en cuanto tal, no implica su sujeto sino aquello a que se refiere, a su opuesto.

De manera que, por una parte, como se ha dicho:

Por lo que respecta a la relación que en las cosas creadas tiene ser accidental en el sujeto, la relación real en Dios tiene el ser de la esencia divina y es idéntico completamente a él.

Por otra, que:

En cambio, tomada bajo la razón propia de relación no significa referencia alguna a la esencia, sino más bien a su opuesto. Es evidente que la relación que existe realmente en Dios es idéntica con su esencia y sólo difiere de ella según el concepto de nuestro entendimiento, en cuanto que en la relación se importa una *referencia a su opuesto, que no importa el nombre de esencia*”.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> *Ibid.*, I, q. 28, a. 2, in c.

<sup>53</sup> *Ibid.*, I, q. 28, a. 2, ad 1.

<sup>54</sup> *Ibid.*, I, q. 28, a. 2, in c.



Una de las claves de la explicación del Aquinate de las relaciones divinas esta en estas últimas palabras del texto: la relación implica “algo”, que no está en la esencia, la referencia o respectividad a otro a su opuesto

Como consecuencia de esta afirmación, basada en la noción formal de relación, las relaciones subsistentes y reales, por identificarse con el ser divino, y opuestas, por su respectividad a otro, que constituyen a las tres personas divinas, se *distinguen realmente* entre sí, aunque no se distinguen realmente de la esencia o naturaleza divina.

De manera que:

En Dios no son realmente distintas la esencia y la persona, y, esto, no obstante, las personas se distinguen realmente entre sí. La persona ... significa la relación en cuanto subsiste en la naturaleza divina. Pero la relación, comparada con la esencia, no se distingue de ella realmente, sino solo con distinción de razón, pero comparada con la relación opuesta, se distingue realmente de ella en virtud de la misma oposición.<sup>55</sup>

En Dios, las personas divinas son idénticas en todo, menos en la relación subsistente que las constituye como personas, y por la que se distinguen realmente entre sí. En cambio:

En las criaturas, la distinción de las personas no puede provenir de las relaciones, sino de sus principios esenciales, porque las relaciones en las criaturas no son subsistentes. Pero en Dios las relaciones son subsistentes, y, por consiguiente, en cuanto se oponen unas a otras, pueden distinguir a las personas. Y, sin embargo, la esencia permanece indistinta, porque las relaciones no se distinguen unas de otras en cuanto son realmente una misma cosa con la esencia.<sup>56</sup>

### 7.3. Imperfección de la relación

Es necesario tener en cuenta, en tercer lugar, que toda la realidad de cada relación personal se encuentra en la esencia subsistente divina. A la relación en cuanto tal no le pertenece perfección. Ni, por tanto, a la relación divina.

No ocurre así en las relaciones accidentales.

En nosotros las relaciones tienen ser dependiente porque es distinto del ser de la substancia, por eso tienen un modo peculiar de ser

<sup>55</sup> *Ibid.*, I, q. 39, a. 1, in c.

<sup>56</sup> *Ibid.*, I, q. 39, a. 1, ad 1.

según su propia naturaleza, como sucede con los demás accidentes. Como todos los accidentes son ciertas formas añadidas a la substancia y causadas por los principios de la misma, es preciso que su ser esté sobreañadido al de la sustancia y dependa de él.

Por este motivo:

La relación que le sobreviene realmente a la substancia tiene un ser último e imperfectísimo; último, porque no sólo requiere el ser de la substancia, sino también el de los demás accidentes que son causa de la realidad ... e imperfectísimo, porque el ser específico de la relación consiste todo él en el orden a otro; por eso, su propio ser, sobreañadido a la substancia, no sólo depende del ser de ésta, sino también del ser de algo extrínseco a la misma.

En cambio, a relación divina, o la relación en cuanto tal, por no ser inherente a la substancia divina, incluso carece de este ser imperfectísimo y último. Añade seguidamente Santo Tomás que:

Todo esto no se da en las cosas divinas, porque en Dios no hay más ser que el substancial, puesto que todo lo que hay en Dios es substancia. Luego, así como el ser de la sabiduría no es en Dios un ser dependiente de la substancia, porque se identifica con el ser de la misma, así también el ser de la relación ni depende de la substancia ni tampoco de algo extrínseco, porque se identifica con el ser de ella. En conclusión, por el hecho de poner la relación en Dios no se supone que haya en Él algún ser dependiente, sino sólo que hay cierto orden, que es lo esencial de la relación; así como por el hecho de poner en Dios la sabiduría no se sigue que haya en Él algo accidental, sino sólo cierta perfección, en la cual consiste la esencia de la sabiduría.<sup>57</sup>

En Dios, cuando se nombra una relación personal se expresa toda la esencia divina, que es idéntica a todas las tres personas, pero con una relación formal, que es un orden o una respectividad, y que *no añade realidad* a la esencia.

La relación en Dios es subsistente, porque tiene como propio el ser de Dios. El ser divino único, por tanto, queda identificado con las tres relaciones y, en este sentido es relativamente triple. No es multiplicado triplemente, sino que siendo uno e inmultiplicable es relativamente tres, porque es *poseído* por tres relaciones distintas, de tres maneras distintas. Cada rela-

<sup>57</sup> *Idem, Contra Gentes, IV, c. 14.*

ción lo posee de un modo propio, y así el mismo ser subsistente es afectado por diferentes relaciones. Cada persona es el ser relativo, el ser subsistente cualificado y diversificado por una relación. En este sentido cada relación tiene un ser propio. Puede decirse, por consiguiente, que también Dios, el ser es el constitutivo formal de la persona.

#### 7.4. *Las distinciones de las relaciones*

Entre sí las personas divinas se distinguen *realmente*, porque poseen la realidad y la perfección que les comunica la esencia con la que se identifican, ya que tal esencia es el mismísimo ser. Por el contrario, cada persona se distingue de esta esencia con una distinción de *razón* con fundamento imperfecto en la realidad.

Sobre la distinción entre las tres relaciones o personas divinas, debe notarse que no es de razón, aunque cada una de ellas se distinga de este modo con la esencia divina. La relación en cuanto tal, en su línea de respectividad, no significa perfección, ni añade tampoco perfección a su sujeto, únicamente la *oposición* y la consiguiente *distinción relativa*. Tampoco la relación en cuanto tal significa subsistencia o ser, pero las relaciones que constituyen a las personas divinas son subsistentes, y estas últimas son las significadas por cada nombre de las personas divinas.

La relación, que constituye a una persona no está en la otra, pero no se sigue de ello que una tenga algo más que la otra, ya que:

La relación en cuanto es relación, según la noción de su género, no tiene el ser algo, sino sólo el ser hacia algo. Que sea algo según la realidad, lo tiene por la parte en que está o es idéntica según la realidad, como en lo divino, o teniendo causa en el sujeto, como en las criaturas.<sup>58</sup>

Las relaciones en cuanto tales no añaden nada a la esencia, ni tampoco le quitan, sólo la oponen y distinguen relativamente.

La relación no es constitutiva de la perfección del sujeto que relaciona. Por ello, afirma el Aquinate que:

Ni el conjunto de todas las relaciones son cosa mayor que una, ni todas las personas son más que una sola, porque en cada una de ellas está toda la perfección de la naturaleza divina.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> *Idem*, *S.Th.*, I, q. 42, a. 1, in c.

<sup>59</sup> *Ibid.*, I, q. 42, a. 4, ad 3.

Aunque la relación formalmente no implique perfección ni proporcione perfección a su sujeto, sin embargo, es un efecto de la perfección del mismo. Puede decirse que es una consecuencia de la perfección del ser.

Las tres personas divinas son idénticas en todo, excepto en la relación subsistente que las constituye como tales y por las que se oponen. Cada relación en cuanto referencia a otro, en cuanto a su oposición, es distinta de las otras. Además como son subsistentes, son reales, y, por consiguiente, su distinción entre sí será *real*. Lo que permite que se pueda dar una distinción real entre las tres relaciones o personas divinas.

La distinción de razón con fundamento imperfecto en la realidad, entre la esencia divina y las tres relaciones divinas, y la distinción real entre ellas, por ser relaciones substanciales subsistentes, confirman la solución a la objeción de que hay contradicción en que las personas divinas sean idénticas con la esencia divina, sin ser idénticas entre sí. Las relaciones divinas en cuanto tales, se distinguen entre sí realmente, por su ser hacia algo. Sin embargo, sin su identificación con la esencia absoluta divina, no sólo no podrían distinguirse realmente, sino tampoco ser el constitutivo personal. La relación en cuanto tal permite la distinción de las demás y en cuanto subsistente su realidad y el ser persona.

#### 8. *El personalismo "relacional"*

La definición específica de persona divina, como subsistente distinto en naturaleza divina, es, por consiguiente, equivalente a *relación subsistente*. En esta nueva definición de Persona divina se conserva el significado general de substancia individual o subsistente distinto, de modo analógico, pero se significa más concretamente la relación, no en cuanto tal, sino la relación en cuanto subsistente.

El nombre persona, tomado comúnmente, significa la substancia individual de naturaleza racional; pero la persona divina, en su significado formal, significa el subsistente distinto en naturaleza divina. Y puesto que esto no puede ser la relación o lo relativo, por ello en su significado material significa la relación o lo relativo.

Lo que la individualidad es en la persona humana, lo es la relación en la persona divina, pero, como precisa a continuación Santo Tomás:

Significa la relación por modo de substancia, no la que es la esencia, sino la que es la hipóstasis; así como significa la relación no en cuanto relación, sino como lo relativo; esto es, como es significada por el nombre padre, no como es significada por el nombre pater-

nidad. Así pues, en la significación de la persona divina, se significa indirectamente la relación, ya que es el subsistente distinto en esencia divina, en la relación.<sup>60</sup>

La relación divina es significada materialmente, o como sujeto de la subsistencia distinta en naturaleza divina, no lo es en la línea de lo relativo sino en el de la subsistencia, o de la substancia subsistente, que no es la mera esencia, sino ésta con su ser propio.

La persona divina significa la relación en cuanto subsistente. Esto es significar la relación por modo de substancia, que es una hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea cosa distinta de la naturaleza divina.

La identidad de la relación subsistente con la naturaleza divina, también subsistente, hace que pueda decirse que en la relación subsistente, que define a la persona divina, quede expresada también la esencia divina. De manera que:

El nombre persona significa directamente la relación, e indirectamente la esencia; pero la relación no en cuanto relación, sino en cuanto significada por modo de hipóstasis.<sup>61</sup>

Esta doctrina de la persona de Santo Tomás, por definir a la persona siempre por la substancia o la subsistencia, ha sido acusada por algunos de “substancialista” o “cosificadora”. Consideran, por ello, que en la misma se olvida la comunicación personal y su gran importancia en la vida de las personas. La caracterización de la persona por la incomunicabilidad absoluta confirmaría esta descalificación.<sup>62</sup>

Proponen, desde estas mismas posiciones críticas, en lugar de definir la persona por la incomunicabilidad, hacerlo por la relación. De este modo no sólo se atenderá a las relaciones personales entre las personas humanas, sino que será más patente la armonía entre la filosofía y la doctrina católica, que enseña que la persona divina se define por la relación trinitaria.

En una única doctrina de la persona, tanto en Dios como en las criaturas, la persona hay que caracterizarla por la relación, la relación con los demás o la comunicación. No puede decirse que las personas:

Existen en un principio cada una en su reserva, para entrar después en relación con las otras y formar con ellas una comunidad. Comunidad y persona se sitúan a la vez; una persona no exi-

<sup>60</sup> *Idem, De Potentia*, q. 9, a. 4, in c.

<sup>61</sup> *Idem, Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4, in c.

<sup>62</sup> Véase: K. Hemmerle, *Tesi di Ontologia trinitaria*, Roma, Città Nuova, 1976.

ste sino como relación con las otras personas. Su realidad es la de un ser relacional. Un “yo” no tiene sentido sino en su relación con los otros “yo”.<sup>63</sup>

Como consecuencia, la persona no es, sino que se constituye en la relación con los demás. No es algo anterior a la comunidad, sino que se constituye en la relación interpersonal. La persona se constituye en la comunidad. El constitutivo formal, la raíz y causa de la dignidad personal y de las perfecciones personales es la relación social.

Esta doctrina “relacional” de la persona, sin embargo, no se encuentra ni en la filosofía ni tampoco en la teología de Santo Tomás. Ciertamente las personas divinas se constituyen por la relación, pero por la relación subsistente, de manera que el constitutivo formal de la persona en Dios es también el ser. Ni en Dios ni en la criatura, la mera relación no constituye a la persona.

Tampoco si se considera en sí misma, la doctrina del “personalismo relacionista” presenta muchas dificultades. En primer lugar, porque aunque se reconoce el carácter locutivo y manifestativo del conocimiento intelectual, en la insistencia de su importancia, parece olvidarse el presupuesto que implica, que hay alguien que manifiesta. Para que sea posible la comunicación intelectual debe existir un sujeto individual dotado de entendimiento, una persona humana.

Igualmente el personalismo “relacional” también destaca, para confirmar su doctrina de que la relación en cuanto tal constituye formal e intrínsecamente a toda persona, la relación amorosa entre las personas. Ante este argumento, debe reconocerse que el amor de amistad o de donación es propio de las personas, y conduce a la unión afectiva y real entre los seres personales, pero no se debe ignorar la anterioridad del sujeto y objeto de esta forma suprema de amor, que son siempre personas. Sin el sujeto ni el término de la relación personal que es el amor, no puede existir la relación amorosa, y, por tanto, ésta no puede constituir a la persona, porque sin ella no existe.

En segundo lugar, este personalismo presenta una segunda dificultad, que deriva de la misma naturaleza de las relaciones cognoscitivas y amorosas. Hay una radical imposibilidad de comunicación, por medio del lenguaje intelectual y el amor de donación, si no se admiten unas aptitudes para ello y unas inclinaciones, que tienen que encontrarse en los seres per-

<sup>63</sup> J. Galot, *La persona de Cristo*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1971, p. 47.

sonales humanos, con una determinada constitución metafísica, que las explique. Es preciso reconocer, en el sujeto y en el término de toda comunicación, un ser que permita comprender el origen de sus facultades intencionales, que hacen posible tal comunicación.

Por último, y en tercer lugar, surge un tercer inconveniente, si se examina el hecho del diálogo personal. En todo diálogo, los interlocutores son “en sí” antes de ser “a otro”. Son personas, o subsistentes en naturaleza racional, antes que dialogantes. Es, por consiguiente, imposible que dialogando alguien se constituya en persona. Por lo mismo, que dé el ser personal con su diálogo. No se puede entrar en relación de amistad con otro, sin reconocer con anterioridad a la misma, mi apertura a la convivencia amistosa y también la suya, y, por tanto, también una estructura metafísica que explique la aptitud para poderse comunicar ambos por el amor.

Nunca la relación puede ser constitutiva de sus sujetos, sino que éstos son su fundamento. Además, la causa auténtica de estos sujetos no ha estado dirigida a causar la relación que sustentan. Así, por ejemplo, los padres al engendrar hijos no han causado la paternidad o la filiación, sino a sus hijos. Las relaciones de paternidad y filiación fundadas en la acción generativa, son causadas por este fundamento juntamente con los padres y los hijos. En ninguna relación se da la constitución de su sujeto y su término.<sup>64</sup>

En definitiva, como ha indicado Abelardo Lobato:

Hoy es muy fuerte la pretensión de reducir la persona a sus relaciones interpersonales, porque son constitutivas. Es normal en el tiempo del olvido del ser y de la proscripción a las relaciones interpersonales, pero no se debe olvidar que la relación supone un fundamento en un sujeto y tiende a referirse a otro. Sin sujetos no hay relaciones.<sup>65</sup>

No es la incomunicabilidad metafísica la que impide la comunicación, sino el egoísmo. La incomunicabilidad de la persona es, por el contrario, lo que posibilita su apertura. Puede decirse que la persona es apertura y lo es por su incomunicabilidad metafísica. Esta apertura o comunicación de vida personal es un efecto de la substancialidad incomunicable de la persona. La incomunicabilidad metafísica de la persona en vez de impedir la comunicabilidad social la posibilita.

<sup>64</sup> Véase: F. Canals Vidal, “Ser personal y relación interpersonal”, en E. Forment (Ed.), *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Barcelona, Ediciones Balmes, 1994, 2 vols., I, pp. 25-35,

<sup>65</sup> Abelardo Lobato, *Dignidad y aventura humana*, col. “Horizonte dos mil. Textos y Monografías”, n. 5, Salamanca-Madrid, San Esteban-Edibesa, 1997 p. 108.

IV.

DIALOGO CON LA MODERNITÀ

DIALOGUE WITH MODERNITY



# CONFRONTO DEL CONCETTO DI PERSONA IN KANT CON QUELLO IN TOMMASO D'AQUINO

HORST SEIDL

La radicale critica di Kant alla psicologia del razionalismo moderno – da Descartes fino a Leibniz, Wolff e Baumgarten – sull'anima e sulla persona induce il lettore quasi con necessità a un confronto con l'insegnamento sulla persona nella grande tradizione aristotelico-tomista, dalla quale le dottrine dei razionalisti moderni e di Kant sono ben diverse, ma con la quale hanno pure ancora qualche comunanza. In seguito la mia breve disamina parte dal concetto di persona in Kant per confrontarlo, poi, con quello in Tommaso d'Aquino.

## 1. IL CONCETTO DI PERSONA IN KANT

Le enunciazioni di Kant sulla persona, nonché sul soggetto o sull'anima, che si trovano soprattutto nella *Critica della ragion pura*, nel capitolo del *Paralogismo trascendentale*, si basano già sulla sua teoria trascendentale, della quale ci interessano, per il nostro tema, due caratteristiche.

La prima consiste nell'opposizione tra la cosa in sé, una X sconosciuta, e i fenomeni, conoscibili all'intelletto, e riguarda sia gli oggetti che il soggetto. In tal modo gli oggetti e il soggetto ossia la persona come cose in sé sono esclusi dalla conoscenza umana che Kant riduce all'ambito dei fenomeni. Il soggetto o la persona può diventare un obiettivo di ricerca e di conoscenza scientifica soltanto come complesso di fenomeni psichici.

L'altra caratteristica della teoria kantiana concerne lo stesso ambito dei fenomeni, secondo la quale tutto il conoscibile in esso è costituito dal soggetto, dipendendo da certe condizioni conoscitive formali apriori nel soggetto: cioè le forme di spazio e di tempo dell'intuizione sensitiva, le forme categoriali dell'intendimento e la coscienza trascendentale nella forma dell'io-penso.

Nella *Critica della ragion pratica* Kant è interessato a dare alla persona il significato positivo di una cosa in sé, in quanto si prova nella prassi morale secondo l'imperativo categorico. Tuttavia, anche in questa prospettiva della persona come soggetto morale, essa può pensarsi come cosa in sé, ma non essere consapevole della sua esistenza reale. Solo il soggetto empirico può essere dato e cioè come fenomeno. Rivolghiamoci adesso ad alcuni testi della *Critica della ragion pura*.

### 1.1. *Persona empirica e persona trascendentale*

Parlando della persona, Kant distingue tra la persona, ossia il soggetto empirico e la persona, ossia il soggetto trascendentale, come centro delle condizioni conoscitive formali apriori, delle quali risulta decisiva la coscienza trascendentale nella forma dell'“io penso”.

La persona empirica è un soggetto che permane nei cambiamenti dei fenomeni psichici. “Ciò che è consapevole della sua identità numerica del suo sé, nei diversi tempi, è per tanto una persona”.<sup>1</sup> Al contrario, la persona come soggetto trascendentale o intelligibile è solamente l'unità della coscienza trascendentale e rimane ignota a noi, costituendo piuttosto l'unità delle nostre conoscenze, nel connettere e nel determinare le loro componenti.

Dal punto di vista morale, l'uomo come persona, dotato della ragione, si contraddistingue dagli animali irrazionali e assume la dignità di essere un fine in se stesso, non solo un mezzo, utile per altri fini.<sup>2</sup>

La persona è il soggetto, “il quale non è sottomesso a nessuna altra legge di quella che essa dà a se stessa (o sola o almeno simultaneamente con altri)”.<sup>3</sup>

### 1.2. *La dottrina del “paralogismo” riguardo all'anima*

Consideriamo adesso queste enunciazioni di Kant sulla persona empirica e sulla persona intelligibile trascendentale nel più ampio contesto del capitolo del cosidd. *Paralogismo trascendentale*.<sup>4</sup> Lo scopo di questo capitolo è di confutare la psicologia razionale di Leibniz e di Wolff, la quale svi-

<sup>1</sup> Si veda Imm. Kant, *Critica della ragion pura*, 3. *Paralog.*, A 361/B 411 segg.

<sup>2</sup> Imm. Kant, *Fondazione della metaf. dei costumi*, III 53.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, III 26.

<sup>4</sup> Si veda *Critica della ragion pura*, A 341 ss./B 399 segg.

luppa, secondo la critica di Kant, una dottrina dell'anima con meri concetti astratti, indipendenti da ogni esperienza interna.

Kant critica la psicologia razionale di avere come oggetto il solo "io come un essere pensante" e di cercare di sapere qualcosa dell'anima "che possa essere conclusa dal concetto dell'io, in quanto si trova in ogni pensiero".<sup>5</sup>

Quindi risultano paralogismi, nei quali la riflessione dell'io-penso, chiamata autocoscienza, nonché le categorie dell'intendimento – cioè della sostanza, della semplicità, dell'unità e della relazione con il corpo<sup>6</sup> – vengono applicate falsamente all'anima come a una cosa in sé, mentre esse sono applicabili, secondo Kant, soltanto nell'ambito dell'esperienza di ciò che è dato all'intuizione sensitiva, in successione temporale nel cosidd. senso interno.

Kant distingue tra il soggetto trascendentale nell'autocoscienza dell'io-penso e il soggetto empirico come fenomeno. Le categorie dell'intendimento sono applicabili solo a questo, perché si basano su un materiale sensibile nell'intuizione del senso interno. L'anima non può mai essere data come una cosa in sé, intelligibile, all'intelletto, perché le manca una intuizione intellettuale in cui essa potrebbe presentarsi.

### 1.3. *Commento critico alla dottrina kantiana*

#### 1.3.1. *Riguardo alla distinzione tra persona empirica e persona trascendentale*

La scissione kantiana della persona o del soggetto in due mi pare, però, contraddire la nostra autocoscienza in cui l'io è soltanto un unico, come centro intellettuale di tutte le attività psichiche. Certamente, le attività sensitive ed istintive sono diverse da quelle intellettuali volitive ossia spirituali, ma il soggetto è sempre il solo intelletto; non i sensi vedono per es. un albero ma l'intelletto con i sensi.

Invece di distinguere, con Kant, tra due soggetti – quello trascendentale e quello empirico – si può, con la tradizione, meglio distinguere nell'unico soggetto intellettuale tra l'intelletto come il vero sé ontologico, ossia l'essenza dell'uomo, e l'io come centro delle attività che fin dall'infanzia si articola man mano in ogni singolo uomo individualmente.

<sup>5</sup> Loco cit. A 342/B 400.

<sup>6</sup> Loco cit., A 344/B 402.

Tale distinzione si può osservare già in Aristotele, *Ethica Nicom.* VIII-IX, dove determina il vero sé, ossia l'essenza dell'uomo come intelletto, nel quale gli individui riconoscono qualcosa di identico, cosicché l'uno amico è all'altro un "altro sé": ἕτερος αὐτός (non ἕτερος ἐγώ!). Cicerone allude all'espressione aristotelica quando chiama il suo amico Attico un "alter ego", traducendola, però, falsamente; doveva tradurla con "alter ipse". Infatti, ciascuno ha il suo Io in modo molto individuale, incomunicabile a nessun altro.

L'assunzione di due soggetti è di indirizzo protestante luterano e ritorna dopo Kant di nuovo nella "Psicanalisi" di S. Freud e di C.G. Jung che si richiamano a Lutero. Essi, diversamente da Kant, conoscono soltanto l'io empirico e distinguono da questo il sé, come il vero profondo dell'uomo, che, però, diversamente dalla tradizione, gli psicanalisti non riconoscono nella natura intellettuale dell'uomo, bensì nella sua natura istintuale subconscia o inconscia.

Visto antropologicamente, l'assunzione di due soggetti, l'uno sensitivo e l'altro intellettuale o spirituale, include lo sbaglio – sia in Kant che negli psicanalisti – di comprendere la sensitività nell'uomo come uguale da quella degli altri animali, cioè come perfettamente determinata e chiusa in sé. In verità, però, la sensitività nell'uomo è specificamente meno determinata e aperta a un principio superiore, allo spirito, per essere formata e guidata da esso. Perciò l'intelletto o lo spirito è l'unico soggetto, come ora menzionato.

### 1.3.2. *Riguardo alla sostanzialità dell'anima*

Quanto alla caratteristica kantiana della persona empirica, ossia del soggetto empirico come sostanza numericamente una, si sente ancora un eco della definizione tradizionale della persona come sostanza individuale. Tuttavia vi è una grande differenza perché nella tradizione l'essere sostanziale è proprio il sussistere delle cose in sé che è intelligibile (comprensibile per l'intelletto). In Kant questo viene eliminato dalla conoscenza umana e sostituito da un dato sensibile spazio-temporale, come durata dei fenomeni attraverso il loro cambiamento nel tempo. A ciò corrisponde per Kant una "coscienza sensitiva", la cui concezione è di origine empiristica e contraddittoria in sé, perché la coscienza come un modo di "scire" o di sapere è sempre un atto dell'intelletto, mai dei sensi.

Rispetto alla persona si palesa contro Kant che l'uomo ha soltanto un unico essere personale e, cioè, trascendentale, in senso non più kantiano,

che è dell'intelletto come dell'unico soggetto umano, secondo la spiegazione summenzionata.

Quanto alla concezione morale e giuridica di persona Kant si riallaccia a quella tradizionale che presenta la persona come auto-fine e come soggetto responsabile delle sue azioni. Tuttavia, la concezione kantiana è lontana dalla tradizione perché intende l'auto-fine della persona non più nel senso tradizionale come soggetto dotato dell'anima sostanziale (veda sopra).

### 1.3.3. *Riguardo alla coscienza trascendentale e all'intuizione intellettuale*

Quindi si può dire che c'è soltanto un'unica coscienza umana, equivalente alla coscienza trascendentale, ma con altro significato da quello kantiano: essa trascende i dati sensibili, ma non per costituire oggetti-fenomeni, bensì per comprendere le cose sensibili nel loro essere intelligibile sostanziale con cui esistono per sé, indipendenti dal soggetto.

Quanto all'afferrare l'essere delle cose, la tradizione antica e medievale (da Parmenide, Platone, Agostino, Tommaso d'Aquino) in poi l'intende come un atto intuitivo (νοεῖν, intendere) dell'intelletto, ossia un sapere immediato, in contrasto con gli atti discorsivi del pensare, cogitare. L'originale significato di coscienza è stato abbandonato nei tempi moderni, a partire da Descartes che chiama la riflessione dell'io-penso falsamente con il termine latino conscientia. Infatti l'io-penso cartesiano è l'atto riflessivo del cogito me cogitare, come inizio dell'auto-conoscenza del soggetto, facendo se stesso oggetto di conoscenza. Questa presuppone già la semplice autopresenza dell'anima intellettuale a se stessa che viene compresa in un semplice atto intuitivo dell'intelletto, cioè nella coscienza naturale della realtà con cui viviamo ogni giorno. Essa è aperta a tutta la realtà, mentre la riflessione del soggetto su se stesso lo rinchiude in sé.

Occorre fare una annotazione anche sulla negazione kantiana di ogni intuizione intellettuale. Certo Kant contesta giustamente all'uomo di intuire le essenze delle cose e critica certi platonici inglesi del suo tempo a questo riguardo.<sup>7</sup> Tuttavia non era necessario rinnegare all'intelletto ogni funzione intuitiva. Almeno la coscienza naturale, ora menzionata, è una tale funzione. Anche se ci manca una intuizione delle essenze delle cose, ciò nondimeno siamo consci della loro esistenza con cui sono presenti al nostro intel-

<sup>7</sup> Cf. lo scritto del tardo Kant: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie*, 1796.

letto. Kant concede alla ragione e all'intelletto soltanto funzioni discorsive (secondo categorie ed idee), cosicché l'uomo disponga soltanto dell'intuizione sensitiva come l'unica funzione intuitiva. Il che certamente è falso.

#### 1.3.4. *Riguardo alla conoscenza costruttiva*

Con questa concezione gnoseologica Kant intende la conoscenza teorica razionale ed intellettuale in modo costruttivo con cui determina l'oggetto (in quanto fenomeno), non in modo ricettivo con cui viene determinato dall'oggetto (in quanto cosa in sé), ciò significa la perdita del realismo.

Per conseguenza la *Critica della ragion pura*, che sembra stare nella linea della criteriologia tradizionale, cambia completamente l'intenzione di questa disciplina, la quale originariamente riflette sui limiti della conoscenza, imposti dalle cose alla ragione. Nella *Critica* di Kant, al contrario, la ragione impone limiti alle cose, in quanto conoscibili alla ragione soltanto come fenomeni. Il che conduce a una auto-limitazione della ragione nella sua conoscenza del mondo empirico, basata sull'intuizione sensitiva.

Nello sfondo si trova una teoria teologica: cioè la conoscenza che Dio ha di sé e del mondo è auto-limitazione ossia auto-determinazione. In Spinoza, Kant e Hegel tale teoria teologica viene, per così dire, secolarizzata, facendo da ogni conoscenza una auto-limitazione dell'intelletto e una determinazione dell'oggetto.

#### 1.3.5. *Riguardo al "paralogismo" della psicologia razionale*

Quanto alla critica alla psicologia razionale, Kant constata che essa compie sillogismi falsi, come per es. il seguente:<sup>8</sup>

Ciò che non può essere pensato altrimenti che come soggetto, esiste altrimenti che come soggetto, ed è perciò sostanza.

Ma un ente pensante, considerato solo in quanto tale, non può venir pensato altrimenti che come soggetto.

Dunque, un ente pensante esiste anche, solo come oggetto, cioè esiste come sostanza.

La critica di Kant a tale tipo di dimostrazioni, a mio parere, è giusta perché esse concludono falsamente dal soggetto logico o gnoseologico del nostro pensiero a una sostanza ontologica. Tuttavia, questa critica vale piuttosto per il razionalismo moderno che parte da una idea – nel nostro caso quel-

<sup>8</sup> Si veda B 410-411.

la dell'anima – per cercare poi di attribuirle l'essere reale attraverso dimostrazioni. Ciò non vale, però, per la filosofia tradizionale, che nella ricerca sull'essenziale delle cose – anche nel caso dell'anima – presuppone già il loro essere sostanziale. Quest'ultimo non deve, né può essere dimostrato. Anche Aristotele nel trattato sull'anima, ricercando la sua essenza, presuppone il suo essere sostanziale. In tutta la tradizione aristotelico-tomista non si trova nessuna dimostrazione dell'esistenza dell'anima.

In generale, lo Stagirita insegna che per la definizione dell'essenza di una cosa si deve presupporre la sua esistenza.<sup>9</sup> È in questo contesto che egli introduce l'importante differenza reale tra l'esistenza e l'essenza delle cose.

Peraltro, poiché Kant identifica la persona con l'anima umana la sua critica alla dottrina della sostanzialità dell'anima tocca pure quella della persona.

Sul piano logico, la tradizione aristotelico-tomista non conclude dal soggetto logico delle proposizioni al suo essere sostanza. Al contrario, nelle *Categorie* Aristotele determina "la prima sostanza" individuale come "l'ultimo soggetto di cui tutto l'altro viene predicato, mentre esso stesso non viene predicato di nient'altro", rivelando così il fondamento ontologico della logica. Infatti si basa sulle prime sostanze, gli individui, che esistono.

## 2. CONFRONTO CON IL CONCETTO DI PERSONA IN TOMMASO D'AQUINO

Dopo il riesame sulla dottrina kantiana dell'anima, ossia della persona, possiamo andare adesso a un confronto di essa con la dottrina di San Tommaso dove i punti principali del riesame compiuto trovano il loro appoggio e la piena conferma. In seguito mi riferisco soltanto ad alcuni testi presenti nella *Summa Theologiae*, *Quaestiones disputatae* e *De anima*, per confrontare ciò che l'Aquinate insegna sull'anima e la persona con le rispettive enunciazioni di Kant.

### 2.1. *La definizione di Tommaso della persona, seguendo quella di Boezio*

Tommaso<sup>10</sup> segue la definizione che Boezio espone nel suo trattato sulle due nature in Cristo.<sup>11</sup> Anche se il contesto in Tommaso e in Boezio è quel-

<sup>9</sup> Aristotele, *Analytica poster.* II 8.

<sup>10</sup> Tommaso d'Aquino, *S.Th.*, I, q. 29, a. 1: *De definitione personae*.

<sup>11</sup> M.S. Boethius, *De duabus naturis in Christo, Contra Eutychem et Nestorium*.

lo teologico della Rivelazione cristiana, la dottrina sulla persona in ambedue si sviluppa da ragioni filosofiche che provengono da fonti soprattutto aristoteliche. Il trattato di Boezio comincia (*op. cit.*, cap. 1) con la chiarificazione dei concetti di sostanza e di natura e li mette nella giusta relazione, così che una sostanza ha la sua natura, ma non inversamente la natura ha la sostanza di cui essa è la natura. La natura ha, dunque, accanto al significato largo, identico con la sostanza, anche un significato più stretto della sostanza, nel quale mira all'essenza della cosa sostanziale, a differenza dei suoi accidenti. Riguardo alla natura essenziale delle cose, Boezio distingue, poi, tra natura attiva e quella passiva che spettano alla causa materiale e alla causa motrice o finale delle cose, nonché alla causa formale, per cui ogni cosa è specificamente ciò che è.

Dopo aver chiariti questi significati della natura Boezio (cap. 2) la mette in relazione con la sostanza, alla quale egli apporta, a sua volta, delle distinzioni, cioè tra le sostanze inanimate e animate. Inoltre, riguardo a queste ultime tra sostanze irrazionali e razionali. E rispetto alle sostanze razionali tra quella increata immutabile in sé, Dio, e quelle create immutabili, degli angeli e dell'uomo, che lo sono grazie a quella increata immutabile sostanza in sé. Vi è, poi, anche la distinzione tra le sostanze in senso universale, generico o specifico, e in senso individuale, seguendo la seconda e la prima sostanza nella prima categoria aristotelica. Facendo così, Boezio (cap. 3) arriva al risultato che la persona è una sostanza individuale della natura razionale: *persona est individualis substantia rationalis naturae*.

Questa definizione è simile a quella dell'uomo come *animale razionale*, con la sola differenza che quest'ultima considera gli individui in quanto membri della specie, mentre la definizione di persona spetta agli individui in quanto individui. Infatti la persona è l'uomo in quanto individuo.

Come la definizione boeziano-tomista dell'uomo ha una fonte aristotelica<sup>12</sup> così anche quella della persona. Infatti l'espressione della persona come "individua sostanza di natura razionale" è già anticipata nella proposizione di Aristotele riguardo all'uomo individuale cioè che "ciascuno è la facoltà intellettuale o principalmente" (δόξειε δ' ἄν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα).<sup>13</sup> Ovviamente Boezio, eccellente conoscitore di Aristotele, nella ricerca della definizione di persona era ispirato dal filosofo greco.

<sup>12</sup> Si veda Aristotele, *Politica*, I, 1.

<sup>13</sup> Aristotele, *Ethica Nicom.*, IX, 1166 a 22-23.



Tommaso ha assunto pienamente la dottrina aristotelica, nella giusta spiegazione di Boezio, e l'ha difeso contro fraintendimenti e obiezioni.<sup>14</sup> Senza riprodurre le argomentazioni dettagliate vorrei sottolineare soltanto il risultato riguardo alla relazione tra sostanza e natura, molto importante per la definizione della persona: la sostanza è l'intera cosa, mentre la natura riguarda le cause costitutive della sua essenza. Ciò significa per la persona che essa, come sostanza individuale, è l'intero uomo, mentre la sua natura razionale è la sua causa essenziale.

Peraltro Tommaso rinvia<sup>15</sup> anche al senso prefilosofico della parola di persona che originariamente significava "maschera", poi l'attore negli spettacoli e infine un individuo di importanza e di dignità nella vita pubblica. Quindi la parola di persona si applica filosoficamente all'individuo razionale proprio a motivo della sua dignità umana.

Quanto alle obiezioni discusse da Tommaso, due sono di particolare rilievo: l'una accusa la definizione boeziana di persona di mettere al posto del genere universale la sostanza individuale. Ma Tommaso avverte che questa definizione non spetta a proprietà individuali di un individuo (per es. Socrate), bensì all'individualità in generale, puntando sul fatto importante che l'essenza dell'uomo, nonostante conoscibile soltanto universalmente, si trova proprio negli individui, in sostanze individuali.

L'altra obiezione critica che, in questa definizione, la differenza specifica viene indicata con l'espressione di natura razionale, invece di essenza razionale. Tuttavia, Tommaso fa attenzione che il concetto di natura conserva l'aspetto della causa efficiente e finale meglio del concetto di essenza che riguarda più esclusivamente la causa formale. (Diremmo oggi che l'uno è più dinamico, l'altro più statico.)

## 2.2. *Commento su critiche moderne alla dottrina di Tommaso sulla persona*

Mi sia permesso di aggiungere in seguito brevi osservazioni almeno su due critiche moderne alla classica definizione boeziana e tomistica della persona, secondo le quali essa sarebbe contraddittoria in se stessa, perché, combinando la sostanza individuale con la natura razionale, collegherebbe l'individuo concreto con una natura razionale nel senso univer-

<sup>14</sup> Questo argomento è trattato dettagliatamente nel mio articolo: "The concept of person in St. Thomas Aquinas. A contribution to recent discussion", in: *The Thomist*, 51 (1987), 435-460.

<sup>15</sup> *S.Th.m* I, q. 29, a. 3, ad 2.

sale astratto.<sup>16</sup> Tuttavia, a questa critica si può rispondere che la differenza specifica di natura razionale certamente è una espressione universale ma si riferisce all'anima razionale in ciascun individuo, la quale è la fonte del vivere e dell'agire concreto di ciascuno.

Allo sfondo della critica sta il problema del rapporto tra l'universale e l'individuale che, in prospettiva moderna, appare soltanto sotto l'aspetto del cosiddetto dualismo platonico, che conduce alla separazione della realtà in due sfere, l'una universale astratta e l'altra concreta esistenziale. Tuttavia nella tradizione aristotelico-tomista, trascurata dalla critica moderna, il problema si risolve con la distinzione tra l'universale, con cui una cosa individuale è conosciuta nell'intelletto – che sta sempre in contrasto con l'individuale –, e l'essenza negli individui cui si riferiscono i concetti universali come al loro *fundamentum in re*.

L'altra critica riguarda l'individualità della persona che, secondo la concezione aristotelico-tomista, sarebbe dovuta soltanto alla materia, cioè al corpo umano, non all'anima, mentre secondo la concezione moderna l'anima umana possiede la sua propria individualità. Inoltre, questa individualità si trova in continuo sviluppo culturale storico, che si sottrae a ogni conoscenza concettuale definitiva e fissa, come la definizione tradizionale di persona la presenta.

Tuttavia, il problema non si risolve, a mio parere, con l'attribuire all'anima il principio delle caratteristiche individuali che si predicano dell'uomo perché si predicano di lui anche le caratteristiche universali. Il che ci fa domandare pure del principio dell'universalità: e questo può trovarsi soltanto nell'anima. Tommaso riconosce, del resto, una certa individualità anche all'anima, distinguendo due gradi dell'essere individuale:<sup>17</sup> l'uno quale imperfetto che si presenta nel numericamente uno in se stesso, diverso dall'essere accidentale, e l'altro quale perfetto che è né un accidente, né una parte di qualcos'altro. Ora, l'anima si avvera come individuale almeno nel primo senso, anche se non nel secondo, perché costituisce una parte integrale della persona nella specie dell'uomo.

Riguardo allo sviluppo culturale storico di ciascun individuo che non permette di fissare la persona in una definizione di concetti immutabili,

<sup>16</sup> Si veda gli articoli "Person" di Max Müller e Alois Halder in: *Staatslexikon* (6. ed.) VI, 197-206, e: *Lexikon für Theologie und Kirche* (2. ed.) VIII, 287-290.

<sup>17</sup> Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 2; *De ente et essentia*, cap. 6.

vorrei osservare che certamente si trova quella ricchezza di esperienze culturali storiche negli individui che le empiriche scienze umane descrivono. Tuttavia, il tentativo empiristico di sostituire con tali descrizioni la definizione classica della persona non è accettabile, perché la definizione mira all'essenza dell'uomo e della persona ma non alle sue attività spirituali che tradizionalmente si distinguono come "atti secondi", in contrasto con "l'atto primo" sostanziale con cui la persona esiste. Il tentativo moderno di fare delle attività culturali storiche – che cambiano – l'essenza dell'uomo conduce in un attivismo, sciogliendo l'atto primo ontologico sostanziale della persona negli atti secondi di tali attività. Si perde l'essenza umana della persona, la quale, come soggetto delle attività mutevoli, deve essere, nella sua essenza, propriamente immutabile e identica in se stessa.

Nella prospettiva del dogma teologico delle due nature in Cristo, secondo cui la sua natura umana non costituisce una persona umana, sorge tra teologi oggi il problema del perché. Si domanda che cosa manca alla natura umana in Cristo per non essere completa nell'essere persona. Ossia, in altre parole: che cosa dovrebbe essere aggiunto alla natura umana di Cristo affinché egli diventasse persona umana. E si risponde che gli manca l'essere uomo individuale. Tuttavia tale risposta, a mio parere, non soddisfa e i testi di Tommaso offrono un'altra risposta, secondo la quale Cristo possiede perfettamente l'essere uomo insieme all'essere Dio e l'essenza umana insieme alla natura divina, ma in modo tale che l'essere umano e la natura umana si comportino potenziali (ossia come una prima perfezione) dinanzi all'essere Dio e alla natura divina (come seconda perfezione). Infatti, la partecipazione alla perfezione superiore divina non causa nessuna imperfezione nella natura umana di Cristo, ma aggiunge alla sua perfezione umana quella superiore divina. Come si vede, i termini di potenzialità e attualità sono relativi. La stessa cosa può essere potenziale e attuale sotto diversi riguardi.

### 2.3. *Il contesto antropologico e ontologico della persona in Tommaso*

#### 2.3.1. *L'essenza "composta" dell'uomo da corpo e anima razionale*

Ora, ritornando alla determinazione tomista della persona umana, consideriamo essa nel suo contesto più largo antropologico e ontologico. Un primo punto importante, messo in rilievo da Tommaso, è che l'uomo, essendo composto da corpo e anima, possiede una essenza composta anch'essa, cioè dalla causa materiale corporale e dalla causa formale / l'anima. Per mostrare che la composizione dell'individuo concreto non è iden-

tica con la composizione della sua essenza, egli distingue tra la materia *signata e non signata*.<sup>18</sup> Infatti, la materia dell'uomo intero concreto non è più la causa materiale formabile dalla causa formale / dall'anima, bensì la materia già formata, con le proprietà accidentali che si predicano dell'uomo individuale concreto (per es. di Socrate). La materia non signata invece, che è comune in tutti gli uomini, non viene vista dagli occhi bensì viene dischiusa dalla ragione.

Tommaso insegna chiaramente che l'uomo è composto da corpo e da anima come da due sostanze e discute i problemi rispettivi. E lo stesso insegnamento vale pure per la persona che è nient'altro che l'uomo in quanto individuo.

Un problema, discusso in *Summa contra Gentiles*, è come l'uomo possa essere composto da corpo e anima. Infatti è impossibile che da due sostanze attuali provenga un unico ente, l'uomo nella sua unità:

Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum: actus enim cuiuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia autem intellectualis est substantia actu existens... Similiter autem et corpus... Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera...<sup>19</sup>

Discutendo il problema, Tommaso spiega in primo luogo che l'anima si unisce con il corpo come la causa formale sostanziale e costituisce con esso una unità *secundum esse unum*, cioè nell'uno essere uomo. Il testo distingue un triplice essere: l'essere del corpo, l'essere dell'anima e l'essere dell'uomo composto, che coincide (in un certo senso) con l'essere dell'anima.

Poi, Tommaso risolve il problema determinando il corpo come principio dell'essere potenziale uomo e l'anima come principio dell'essere attuale uomo. Il corpo come causa materiale è disposto a ricevere l'anima come causa formale, la quale plasma il corpo come un organismo vivente, essendo l'atto di vita. Come si vede, l'anima non è la causa per il corpo di essere materia, che esso già possiede, bensì di essere organismo umano, che si aggiunge al suo essere materia. Ecco il testo:

Quod autem ut forma propria anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius. Corpus autem per animam fit actu ens (sc. vivens) de potentia existente: vivere enim est esse viventis. Semen autem ante

<sup>18</sup> Si veda particolarmente in *De ente et essentia*, cap. 2.

<sup>19</sup> *S.c.G.*, cap. 56.

animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati (sc. viventis).<sup>20</sup>

Tommaso spiega, poi, che, analogamente alla composizione dell'uomo da corpo e anima, anche l'anima è composta dalle facoltà inferiori vegetativa e sensitiva e dalla facoltà superiore, cioè dall'intelletto. Ambedue le facoltà si comportano l'una con l'altra come la potenza all'atto. Ciò non toglie il fatto che la facoltà vegetativa-sensitiva è già principio attuale, ma potenziale rispetto al principio superiore intellettuale:

nam ordo sensitivi ad intellectivum, et nutritivi ad sensitivum, est sicut ordo potentiae ad actum...<sup>21</sup>

I principi inferiori, vegetativo e sensitivo, sono integrati nell'anima umana che si chiama intellettuale secondo il suo principio più alto, l'intelletto:

Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem...

In conclusione, il testo ribadisce che l'uomo è composto da corpo e anima come da due sostanze che si uniscono in una nuova unità, l'uomo concreto, rispetto alla cui vita il corpo è il principio potenziale, e l'anima il principio attuale.

Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum si non sit aliquid unius, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam: sic enim ex materia et forma fit unum...<sup>22</sup>

La stessa dottrina viene esposta di nuovo in *Summa Theologiae*<sup>23</sup> dove la parte sull'uomo è intitolata: *De homine qui ex spirituali et corporali substantia componitur*, che segue la parte sulla creazione degli enti puramente spirituali. Nella creazione visibile vi sono sostanze corporali inanimate e sostanze immateriali che sono cause formali negli enti viventi, come l'anima umana. In analogia con la sostanza materiale corporale che ci è nota senz'altro, l'anima come sostanza ha bisogno della prova della sua natura immateriale. Contro la concezione platonica della composizione accidentale dell'uomo da corpo e anima, Tommaso ribadisce con Aristotele che questa composizione è essenziale.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, cap. 57.

<sup>21</sup> *Ibid.*, cap. 58.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *S.Th.*, I, q. 75, a. 1 ss.

<sup>24</sup> Del resto l'uomo viene caratterizzato come microcosmo analogamente con il macrocosmo. Cf. *S.Th.*, I, 91, 1c: Homo dicitur minor mundus, quia est compositus ex omni creatura totius mundi.

L'Aquinate parte dal fatto<sup>25</sup> che l'uomo, avendo le funzioni sensitive ed intellettive, è consapevole anche del corpo come parte integrale di se stesso, l'uomo intero:

...unde oportet corpus esse aliquam hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.

...cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma...

L'unità specifica dell'uomo è, dunque, costituita da due sostanze che si comportano come potenza e atto rispetto all'essere uomo. Come parti costitutive di questa unità complessa della specie umana, corpo è anima non hanno la perfezione di essere di per sé due specie. Ciò non significa, però, che corpo e anima sarebbero sostanze imperfettamente o solo parzialmente. Piuttosto si uniscono all'unità dell'uomo come le due cause costitutive nella loro piena sostanzialità. In questa unità il corpo si avvera come principio di individuazione, l'anima come causa formale del corpo organico.

Tuttavia Tommaso rileva che l'anima umana non si esaurisce nella funzione di essere forma del corpo materiale (non è "immersa" completamente nella materia) ma lo sorpassa grazie al suo principio più alto, l'intelletto: anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa... Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum... (cioè l'intelletto).<sup>26</sup>

Inoltre Tommaso spiega che le facoltà inferiori sono integrate nell'anima intellettiva:

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt.

Non posso entrare in questa sede nella sottile dottrina tomasiana sull'anima separata dal corpo dopo la morte.<sup>27</sup> I punti principali sono: che il corpo risorto sarà lo stesso di quello anteriore,<sup>28</sup> che l'anima umana possie-

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, q. 76.

<sup>26</sup> *Ibid.*, ad quartum.

<sup>27</sup> Il problema è discusso anche nel mio articolo, citato sopra, nella nota 14.

<sup>28</sup> *S.c.G.*, IV, 81: Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnimodo cedit in nihilum: nam anima manet post mortem...; materia etiam manet, quae tali formae fuit subiecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia.

de per natura sua un essere individuale, sussistente per sé,<sup>29</sup> non essendo, però, persona, ma mantiene una *aptitudo unibilitatis*, con cui può unirsi di nuovo con il corpo trasfigurato.<sup>30</sup>

Ad alcuni interpreti sembra che i testi tomasiani si contraddicono nella questione cioè se l'anima razionale, quando separata, si trovi in uno stato più perfetto o meno perfetto: più perfetto perché corrisponde alla sua natura intellettuale; meno perfetto perché, per natura sua, essa è la forma del corpo e compie le sue funzioni in unione con esso. Tuttavia mi pare che i testi concordino che l'anima separata resta essenzialmente coordinata al corpo, ma nella sua esistenza non dipende essenzialmente dal corpo; piuttosto sussiste per sé anche separata da esso dopo la morte. Ciò significa che la separazione non cambia qualcosa dell'essenza dell'anima verso uno stato più o meno perfetto, bensì qualcosa nel suo modo di esistenza, e cioè verso il meglio.

### 2.3.2. *Il triplice essere rispetto al corpo, all'anima e all'uomo*

Ritorniamo alla difficoltà di comprendere la dottrina di Tommaso che l'uomo sia composto da corpo e anima come da due sostanze e abbia nondimeno l'unico essere uomo. Non si risolve il problema con l'assunzione (menzionata ma rinnegata da Tommaso) che l'uomo consista soltanto da un'unica sostanza. Dinnanzi al fatto ben consapevole all'uomo di compiere funzioni molto diverse, quelle sensitive e quelle intellettive, che originano ovviamente da due principi diversi, l'assunzione che l'uomo consistesse soltanto dalla sostanza corporale renderebbe le funzioni intellettuali una proprietà di essa. Si cadrebbe in un materialismo inaccettabile. Ma anche l'assunzione opposta che l'uomo consistesse della sola sostanza intellettuale ossia spirituale condurrebbe verso conseguenze assurde: cioè di spiritua-lizzare la materia; perché lo spirito causerebbe nel corpo non solo di diventare organo dell'uomo e di ricevere l'essere uomo potenzialmente ma anche l'essere materia stessa che diventerebbe spirituale.

La vera soluzione, esposta da Tommaso, assume che l'uomo è composto sì da corpo e da anima, come da due sostanze, ma ha il suo unico essere uomo. L'Aquinata riconosce che i due componenti, corpo e anima, hanno il loro essere diverso, però in modo tale che l'essere del corpo è subordina-

<sup>29</sup> *S.Th.*, I, 75, 2.

<sup>30</sup> *S.Th.*, I, 89, 1.

to all'essere dell'anima come l'essere potenziale all'essere attuale. Un testo<sup>31</sup> distingue il triplice essere del corpo, dell'anima e dell'uomo composto concreto, ma identifica, poi, l'essere dell'uomo con quello dell'anima:

quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae.

In un testo anteriore, però,<sup>32</sup> l'Aquinate distingue l'essere dell'uomo da quello dell'anima come risultante di esso, perché l'essenza rimane sempre ciò per cui diciamo che una cosa è:

quia esse substantiae compositae non est tantum formae neque tantum materiae, sed ipsius compositi; essentia autem est secundum quam res esse dicitur.

Mi pare ragionevole che l'essere dell'uomo sia diverso dall'essere dell'anima che è la causa dell'essere o dell'esistenza o della vita dell'uomo come effetto nel sostrato materiale ossia nel corpo. Tanto più è diverso dall'essere materiale del corpo.

Tuttavia, anche più tardi Tommaso ribadisce che l'uomo ha il suo essere specifico dall'anima intellettuale come dalla sua causa che si serve del corpo organico cioè come del suo strumento.

Homo habet quod sit homo, ex parte intellectiva.<sup>33</sup> – Homo sortitur speciem ex hoc, quod habet intellectum.<sup>34</sup> ...quod ipsa anima utens corpore sit homo.<sup>35</sup>

### 2.3.3. *La persona come ente perfettissimo*

La distinzione tra l'essere dell'anima e l'essere dell'uomo assume importanza per la persona, perché proprio nell'essere uomo si trova l'essere della persona. Infatti essa è distinta sia dal corpo che dall'anima. In questo contesto ontologico si evidenzia pienamente il significato della famosa proposizione che "la persona significa ciò che è il più perfetto nell'intera natura, perché sussiste nella natura razionale" (*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*).<sup>36</sup>

<sup>31</sup> *S.Th.*, I, 76, 1, *ad quintum*.

<sup>32</sup> *De ente et essentia*, cap. 2.

<sup>33</sup> Cf. *S.Th.*, I, 85, 3 ad 4.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I-II, 31, 7c.

<sup>35</sup> *S.c.G.*, II, 57.

<sup>36</sup> *S.Th.*, I, q. 29, a. 3.



### 2.3.4. *L'incomunicabilità della persona*

In un articolo<sup>37</sup> Tommaso chiarisce che, da un lato, il nome di persona indica particolari proprietà, non essenziali, dell'individuo che sono incomunicabili. Tuttavia, dall'altro lato, l'essere dell'individuo, cioè di esistere distintamente dagli altri, è comunicabile,<sup>38</sup> vuol dire: è intelligibile e un universale trascendentale che non tralascia indeterminatamente l'individuale (come invece l'universale univoco lo tralascia), ma l'include nel modo pienamente determinato.

A questo contesto appartiene anche il detto scolastico: *individuum est ineffabile*, che esistenzialisti oggi usano in modo tale da abbandonare la tradizionale ontologia, ossia metafisica, che parla con concetti universali astratti sull'essere. Secondo loro non possiamo conoscere l'essere individuale con concetti universali astratti, bensì soltanto sperimentarlo e viverlo in maniera esistenzialistica. Tuttavia, il detto scolastico vuol dire soltanto che l'individuo, in quanto tale, non è definibile perché possiede oltre che le proprietà essenziali anche proprietà individuali particolari che non entrano nella definizione dell'essenza. Ciò nondimeno, però, l'individuo è conoscibile in queste proprietà particolari. Inoltre, il suo essere individuo – già nel suo semplice esistere distintamente dagli altri – è intelligibile e permette di conoscerlo come universale trascendentale in modo tale da diventare il punto di partenza della ontologia e metafisica tradizionale che sviluppa la dottrina dei trascendentali, dell'analogia dell'essere e via dicendo.

### 2.4. *Confronto finale con Kant*

In conclusione, il confronto tra Tommaso e Kant si può riassumere nei punti seguenti:

a) Kant presenta la sua concezione di persona soprattutto sotto l'aspetto pratico morale e giuridico, non sotto quello teorico. Nella *Critica della ragion pratica* Kant parla della dignità della persona, ossia della personalità, (*Persönlichkeit*) in quanto il soggetto è consapevole di stare sotto la legge morale e di avere la libertà di seguirla.

<sup>37</sup> *Ibid.*, I, q. 30, a. 4: *Utrum hoc nomen persona possit esse commune tribus personis.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, *ad secundum*: *licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.*

Per quanto Kant espone delle riflessioni teoriche sulla persona o sull'uomo le sviluppa negativamente come critica alla psicologia razionale, nel capitolo dei "paralogismi". Resta soltanto una antropologia pragmatica<sup>39</sup> che concerne la ricerca empirica sull'uomo.

Al contrario, Boezio e Tommaso offrono una concezione di persona che riguarda non solo l'aspetto pratico morale ma anche pienamente quello teorico, inserita in una dottrina sull'uomo, che si potrebbe già chiamare antropologia filosofica e, infine, teologica.

b) La *Critica della ragion pura* con la divisione tra fenomeni e cosa in sé, tra *phaenomenon* e *noumenon*, influisce sulla dottrina della morale e della persona con la divisione tra soggetto empirico e soggetto intelligibile, così che anche la persona è divisa in quella empirica e quella intelligibile.

Al contrario Boezio e Tommaso hanno una visione unitaria dell'uomo nonché della persona, che comprende ugualmente il loro lato empirico sensibile e il loro lato intelligibile essenziale. Poiché i due lati rinviano, in ultima analisi, al corpo e all'anima intellettuale dell'uomo, la visione boeziano-tomista comprende corpo e anima. La persona non è né l'uno né l'altra, ma ambedue in una unità essenziale.

c) Secondo Kant, la persona empirica e la persona intelligibile, ossia il soggetto empirico e quello intelligibile. La prima si riconosce nella coscienza empirica, con l'intuizione del cosidd. senso interno, e la seconda nella coscienza trascendentale. Si rivela qui una grave mancanza dell'intuizione intellettuale che Kant nega all'uomo.

Quindi risulta la sua critica alla psicologia razionale, con l'argomento che essa non si basa più sull'esperienza. Secondo la *Critica della ragion pura* l'esperienza per quanto ha anche una condizione a priori nella coscienza trascendentale e nelle categorie dell'intendimento, questa rimane strettamente legata all'intuizione sensitiva.

Al contrario, nella tradizione aristotelico-tomista la concezione dell'uomo e della persona si basa sulla intuizione intellettuale con cui l'intelletto – insieme all'anima intellettuale – è dato a se stesso. Si può chiamarla auto-coscienza che, di fatto, è il fondamento della ricerca tradizionale sull'essenza dell'uomo, dell'anima e dello stesso intelletto, in modo discorsivo razionale. Nella critica di Kant questo fondamento è sottratto all'uomo, cosicché l'oggetto della ricerca, l'uomo ossia la persona, può essere dato soltanto sul fondamento dell'intuizione sensitiva, nel cosidd. senso interno.

<sup>39</sup> Imm. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, del 1798.

*Annotazione alla discussione*

In seguito a una mia conferenza alla Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, sei anni fa, sorse una discussione sul punto dottrinale di Tommaso che l'uomo è costituito da corpo e da anima come da due sostanze. Membri dell'Accademia contestarono questo punto, da me menzionato nella conferenza soltanto lateralmente. Perciò io ho elaborato un piccolo documento raccogliendo i testi principali dell'Aquinate che spiegano chiaramente la costituzione dell'uomo da corpo e anima come da due sostanze. Dopo la lettura del mio documento distribuito, i membri si mostrarono convinti della mia interpretazione.

Ho inserito il documento nella presente conferenza, come parte 1.3.1-2, affinché venga pubblicato. Nel leggerla, in questa Assemblea, ho saltato la parte 1.3.1-2, anche per motivo del tempo. Nella discussione, però, gli stessi membri sullo stesso punto menzionato fecero di nuovo la loro contestazione, non ricordandosi più del chiarimento di sei anni fa. Trattandosi della medesima difficoltà, discussa già da Tommaso stesso – cioè che l'uomo non potrebbe avere un unico essere, se fosse composto da due sostanze –, mi permetto di rinviare alla parte 1.3.1-2, soppressa nella conferenza orale. Mi sembra che vi sia un frainteso riguardo alla mia menzione sull'uomo costituito da corpo e da anima come da due sostanze come se io parlassi di due forme sostanziali dell'uomo. Tuttavia, la mia interpretazione rileva la subordinazione del corpo sostanziale all'anima sostanziale, la quale è l'unica forma sostanziale dell'uomo, decisiva per l'unico essere uomo.

L'importanza della dottrina tomista, nel punto chiarito, è ovvia dinanzi ai problemi discussi oggi nelle bioscienze riguardo all'inizio della vita umana nell'embrione dopo la concezione. Infatti pur riconoscendo che l'embrione ha nel "genetic package" e nella "gene information" la potenzialità per un nuovo essere umano, le bioscienze non vedono la necessità di assumere un nuovo essere umano già fin dall'inizio. Con San Tommaso, invece, possiamo dire che i genitori contribuiscono alla generazione non soltanto con materiale genetico ma anche con un principio di vita: il primo è il corpo come causa materiale sostanziale, il secondo è l'anima come causa formale sostanziale, e ambedue costituiscono, fin dall'inizio, un nuovo essere vivente umano.

## HEIDEGGER ET THOMAS D'AQUIN: RÉFLEXIONS SUR L'HOMME\*

ALBERT ZIMMERMANN

Le thème “Essere e persona” impose le point de vue sous lequel il nous faut comparer des doctrines du philosophe allemand Martin Heidegger (1889-1976) avec des enseignements de Thomas d'Aquin. Je n'ai pas l'intention de répéter ce qui a été dit sur la doctrine de l'esse de Thomas et la “Fundamentalontologie” de Heidegger. Sur ce thème de nombreux travaux ont été écrits et le seront encore.<sup>1</sup> Je préférerais montrer le bien-fondé d'une comparaison entre ce que les deux penseurs disent sur *l'homme*.

Il semble pourtant qu'une telle comparaison n'ait pas beaucoup de sens. Pour deux raisons: a) Heidegger n'a jamais eu l'intention d'exposer une doctrine sur l'homme. Son thème n'est pas l'homme, mais l'être.<sup>2</sup> Dès lors, s'il importe de réfléchir sur l'homme, c'est essentiellement parce qu'à

\* Traduit de l'allemand par Roland Hissette.

<sup>1</sup> Mentionnons les ouvrages suivants: Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, 2e éd. Paris 1962, surtout p. 365-377; Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959; Johannes B. Lotz, *Sein und Existenz*, Freiburg-Basel-Wien 1965; *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen 1975; Hans Meyer, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Paderborn 1964; B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, Montréal 1953; Bernard Welte, 'Rückblick auf die Metaphysik; Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte', in: *Wort und Wahrheit* 22, 1967, p. 747-757. Horst Seidl, *Zu Martin Heideggers „Einführung in die Metaphysik“*. *Kritische Anmerkungen*. Heftreihe der Gustav-Siewerth-Akademie 10, Weilheim 2000. De nombreux articles se trouvent dans: *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale Roma/Napoli*, vol. 6: L'essere, Napoli [sans date]. D'importants articles sont proposés dans: Winfried Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976, p. 91sv. et 113 sv.

<sup>2</sup> Dans son interprétation de la pensée heideggérienne, le philosophe et théologien de Louvain, André Léonard, constate ceci: “dès l'origine, la question de l'être, chez Heidegger, prend une orientation non 'anthropologique', non 'humaniste'”. A. Léonard, *Métaphysique*, Université de Louvain, Faculté de philosophie et lettres [sans date], p. 123.

travers lui l'être peut être saisi. b) De l'avis de Heidegger, Thomas est un représentant de la pensée "métaphysique" égarée. Thomas était de surcroît un théologien chrétien, et selon Heidegger, quiconque est croyant, s'exclut du fait même d'un authentique dialogue philosophique.<sup>3</sup>

Pourtant, ce que Heidegger dit quelque part sur le sens de la philosophie en notre temps mérite maintenant considération: en ces temps qui sont les nôtres et pendant lesquels "la perplexité de l'homme prend les dimensions de l'incommensurable" (*die Ratlosigkeit des Menschen ... sich ins Unermessbare steigert*), on attend à juste titre de la philosophie "une indication normative" (*verbindliche Anweisung*) et "des règles qui disent comment l'homme doit vivre" (*Regeln, die sagen, wie der Mensch... leben soll*); on en attend donc une éthique.<sup>4</sup> Mais de nos jours, les hommes ne peuvent reconnaître une norme pour leur vie, que si d'abord ils ont acquis une conception correcte de la réalité. C'est pourquoi à notre époque le philosophe doit révéler l'être, son sens et sa vérité. Heidegger poursuit ce but, qui est un présupposé de l'éthique. Il dit en un endroit: "nous ne devons rien accomplir, mais attendre" (*Wir sollen nichts tun, sondern warten*).<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 2e éd., Tübingen 1958, p. 5: „Wem... die Bibel göttliche Offenbarung und Wahrheit ist, der hat vor allem Fragen der Frage 'Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?' schon die Antwort: das Seiende, soweit es nicht Gott selbst ist, ist durch diesen geschaffen. Gott selbst 'ist' als der ungeschaffene Schöpfer. Wer auf dem Boden solchen Glaubens steht, der kann zwar das Fragen unserer Frage in gewisser Weise nach- und mitvollziehen, aber er kann nicht eigentlich fragen, ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben mit allen Folgen dieses Schrittes. Er kann nur so tun als ob“. Voir aussi: Albert Zimmermann, 'Die „Grundfrage“ in der Metaphysik des Mittelalters', in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47, 1965, p. 141-156. Cette conception du rapport entre foi chrétienne et philosophie correspond à la manière dont Heidegger comprend la philosophie: comme "höchste Form des Seinsentwurfs" (*Was ist Metaphysik*, p. 8); elle illustre sa remarque: „Wer die Theologie... aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“ (cité dans: Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit*, 3e éd., Frankfurt a. M. 2003, p. 156). A ses yeux, la philosophie chrétienne est une méprise.

<sup>4</sup> A la remarque de Jean Beaufrets: "Ce que je cherche à faire..., c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible", Heidegger, dans sa "Lettre sur l'humanisme" (*Brief über den Humanismus*; cf. désormais *Hum*), donne pour réponse: „(Es) muß das Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung erwachen und nach Regeln, die sagen, wie der... Mensch geschicklich leben soll. Der Wunsch nach einer Ethik drängt umso eifriger nach Erfüllung, als die... Ratlosigkeit des Menschen... sich ins Unmeßbare steigert. Der Bindung durch die Ethik muß alle Sorge gewidmet sein...“ (*Hum*, 10e éd. Frankfurt a. M. 2000, p. 45).

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit*, 12e éd., Stuttgart 2000, p. 35.

Conformément à cela, la philosophie doit poser le fondement d'une existence adaptée à la condition humaine. Si on lit les écrits de Heidegger sous ce point de vue, on reconnaît qu'une conception correspondante de l'homme leur est commune: quand il en est question, de manière directe, comme dans le livre "L'être et le temps" (*Sein und Zeit*; paru en 1927), ou de manière indirecte, comme dans les écrits ultérieurs, toujours l'homme est vu dans une perspective éthique. A l'arrière-fond se trouve toujours posée la question de savoir si l'homme pourra trouver son futur chemin et comment.<sup>6</sup> C'est pourquoi, il convient maintenant de l'établir, une comparaison avec des doctrines de Thomas peut avoir beaucoup de sens.

J'évoquerai d'abord ce que dans son livre "L'être et le temps" Heidegger dit malgré tout sur l'homme. Je dégagerai ensuite une conception qui, de façon décisive, détermine les écrits ultérieurs. Finalement, je mentionnerai quelques doctrines de Thomas, auxquelles la vision de l'homme propre à Heidegger fait penser.

1. Dans l'ouvrage "L'être et le temps" (*Sein und Zeit*), Heidegger veut manifester ce que le mot "être" signifie; il veut révéler le "sens de l'être" (*den Sinn von Sein*). Cela rend nécessaire une réflexion fondamentale sur l'homme, car, à la différence de tout autre étant, seul l'homme a de l'"intelligence pour l'être" (*Seinsverständnis*). L'homme – que cette œuvre appelle "Dasein" – n'est pas purement et simplement là, comme les choses non-humaines; non seulement, comme celles-ci, il a l'être, mais de surcroît il entretient une relation avec cet être. Quel que soit son agir ou son comportement, toujours son être est concerné. Cela montre que, d'une certaine manière, il comprend cet être. Quiconque veut manifester le sens de l'être, doit partir de cette saisie de l'être donnée à l'homme. "Travailler la question de l'être implique par conséquent la transparence d'un étant... dans son être. Cet étant, c'est chacun de nous..." (*Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden... in seinem Sein. Dieses Seiende [sind] wir je selbst...*).<sup>7</sup> On doit donc analyser le plus

<sup>6</sup> Cf. *Hum*, p. 33: „Angesichts der wesenhaften Heimatlosigkeit des Menschen zeigt sich dem... Denken das künftige Geschick des Menschen darin, daß er in die Wahrheit des Seins findet und sich zu diesem Finden auf den Weg macht“; p. 41: „dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins... denkt, (ist) in sich schon die ursprüngliche Ethik“; p. 53: „Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen“.

<sup>7</sup> Cf. *Sein und Zeit* (désormais *SuZ*), Tübingen 1949, p. 7. A ce sujet, cf. Johannes B. Lotz, 'Mensch-Sein-Zeit-Gott. Zum Gespräch zwischen Heidegger und Thomas von Aquin', in: *Theologie und Philosophie* 1, 1979, p. 1-19.

exactement possible “le mode d’être” (*die Seinsart*) de l’homme, celui de l’être-là (*Dasein*).

Dans la conception ‘métaphysique’ traditionnelle, il est habituel de demander: “Qu’est-ce que l’homme” (*Was ist der Mensch*). Mais cette question passe à côté de la saisie de l’être immédiatement accessible à l’homme. Même la question: “Qui est l’homme” (*Wer ist der Mensch*), qui porte sur l’aspect personnel, ne va pas encore assez en profondeur.<sup>8</sup> Le ‘mode d’être’ propre à l’homme est décrit, alors même que l’on dit: “L’homme existe” (*der Mensch existiert*).<sup>9</sup> Le mot “exister” exprime le fait que l’homme est là, sans exercer sur ce fait la moindre influence.<sup>10</sup> Chacun rencontre l’être comme l’être qui lui est propre: “son être” (*sein Sein*). Cette propriété de l’être d’être toujours mien (*Jemeinigkeit des Seins*) se manifeste par le fait que chacun éprouve l’être comme quelque chose dont il doit se préoccuper. Spontanément, il a l’évidence d’exister dans une condition qu’il doit dépasser. Il sent qu’il n’est pas en harmonie avec l’être, que d’une certaine manière il est “déchu” (*verfallen*).<sup>11</sup> En même temps, il comprend, qu’il peut dépasser la chute et qu’il le *doit*; il reconnaît en effet les possibilités d’y parvenir. De la sorte, il comprend qu’il est appelé à cela: se réaliser. Par conséquent il *est*, alors même qu’en permanence il *doit être* ce qu’il *peut être*. “Exister” signifie donc: sans cesse être imprégné du “souci” (*Sorge*) de choisir la juste possibilité.

La plupart du temps, le choix porte sur des alternatives simples: dois-je maintenant aller me promener ou écrire un article, dois-je lire ou écouter un concert à la radio? Mais dans les alternatives se trouvent toujours cachées deux possibilités foncières: l’homme peut *se choisir soi-même* ou se manquer soi-même. Heidegger désigne ces deux possibilités par les termes “authenticité” (*Eigentlichkeit*) et “inauthenticité” (*Uneigentlichkeit*).<sup>12</sup> La

<sup>8</sup> Cf. *Hum*, p. 16: “das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der... Existenz nicht weniger als das Gegenständliche“.

<sup>9</sup> Cf. *Was ist Metaphysik?*, 5e. éd. Frankfurt a. M. 1949, p. 14, sq.: „Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nicht, Gott ist, aber er existiert nicht“.

<sup>10</sup> Cf. *SuZ*, p. 228: „Hat je Dasein als es selbst frei darüber entschieden,... ob es ins Dasein kommen will oder nicht?“

<sup>11</sup> Cf. *Hum*, p. 14: „Das Wort (Verfallen) meint nicht einen ...Sündenfall des Menschen, sondern nennt ein wesenhaftes Verhältnis des Menschen zum Sein“.

<sup>12</sup> Cf. *SuZ*, p. 42, sq.; *Hum*, p. 24, sq.: „Die (Ausdrücke) ‘Eigentlichkeit’ und ‘Uneigentlichkeit’ bedeuten nicht einen moralisch-existenziellen, nicht einen ‘anthropologischen’ Unterschied, sondern den... der Philosophie bisher verborgenen ‘ekstatischen’ Bezug des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins“.

manière d'être "authentique" (essentiellement conforme au "Je lui-même") est choisie, quand, par son choix, celui qui choisit se dit oui à lui-même. Il se manque lui-même, quand il se laisse conduire par quelque chose qu'il reprend pour ainsi dire machinalement. C'est ce qui arrive le plus souvent dans la routine quotidienne. Alors à la place du véritable "Moi" intervient un "Moi" apparent, le "Moi" anonyme qu'est le "On". "Qui je suis" (*Wer ich bin*) se manifeste donc quand je me décide résolument en faveur de mon propre être, pour "moi-même", et donne la préférence à ce dernier plutôt qu'au "Moi" anonyme, le "On".

En faveur de son être propre, une personne ne peut se décider en vérité que si son être lui est aussi accessible en quelque sorte comme un *tout*. Mais chacun existe dans le temps et à chaque moment l'être de chacun est aussi inaccompli. A chacun pourtant son être est révélé en quelque sorte comme un tout. Il sait notamment que sa vie aura un accomplissement: une fin. La certitude de la mort est l'évidence de la "possibilité extrême" (*die äußerste Möglichkeit*) liée pour chacun à son être. Ainsi la mort supprime-t-elle de manière radicale la possibilité d'exister comme un "On": ce n'est pas "On" qui meurt; mais "Je meurs". La mort permet d'expérimenter au mieux ce qui est en cause quand il est question de "mon être" (*meinem Sein*), de "moi-même" (*mir selbst*). Le destin pour la mort est plus que tout autre *mon* destin. C'est parce qu'il "est pour la mort" (*zum Tod hin ist*), que l'être de chaque homme indéfectiblement a ce caractère d'être "le sien" (*seinem*). Le choix d'une personne en faveur de "soi-même" (*selbst*) se manifeste donc le plus clairement dans son attitude face à la mort.<sup>13</sup>

La possibilité pour moi d' "être moi-même" (*ich selbst zu sein*), "d'être authentique" (*eigentlich zu sein*) est évidente dans le phénomène de la conscience.<sup>14</sup> Heidegger constate: chacun expérimente que, de lui-même, il est d'abord incapable d'être ainsi (*so*) qu'il devrait être. Il reconnaît qu'il est le "fondement d'une nullité" (*Grund einer Nichtigkeit*). Cela, il le comprend comme une "dette" (*Schuld*) qu'il a vis-à-vis de lui-même et dont il ne peut s'affranchir. De la sorte pèse sur lui le sentiment d'"une dette originelle" (*ein ursprüngliches Schuldigsein*). Cette dette peut être amenuisée par des options correctes. C'est ce que montre à l'être humain sa conscience. Comme le fait d' "être endetté" (*schuldig sein*), ainsi la conscience

<sup>13</sup> Cf. *SuZ*, §§ 46-53. P. 264: „Der Tod... ist die Möglichkeit eines existentiellen Vorwegnehmens des ganzen Daseins“; p. 266: Der Tod macht dem Dasein möglich *es selbst zu sein*“.

<sup>14</sup> *Ibid.*, §§ 54-60.



appartient à la constitution fondamentale (*Grundverfassung*) de chaque être humain. La conscience est perçue comme un “appelant” (*Rufer*), dont le cri est “tel une voix étrangère” (*wie eine fremde Stimme*). D’où vient-elle? Qui est l’appelant? L’appel vient de moi-même, “de l’étant que je suis moi” (*von dem Seinden, das ich selbst bin*). “L’être-là s’appelle lui-même dans la conscience” (*Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst*). La conscience est “appel du soi à son propre pouvoir être soi” (*Anruf des Selbst zu seinem Selbstseinkönnen*).<sup>15</sup> Dans le cri, je me rencontre donc moi-même, du reste tel qu’étranger et effroyable je suis à moi-même. Cela, je l’éprouve dans l’angoisse qu’éveille l’appel de la conscience. L’appelant effroyable qui éveille l’angoisse et l’appelé rempli d’angoisse sont donc une seule et unique personne: moi-même.

Résumons brièvement ce qui est dit de l’homme dans le livre “L’être et le temps”. L’homme est en situation de quelqu’un qui, sans y avoir contribué en rien, a été jeté dans l’être et dont c’est en même temps la tâche d’assumer cet être qui lui est échu. Il est appelé à réaliser l’ “être-authentique” (*Eigentlich-Sein*) dont il a la possibilité, en assumant résolument celui-ci. De cette charge, personne ne peut se délester. En permanence, il visualise comment il *peut* ou *pourrait* être. Il doit donc toujours opérer des choix. Il *peut* donc se choisir soi et il éprouve aussi que c’est ce qu’il *doit* faire.

2. Cette analyse de l’existence humaine (appelée par Heidegger “analytique de l’être-là” (*Analytik des Daseins*) est le *chemin* qui doit mener à révéler “le sens de l’être” (*den Sinn von Sein*).<sup>16</sup> Dans les écrits plus tardifs de Heidegger, ce but est placé tout à l’avant-plan. Le mode d’être propre à l’homme en devient – à ce qu’il semble – un thème marginal. Mais ces écrits sont aussi révélateurs de la vision de l’homme du philosophe. Ce qui a été explicité en détail dans “L’être et le temps”, cela est désormais posé comme un fondement allant de soi: à savoir qu’à l’existence humaine appartient essentiellement un “*tu dois*”.

Il est présupposé que l’homme est soumis à une exigence à laquelle il ne peut se dérober. Heidegger parle en fait volontiers d’une exigence adressée à la *pensée*. La *pensée* doit en définitive comprendre ce qu’est l’être; la *pensée* doit sortir l’être du long oubli dont la métaphysique est le témoin. Cette revendication est justifiée, car elle est conforme à l’être. Elle émane de l’être comme d’une puissance active. La *pensée* a donc à entendre l’exigence de

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 436: „Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt... nur ein Weg. Das Ziel ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt“.

l'être et à y répondre: elle est pensée de l'être; c'est par l'être qu'elle est sollicitée.<sup>17</sup> Cependant penser est une activité de l'homme. Revendiquer quelque chose *de la pensée* signifie donc revendiquer quelque chose *de l'homme qui pense*. D'où certains passages explicites: l'être concerne l'homme, dans la mesure où il exige et requiert celui qui le pense.<sup>18</sup> L'homme et l'être vont de pair. Oui, nous les hommes sommes contraints de demander: Qu'est-ce que cela, qui pour ainsi dire nous ordonne (*befiehlt*) de penser?<sup>19</sup> De ce "commandement" (*Befehl*), il ne faut pas s'étourdir, car il est nécessaire d'avoir bien en vue les dangers qui menacent d'échoir présentement à l'être-homme.

Que la pensée doive être adéquate à l'être et à sa vérité, cette conviction est aussi à la base des réflexions de Heidegger sur le langage. L'homme pensant doit mettre en lumière, comment dans le langage l'être en vient à se manifester. En protégeant soigneusement le langage, il doit "construire une demeure" (*ein Haus bauen*) à l'être. De la sorte, le penseur remplit son service le plus important, celui d'être le "gardien de cette demeure" (*Hüter dieses Hauses*). D'où le propos suivant: "L'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'être" (*Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins*). A lui est dévolu "la garde de l'être" (*die Wächterschaft des Seins*);<sup>20</sup> il doit s'en inquiéter.

Par le biais de la pensée philosophique, Heidegger veut diminuer la misère de nombreuses personnes qui ne croient pas dans le message de l'Évangile et, à cause d'idéologies contemporaines absurdes, doutent du sens de leur être. Pour que ce manque de chez-soi (*Heimatlosigkeit*) ne devienne pas le destin du monde, cette fatalité moderne doit être pensée "en fonction de l'historicité de l'être" (*seinsgeschichtlich*): "c'est seulement de cette manière que commence à partir de l'être le dépassement du manque de chez soi, dans lequel vagabondent non seulement les humains mais l'essence de l'homme" (*Nur so beginnt aus dem Sein die Überwindung der*

<sup>17</sup> *Hum.* p. 37: "La vérité de l'être" (*Die Wahrheit des Seins*) est "cela qui doit être pensé" (*das Zu-denkende*); p. 53: „das Denken bringt... in seinem Sagen nur das unausgesprochene Wort des Seins zur Sprache“; p. 55: „Das Denken ist in seinem Wesen als Denken des Seins von diesem in den Anspruch genommen“. Pour reconnaître ce que l'être est "muß das Denken lernen". A ce sujet, cf. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, p. 163, 266 sv.

<sup>18</sup> *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 19.

<sup>19</sup> *Was heißt Denken?* Tübingen 1954, p. 79.

<sup>20</sup> *Hum.* p. 29.

*Heimatlosigkeit, in der nicht nur die Menschen, sondern das Wesen des Menschen umherirrt*).<sup>21</sup> Les écrits de Heidegger comportent deux réponses.

Voici la première: Chacun doit réaliser l'être qui lui est échu, son "être propre" (*Selbssein*), et ainsi donner à son existence le poids et la valeur de l'"authenticité" (*Eigentlichkeit*). A cela il peut parvenir, si, en suivant la voix de la conscience, il est résolu (*entschlossen*) à résister au pouvoir du Moi trompeur, le "On" banal et routinier.

Mais cette réponse est insuffisante, car il demeure à la discrétion de chacun de décider ce en quoi il est débiteur vis-à-vis de lui-même. Puis-je faire confiance au fait que je tire de moi-même la compréhension de l'"être authentique" (*eigentliche Sein*) dont j'ai la charge? Dans mon effort pour me trouver moi-même, puis-je me reposer sur le "Moi" (*Selbst*), alors que ce dernier en est encore seulement à se trouver? L'appel de la conscience est-il toujours suffisamment fort? A quoi est-ce que je m'appelle? Dire: "A ceci: être résolument moi-même", est-ce une réponse suffisante? Les étudiants de Heidegger ont reconnu rapidement que cette réponse est creuse. Ils disaient "Je suis incroyablement décidé; mais je ne sais pas à quoi" (*Ich bin unheimlich entschlossen, weiß aber nicht wozu*).<sup>22</sup>

C'est pourquoi une deuxième réponse se pousse à l'avant-plan: comment nous comprenons l'être et par là aussi nous-mêmes, cela nous est chaque fois envoyé par l'être. Personne n'a de pouvoir sur cela. L'envoi de l'être peut seulement être attendu dans la pensée.<sup>23</sup>

Mais cette réponse, Heidegger la complète encore. Ce faisant, il aboutit à une aporie, assurément insoluble: si la pensée de l'être est envoyée à

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>22</sup> Cette parodie de propos de Heidegger par ses étudiants est spécialement évoquée dans la biographie que lui a consacrée Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit*, 3e éd. Frankfurt a. M. 2003, p. 191; voir aussi p. 202 et 300. Dans son livre, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Karl Löwith, qui était un élève de Heidegger, constate pareillement: „In *SuZ*, dessen junge Leser entschlossen waren, ohne zu wissen wozu..., ist die Entschlossenheit die Grundbestimmung eines eigentlichen Selbstseins im Gegensatz zum *Man-sein*. Wozu man sich anschließt, bleibt in *SuZ* absichtlich unbestimmt". Même constatation par Fritz Heinemann dans: *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?*, Stuttgart 1954.

<sup>23</sup> *Hum.* p. 22: „Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins“; p. 24: l'homme se trouve exister „im Geschick des Seins“; p. 28: „Daß... die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst“. Parmi les nombreux textes analogues, mentionnons encore, *Die Technik und die Kehre*, 10e éd., Stuttgart 2002, p. 43: „Steil aus seinem eigenen Wesen der Verborgenheit ereignet sich Sein in seiner Epoche“. Cf. *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M. 1956, p. 35.

l'homme par l'être, cela vaut aussi pour l'oubli de l'être (qui hélas imprègne toute la pensée métaphysique occidentale), mais également pour "la mise en lumière de la vérité de l'être" (*die Lichtung der Wahrheit des Seins*), qui elle est espérée. Or, toujours selon Heidegger, l'être est lui-même historique et à cette historicité de l'être correspond un "changement dans l'essence de l'homme" (*ein Wandel im Wesen des Menschen*).<sup>24</sup> Admettre un tel changement est-il compatible avec la thèse qui fait de l'homme le "berger de l'être" (*Hirt des Seins*) ou le "gardien de l'être" (*Wächter des Seins*)? N'exclut-elle pas un tel changement? Ou bien cette tâche incombe-t-elle à l'homme seulement durant l'époque contemporaine? La saisie de l'être qui doit se déployer par la pensée n'est-elle peut-être adéquate qu'à la présente époque de l'histoire du monde? La "pensée historique de l'être" (*seinsgeschichtliche Denken*) place la raison devant une énigme.<sup>25</sup>

Les dernières réflexions de Heidegger ne rencontrent pas cette énigme. Il ne considère plus que le sort contemporain du monde. Nous sommes témoins de la manière dont, sans trêve, la technique se répand sur toute la terre. L'accès à l'étant que détermine la technique conditionne aussi la manière dont aujourd'hui nous comprenons la réalité (l'être). En fait, cela aussi nous est destiné, mais nous reconnaissons néanmoins que s'y cache le plus grand danger pour l'homme. Dans l'essence de la technique se trouve une puissance que l'homme ne peut plus maîtriser. Face à ce danger, la philosophie est elle aussi "à bout" (*am Ende*). Aucun homme singulier, quelle que soit la profondeur de sa réflexion sur la situation, ne peut donner des "directives pratiques" (*praktische Anweisungen*) pour le salut de l'homme. Vain est "tout ce qui agite l'esprit de l'homme" (*alles menschliche Sinnen und Trachten*).<sup>26</sup>

La spéculation de Heidegger prend fin avec la constatation: "seul un Dieu peut encore nous sauver. Au mieux, par la pensée ou par l'agir, nous pouvons préparer les hommes, soit à l'apparition de Dieu, soit à son absence dans l'anéantissement: face au Dieu absent, nous sombrons".<sup>27</sup>

<sup>24</sup> *Was ist Metaphysik*, 5e éd. Frankfurt a. M. 1949, p. 9.

<sup>25</sup> Heidegger écrit en un endroit que l'oubli de l'être (*Seinsvergessenheit*) par lui réaffirmé et sans cesse repensé serait une "époque nécessaire de l'histoire de l'être, pouvant durer des millénaires" (*eine notwendige Epoche der Geschichte des Seins, die Jahrtausende währen kann*); *Nietzsche*, vol. 2, 5e éd. Pfullingen 1989, p. 481.

<sup>26</sup> Cf. l'interview que Heidegger accorda le 23.09.1966 à la revue *Der Spiegel* et qui, comme convenu, ne fut publié que le 31.05.1976, soit après sa mort (26.05.1976).

<sup>27</sup> *Ibid.* Concernant ces propos, l'interlocuteur de Heidegger écrivait quelques années plus tard: "Quelle prophétie sacerdotale, et quel chamanisme! quel jeu de perles

3. Pour qui est imprégné des vues de Heidegger, la conception de l'existence humaine défendue par Thomas d'Aquin peut-elle encore présenter quelque intérêt? Permettez-moi de donner quelques indications à ce propos.

a. Selon Heidegger, l'homme trouve le sens de son existence, quand il se décide résolument pour lui-même et ainsi donne à son existence la marque de l'authenticité. Mais être vraiment *soi-même*, seul l'homme le peut, parce que, à chacun, l'être est dû comme étant "le sien" (*das seine*), parce que le fait d'être chaque fois "un mien" (*Jemeinigkeit*) est la modalité de l'être de l'homme. Thomas insiste: "non idem est esse... huius hominis et illius" (I, 3, 5, c; cf. Pot. 7, 3 c; Ver. 10, 11, ad 8). Il explique le mode d'être d'un homme, quand il expose ce que signifie le mot "personne"; en effet, chaque homme est personne. Le mot "personne" désigne un individu, dans la mesure où il est un représentant singulier de la nature humaine, existant en lui-même et inassimilable à un autre. L'homme individuel est donc saisi à partir du mode propre de son exister: "Nomen personae non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae sicut 'aliquis homo', sed ad significandum rem subsistentem in tali natura" (I, 30, 4 c). L'expression "subsistere" utilisée par Thomas pour désigner le mode d'être propre à chaque personne individuelle, inclut ce que Heidegger appelle "Jemeinigkeit". Comme l'exprime clairement le prologue de la *S. theol.* I-II, la doctrine morale de Thomas repose sur cette compréhension de l'être personnel. Elle enseigne donc comment l'homme peut remplir l'exigence de réaliser son être propre et, de ce fait, se réaliser soi-même. Elle doit donc être comprise comme une indication de la manière dont l'homme peut trouver son "existence authentique" (*eigentliche Existenz*).

b. Heidegger dit de l'homme, qu'il est "jeté dans l'être". Mais il ne peut devenir conscient de cet état qu'en fonction du néant à partir duquel il est jeté et dans lequel il se trouve immergé. De la sorte, l'homme peut comprendre l'être: "l'être est seulement compréhensible, si l'être-là en raison de son essence, se trouve immergé dans le néant. Cette auto-immersion dans le néant est... un événement, sur lequel repose tout fait de se trouver au coeur de l'étant déjà-là..." (*Das Sein ist nur verstehbar, wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält. Dieses Sichhineinhalten in das Nichts ist... ein Geschehen, das allem Sichbefinden*

de verre! Pourtant la question demeure: avec quoi, pour quoi et vers quoi?" (*Welch priesterliche Prophezeiung! Und welches Schamanentum!... Welch Glasperlenspiel! Da bleibt denn doch die Frage: Womit, wozu, wohin?*); *Der Spiegel*, Nr 48, 1987, p. 220.

*inmitten des schon Seinden zugrundeliegt*).<sup>28</sup> Conformément à cela, il faut “dans la question portant sur l'être aller expressément jusqu'aux limites du néant et intégrer celui-ci dans la question de l'être” (*in der Frage nach dem Sein ausdrücklich bis an die Grenze des Nichts gehen und dieses in die Seinsfrage einbeziehen*).<sup>29</sup> Autrement dit, le surgissement de la question de l'être est possible seulement parce que l'homme avoisine le néant, qu'il est un “tenant lieu du néant” (*Platzhalter des Nichts*).<sup>30</sup>

Thomas pour sa part comprend l'homme comme une créature et il dit à son sujet: “creatura est tenebra, in quantum est *ex nihilo*; in quantum vero est a Deo, similitudinem aliquam eius participat” (Ver. 18, 2, ad 5); “Dependet esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed *in nihilum* redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse” (I, 104, 1, c). “Res creata... (quae) esse non habet nisi ab alio... in se considerata est nihil” (I-II, 109, 2, ad 2); “sibi relicta... in se considerata nihil est, unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse”; “nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens,... sed natura eius est talis quod esset nihil, si sibi relinqueretur” (*De aeternitate mundi*, n. 304 sq.).

Heidegger montre que l'homme moderne qui cherche à se comprendre, est confronté à des limites qu'il ne peut dépasser et qu'il est livré à un destin impénétrable.

Thomas ne manifeste pas moins clairement cette caractéristique de l'auto-connaissance humaine. L'homme se trouve confronté à une intelligence de l'être qu'il doit assumer: “Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum..., est ens” (Ver. 1, 1). “Quod primo cadit sub apprehensione, est ens” (I-II, 94, 2, c). “Verbum ‘est’ significat illud, quod primo cadit in intellectu per modum actualitatis absolute” (*Perih.* I, 5, n. 73): “Nullus ignorat ... ens et non ens, totum et pars et similia” (I, 2, 1, c.). “In his quae sunt naturaliter nota, nullus potest errare” (*Scg.* III, c. 46). L'homme se trouve contraint de comprendre ce qu'il rencontre, alors qu'il en recherche les causes et, de la sorte, prend le chemin de la démarche philosophique: “Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur” (*Scg.* III, c. 25). Ce faisant, il prend connaissance de frontières qui l'amènent à connaître son non-savoir:

<sup>28</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2e éd. Frankfurt a. M. 1951, p. 214, sq.

<sup>29</sup> *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958, p. 155.

<sup>30</sup> *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M. 1956, p. 38.

“Cognitio nostra est adeo debilis, quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae” (*Symb. Apost.* c. 1). “Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere” (*Pot.* 7, 5, ad 14). Spontanément l’homme se saisit comme quelqu’un pour qui assumer son propre être est une exigence. Il fait l’expérience de se trouver dans un état de chute: “Naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in se ipso sentit, in quibus... eget adiuvari et dirigi” (II-II, 85, 1, c). Chacun se doit de se dire oui à soi-même (“quilibet debet seipsum diligere” (II-II, 64, 5, c); il se doit à lui-même “maximam dilectionem” (II-II, 64, 5, ad 3). Il existe, dans la mesure où il se mobilise pour des fins”, “se ipsum in finem ducens”; il est donc libre et doit immanquablement choisir et se décider (I-II, 1-2, c.). Il éprouve qu’une direction lui est imposée, dont il ne dispose pas: “sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his, quae sunt ad finem. Unde appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus” (I, 82, 1, ad 3). Personne ne peut vouloir sa perte, personne ne peut s’appliquer à se détruire: “Necesse est quod omnis homo beatitudinem velit” (I-II, 5, 8, c.). Mais il éprouve aussi que par sa volonté, orientée envers et contre tout au bien, il peut choisir le mal. Cet écartèlement a pour origine le fait que la volonté et avec elle l’homme tout entier viennent du néant. La pensée est ici confrontée à un abîme: “quod voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est *de nihilo*” (*Ver.* 22, 6, ad 3). “Ex hoc, quod liberum arbitrium est *ex nihilo*, convenit ei quod non sit naturaliter confirmata in bono” (*Ver.* 24, 9, ad 4). L’homme est conscient de son destin de mort, et pour cette raison n’atteint jamais son bonheur dans la vie terrestre. “Homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa... Hoc autem quod non moriatur, homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix” (*Scg.* III, c. 48). L’homme peut façonner sa vie en mettant en oeuvre sa prudence. Il éprouve cependant aussi que cette prudence ne suffit pas pour écarter les soucis. “Non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur” (II-II, 47, 9, ad 2).

Bien que séparés par une distance de sept-cents années, les deux penseurs sont unis par le souci de manifester le mode d’être de l’homme, l’existence humaine, sans contre-façon. Une différence essentielle pourtant est à reconnaître. Heidegger nous dit que chacun en définitive est laissé seul, soit avec son Moi “effroyable” (*unheimlich*) qui l’appelle, soit avec le

destin impénétrable de l'être. Un salut est incertain. Nous sommes abandonnés là, où selon une remarque de Thomas, nombre de grands penseurs sont parvenus: au bord de l'angoisse la plus profonde. "In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia" (*Scg.* III, c. 48). Cependant, selon Thomas, une réflexion philosophique rend déjà l'homme capable de reconnaître ceci: aussi énigmatique et écartelée qu'apparaisse à l'homme son existence, elle inclut néanmoins un oui à soi-même et à la réalité. Mais Thomas sait également, et il le dit, que cette approbation se nourrit de la foi en l'amour du créateur, amour manifesté par le Dieu devenu homme, Jésus le Christ.



# THE CLASSICAL NOTION OF PERSON IN TODAY'S PHILOSOPHICAL DEBATE

ENRICO BERTI

## 1. *The Classical Notion of Person*

By classical notion we mean the definition of 'person' formulated by Boethius (5th-6th century AD), that is, 'an individual substance of a rational nature' (*rationalis naturae individua substantia*, cf. *Contra Eutychem* III 1-6). This definition possesses the unique characteristic of being theological in origin and of using at the same time purely philosophical categories. The origin of the definition is theological because Boethius introduces it polemically in opposition to the monophysitic heresy of Eutyches, which attributed to Jesus Christ a single nature, the divine one, and against the dualistic heresy of Nestorius, which attributed to him, as well as two natures, also two persons, one divine and one human. Against these positions Boethius defends the Christological dogma of the Council of Chalcedon (451 AD), which affirms the 'hypostatic union', in a single person (the Greek term *hypostasis* is rendered in Latin as *person*), of two natures, one divine and one human. However, in order to formulate his definition of person, Boethius uses two concepts derived from Aristotle's *Categories*, of which he was the first Latin translator and commentator (together with all of Aristotle's writings on logic, i.e. the collection called *Organon*, which Boethius made known to the Medieval Latin world).

Indeed, the concept of 'individual substance' corresponds to what Aristotle in the *Categories* calls 'primary substance' (*ousia prôtê*), that is, 'what is neither the predicate of a substrate nor inherent in a substrate', because it is itself a substrate. 'Substrate' translates the Greek *hypokeimennon*, which literally means 'that which lies underneath', which underlies becoming, change, inasmuch as it is its subject, that is, the thing that becomes, the thing that changes and which, in changing, persists during the

entire process of change. It might also be translated as 'subject' (*subjectum* in Latin is equivalent to the Greek *hypokeimenon*), but modern philosophy has agreed to use this term only for the human subject, while the substrate as intended by Aristotle indicates any subject of becoming, both living and non living. For Aristotle, substrate is that of which universal concepts are predicates, such as species, e.g. 'man' and genus, e.g. 'animal', and which accidental properties inhere in, e.g. 'white' or 'grammatical' (i.e., capable of reading and writing). Therefore, nothing else is predicated and nothing else is inhered in, it is 'in itself'. Since, in order to exist, both the universal and the accidental properties suppose the existence of a substrate on which other ideas may be predicated or in which to inhere, this is termed not only *ousia* (literally 'being' in a strong sense, that is, permanent, lasting), which in Latin is translated as *substantia* (literally 'what is underneath', like the Greek *hypostasis*), but also 'primary' *ousia*, that is, preceding all others. On the contrary, species and genus, which do not exist 'in themselves', but only in the substrate, and nevertheless constitute its essence (that is, tell 'what it is'), are termed 'secondary' *ousia*.

As an example of 'primary substance' Aristotle indicates 'a certain man', that is Socrates, or Callias, and, more in general 'a specific thing' (*tode ti*), that is, a determinate individual. Therefore Boethius rightly interprets the Aristotelic concept of 'primary substance' as 'individual substance'. In this case, 'individual' does not mean 'indivisible' (*atomos* in Greek) but 'particular', individual, not universal, because species and genus, that is, 'second substances' are universal. Thus it is not indivisibility which is essential to the Aristotelic concept of primary substance, but individuality, i.e. particularity, the non universality, because the universal, that is, the species and genus is always 'in something other', while the primary substance is always 'in itself'. Individuality, however, is not sufficient to build a primary substance, because there can also be particular or individual properties, for example Socrates' particular whiteness. Thus a primary substance must first and foremost be a substrate, or subject, and must also be individual. This is why Boethius, wanting to say that the person is first of all a primary substance, says that it is an 'individual substance'.

Even the concept of 'nature', used by Boethius to characterise the type of primary substance which the person consists in, derives from Aristotle, where it is expressed by the term *physis*, which alludes to 'birth' (the Greek verb *phuô*, in its intransitive meaning, corresponds to the Latin *nascor*, whose participle is *natum*), that is, what a thing is 'by birth': e.g. a man is a man because he is born of human parents. In Aristotle 'nature', in this

sense, is synonymous with 'essence', a concept also expressed by the term *ousia*, but with the meaning of 'what something is by its own nature', which corresponds to the question 'what is it by its own nature?' E.g., if I ask, 'what is Socrates?', meaning what is he by nature, that is, by birth, the answer is: 'man'.

Finally, the term 'rational', which Boethius uses to clarify the nature of the person, translates the Greek *logon ekhon*, that is 'possessing *logos*'. The term *logos*, as is well-known, in Greek certainly means 'reason' (Latin *ratio*), but it first and foremost means 'word' (Latin *verbum*) and 'discourse' (Latin *sermo, oratio*). Therefore, Boethius' expression 'of a rational nature', contained in the definition of 'person', indicates an individual substance that, by its nature, that is, by its essence, possesses *logos*, i.e. speech, language. According to Aristotle, this is what distinguishes man from other animals, what constitutes the specific difference of the species 'man' within the genus 'animal'. Since Boethius' definition applies first of all to divine persons, or to the person of Jesus Christ, the determination of 'rational' cannot simply allude to the capability to reason, but must allude more in general to the capability to communicate, to enter into a mutual relationship. Indeed, according to the Trinitarian dogma, formulated by the Council of Nicaea, the three persons of the Holy Trinity possess the same nature, that is, divine nature, and are distinguished only by the relationship they entertain mutually, that is, because the Son 'is generated' by the Father and the Holy Spirit 'proceeds' from the Father and from the Son. Already in the *Gospel* of John, the Son is called *Logos*, that is 'word' (*verbum*).

Returning once again to speak of the human person, to whom Boethius' definition is applied by analogy with the divine one, we must remark that 'substance possessing *logos* by its nature' does not necessarily mean 'substance which currently exercises *logos*', but rather also substance that, by nature, possesses the capability of exercising *logos* even when it does not exercise it. Indeed, nature is what Aristotle would call a 'primary act', that is the current possession of a body of capabilities, the exercise of which should be called 'secondary act' or 'activity'. Therefore, on the basis of Boethius' definition, a newborn is also a person, even though he is as yet unable to speak, and so is a human individual affected by aphasia, since he is born of human parents and therefore possesses a rational nature (leaving aside the problem of the human embryo, which would lead to a whole other series of problems, although, in my opinion, what has been said about the newborn can be applied).

## 2. *Criticism of Modern and Contemporary Philosophy*

Boethius' definition of person can be considered 'classical' because it has remained at the basis of global culture, not only Christian but also Jewish and Muslim, both ancient, medieval and modern, that is of the entire culture which Aristotelic tradition has influenced: indeed, we find it with irrelevant variations in Augustine, John Damascene, Richard of St Victor, Thomas Aquinas, G.W. Leibniz, Antonio Rosmini, Jacques Maritain and several other thinkers I do not need to mention.<sup>1</sup> However, starting from the seventeenth century the classical notion of person has been jeopardized, not so much because it has been criticised directly, but because the notions on which it is founded, i.e. 'substance', 'nature' and, more recently, 'individual', have been criticised. First of all, the notion of 'substance' has been, so to say, overdetermined by Descartes and Spinoza, who defined it as 'what does not need anything else to exist' or 'that which exists in itself', which strictly can only be applied to a divine substance. As a reaction, the notion of substance was criticised by John Locke (1632-1704), who considered it 'a complex idea', that is, borne not of direct experience (sensation and reflection), like 'simple ideas', but of a combination of several simple ideas, that is, as a construction of the intellect, which does not correspond to any experience. The object of such an idea, that is, the substance strictly speaking, remains for Locke a *substratum obscurum*, that is, something that, so to say, is 'underneath' or 'behind' the primary or secondary qualities that can be seen and therefore cannot be seen, cannot be touched, cannot be perceived in any way. With this doctrine we are very far from the Aristotelic notion for which substance is the single individual of whom one has a direct experience, e.g. Socrates. The notion of substance then underwent a further transformation on behalf of George Berkeley (1685-1753), for whom material substances do not exist, inasmuch as existence consists in being perceived (*esse est percipi*), thus the same qualities are nothing but perceptions and the only really existing substance is the percipient subject, that is, the human spirit (besides the divine Spirit).

These transformations led to the explicit criticism of the concept of substance on behalf of David Hume (1711-1776), according to which we do not have a direct experience either of material substances or of spiritual sub-

<sup>1</sup> Cf. E. Berti, 'Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico', in AA.VV., *Persona e personalismo*, Padova, Gregoriana, 1992, pp. 43-74; 'Individuo e persona: la concezione classica', *Studium*, 91, 1995, pp. 515-528.

stances (that is, of ourselves as substance), therefore the idea of substance (as indeed also that of cause, which is the object of another memorable criticism by Hume) is only a belief of ours generated by habit, to which we cannot say any independent reality corresponds. For Hume we do not even have experience of ourselves, thus we are not a substance that persists, equipped with its own identity, but only a bundle of impressions that follow one another over time. Personal identity itself, which for Locke was guaranteed at least by memory, that is by conscience, for Hume is not guaranteed by any experience, although this is a problem for him, because in the Appendix to his *Treatise of Human Nature* he declares himself unsatisfied with the doctrine he himself had expounded and admits he has not been able to find a solution.

The Anglican bishop Joseph Butler (1692-1752) and the Scottish philosopher Thomas Reid (1710-1796) reacted to the criticism respectively of Locke and Hume. They referred to the classical notion of substance as the only thing capable of guaranteeing individual identity. But the somewhat narrow notion of experience as formed by individual sensations, or impressions, proper of empiricism, prevented the Aristotelic doctrine from being fully recovered, according to which the true object of experience is the primary substance itself, that is, the individual substance perceived in its entirety, with all its properties, including identity and persistence in change.

Even the attempt, made by Immanuel Kant (1724-1804), to give back objective value to the idea of substance (and to that of cause, on which the entire Newtonian mechanics is founded), considering it as an a priori concept, that is, a category of reason, universal and necessary, has not led to an actual recovery of the classical notion, because even Kant continued to admit that we do not have any experience of substance and the perception that we have of ourselves – the ‘transcendental apperception’, or ‘I think’ – is not the experience of a substance but is only the condition of each of our experiences. The idea of ‘soul’ for Kant is an idea of reason, that is, the rational need to unify the psychic phenomena that we know of, which in any case is destined not to be able to be translated into authentic knowledge, for the very lack of an authentic experience of the soul. However, from the practical point of view, Kant has recovered the concept of person as a subject bearing the moral law and thus possessing his own ‘dignity’, i.e., not exchangeability, which distinguishes him from things that are exchangeable and thus only have a ‘price’, and makes him worthy of ‘respect’, worthy of being considered always, in the person proper and in the others, not only as a medium but also as an end.

The concept of 'nature', on the contrary, which is still present in Hume, who writes a *Treatise of Human Nature* trying to build a science of this analogous to the one build by Newton for non human nature, is also undermined in the nineteenth century, first by idealist and historicist philosophy and then by evolutionary anthropology. Fichte, Schelling and Hegel's idealistic philosophy denies the existence of unchangeable essences and, resolving reality in thought, which is a continuous process, dissolves substances, essences and the bodies themselves in moments of a single major process, which is the becoming of the Spirit. However, it is worth noting that Hegel's most important critics, that is, Feuerbach, Marx and Kierkegaard, objected that it is not possible to have a process without a substrate, and conceived this substrate as the individual human subject, just as Aristotle did, explicitly recalling the latter (Marx even went as far as using the Aristotelic term of *hypokeimenon*).<sup>2</sup>

Evolutionistic anthropology, as is well-known, denies the fixed nature of the species and thus the interpretation that has been given of it by positivistic philosophy has gone as far as denying the existence of an unchangeable human nature, which is the same at all stages of evolution and in all the earth's peoples. The concept of 'human nature' is thus replaced by the concept of 'culture', intended as a differentiated, dynamic reality. However, also for this very reason, we must report a misunderstanding that took place at the beginning of the modern age, when 'nature', in particular 'human nature', was intended as an unchangeable essence, belonging to a hypothetical 'state of nature', that is, to a primitive, pre-political condition of man. This notion, belonging to the so-called 'jusnaturalism' (Hobbes, Locke, Rousseau), led to the contraposition between 'nature' and 'culture' or between 'nature' and 'history', exposing the concept of nature to the criticism of evolutionism and historicism, which have shown that such a 'nature' never existed and that the true nature of man is culture itself, that is, what man makes of himself. But, if we apply such criticisms to the Aristotelic and then to the classical concept of nature, they completely miss the mark, because for Aristotle, as we have seen, the true nature of man is *logos*, that is, speech, therefore political life, 'culture'. Indeed, man is for Aristotle 'an animal who is political by his nature', precisely because of language, and the pre-political condition can belong only to beasts or gods. Besides,

<sup>2</sup> Cf. E. Berti, 'Aristote dans les premières critiques adressées à Hegel par Feuerbach, Marx et Kierkegaard', in D. Thouard (éd.), *Aristote au XIXe siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, pp. 23-35.

Aristotle explicitly states that the true nature of man is the end (*telos*), the achievement, the total fulfilment of human capabilities. Even from the point of view of the modern evolutionistic anthropology I do not think it can be denied that there is a marked difference between the human species and the other animal species, thanks to evolution, and this difference consists precisely in language and culture.

Finally, even the concept of individual, and the connected notion of 'personal identity', has been the object of criticism on behalf of contemporary philosophy of empiricist and neopositivist inspiration. Alfred J. Ayer, the greatest representative of neopositivism in Great Britain, has gone as far as denying the experience that we have of our very thought, declaring that one can never affirm 'I think', but can only say 'it is thought' or 'there is a thought'.<sup>3</sup> Derek Parfit, echoing Hume, maintained that the person is nothing but a series of subsequent 'selves' equipped with a collective identity, comparable to what is proper, for example, of a nation, in which individuals change continuously and what persists is only their common quality, that is, the fact of all belonging to the same nation.<sup>4</sup>

### 3. *Reaction to Criticism and the Rediscovery of the Classical Concept of Person*

In the Anglo-American philosophy of the second half of the twentieth century, characterised by analytic-linguistic inspiration, that is, by the notion of philosophy as language analysis – not only of scientific language, as was the case in neopositivism (Russell, the early Wittgenstein, Carnap), but also of ordinary language – we see a progressive rediscovery of the classical notion of person, as an answer to the criticisms of modern and contemporary philosophy of Humean inspiration to the concept of substance and personal identity. To this end we must recall first of all the position of Peter F. Strawson, the continuer of the Oxford and Cambridge School inspired by the late Wittgenstein (Austin, Ryle), who, in the work *Individuals* (1959), tried to describe how the world must be able to explain the way in which we speak of it in ordinary language. By means of this description, which he called 'descriptive metaphysics', Strawson showed that the ultimate reference of our language is always made up of particular objects, which are identifiable by means of space-time coordinates and reidentifiable through 'sortal' designators (a term derived from Locke to indicate

<sup>3</sup> A.J. Ayer, *The Concept of Person and Other Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

<sup>4</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

‘what sort of’ an object it is), that is, of a universal type. Among these particular objects, Strawson remarked, there are some that serve as a reference for the identification of others, which are called by him ‘basic particulars’ or ‘individuals’: they correspond exactly to what Aristotle called ‘primary substances’ and which he indicated as the logical subjects of propositions. Among individuals, Strawson continued, there are some that play an even more basic identificatory role and correspond to original and not further analyzable units of physical and psychic facts, which are persons. Persons are thus basic particulars, or individuals, that is ‘primary substances’, with indissolubly united physical and psychic properties.<sup>5</sup> The affinity between this notion and the classical one is evident.

Simultaneously, in the United States he who today is perhaps considered the greatest American philosopher of the twentieth century, that is Willard v. O. Quine, in his work *Word and Object* (1960), maintained that the possibility of referring language to objects, that is, to give meaning to language, requires as a necessary condition the fact of being able to identify objects: indeed, there is no entity without identity.<sup>6</sup> This way, he reposed the problem of personal identity, denied by Hume and by his most recent continuers. This has given rise to a debate the first document of which was constituted by the seminar on *Identity and Individuation*, which took place at the Institute of Philosophy of New York University during the academic year 1969-70, the proceedings of which were published in a book by the same title edited by Milton K. Munitz.<sup>7</sup> The problem is how it is possible to identify an individual, that is, to distinguish him from others coexisting in space and recognising he has a certain persistence, or identity, over time.

This problem in turn contains various issues, for example what authorises us to affirm the identity of a thing or a person when these change over time. Then there is the issue raised by Leibnitz with the so-called ‘principle of the identity of the indiscernibles’: is it true that two individuals who have exactly the same properties, that is, that are indiscernible, are also identical, i.e., are the same individual? Finally, there is a third issue, called forth by the famous essay by G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, of 1892, that is, how is identity possible between realities that are the object of different descriptions, for instance ‘morning star’ and ‘evening star’.

<sup>5</sup> P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 1959.

<sup>6</sup> V.v.O. Quine, *Word and Object*, Cambridge Mass., M.I.T., 1960.

<sup>7</sup> M.K. Munitz (ed.), *Identity and Individuation*, New York 1971.



A famous solution to this problem was suggested by Saul Kripke in *Naming and Necessity* (1980), according to whom there is identity when two 'rigid designators', that is, two signs, that indicate essential properties, have the same referent in all possible worlds. But this supposes, exactly, that there are essences, the object of necessary truths, that is, of necessarily true although not analytic judgements (distinction introduced by Quine), which are first and foremost natural species but can also be classes of artificial objects.<sup>8</sup> The reference to essences naturally calls to mind Aristotle, but this is not essential to Kripke's thesis, which, although criticised and contested, is certainly considered an important reference point within the framework of analytic philosophy and thus makes enough sense to be able to be discussed.

David Wiggins is also moving in the same direction as Kripke, but with more explicit references to Aristotle, and in *Sameness and Substance* (1980) he explicitly advocates that, to establish an absolute identity, as is the case in a single individual, it is necessary to resort to the Aristotelic concept of substance. Also for Wiggins natural species are substances and are each characterised by an 'activity', that is, life, therefore they are not plain nominal essences in Locke's sense. The same character is possessed, although to a lesser degree, by artificial objects, for which functioning is analogous to activity. Thus, to identify something, it is necessary to say what it is, that is, to subsume it under a predicate that offers for it a principle of continuity or of individuation: this is what predicates indicating a principle of activity or functioning – i.e. the concepts of natural or artificial substances – do.<sup>9</sup>

The debate on identity was finally summarised in the treatise by D.W. Hamlyn on *Metaphysics* (1981), where the author showed that, in order to identify any object, first of all the reference to its space-time coordinates is necessary, then to its 'space-time history' and, finally, to the species it belongs to.<sup>10</sup> This can lead to a form of essentialism, which, however – as Putnam noted in *The Meaning of Meaning* (1975) – is indispensable, especially for natural substances, such as water, which has as its essence the fact of being H<sub>2</sub>O, whether we know it or not, in all possible worlds.<sup>11</sup>

Within the framework of the problem of the identity of substances, the problem of personal identity was recently taken up again, always in the fra-

<sup>8</sup> S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1980.

<sup>9</sup> D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford, Blackwell, 1980 (II ed. 1990).

<sup>10</sup> D.W. Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

<sup>11</sup> H. Putnam, 'Mind, Language and Reality', *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

mework of Anglo-American analytic philosophy. Wiggling suggested an original solution to this problem, indicating as the condition of personal identity not conscience, like Locke, but the continuity of life. Parfit objected to this that the important continuity for the person is not the biological one but the psychological one, which may fail during character mutations,<sup>12</sup> and Williams observed that this notion makes of the human person a simple natural species (it is the accusation of 'biologism').<sup>13</sup> These objections of a spiritualistic nature do not take into account the fact that the higher functions of man are strongly conditioned by the biological ones, and that thought itself is a form of life, as proved today by the fact that the *Mind-Body Problem* is no longer addressed by the cognitive sciences by means of information technology or computer science, but especially by recourse to the neurosciences. This emerges clearly from the most recent formulation of 'functionalism' by H. Putnam in the book *Word and Life*, where the author goes as far as speaking of a 'return to Aristotle after Wittgenstein'.<sup>14</sup>

However, together with the notion of person, analytic philosophy has also recovered the Aristotelic notion of substance. For example, in the *Blackwell Companion to Metaphysics*, the author of the entry 'Substance', Peter Simson, illustrated a whole range of possible meanings of this term, affirming the need for a metaphysical perspective in which a single notion of substance can play its role consistently. Indeed, substance can mean: A) being independent, as for Husserl; B) ultimate subject, as for the nominalists Quinton, Price, Quine, Bambrough and Stout, or for the realists Armstrong, Ryle and van Cleve; C) individuating element, as for Strawson and Wiggling; D) what underlies change, as for Mellor, Q. Smith, McMullin, White, Furth and Anscombe; E) fundamental underlying object of reference, as for Campbell, Kim, Loux and Rosenkrantz (I omit further mention of names, although they are present in the text).<sup>15</sup>

Another eloquent example of the topicality of the debate on the substance of analytic philosophy is the article *Substance* by the aforementioned D. Wiggins in the volume *Philosophy. A Guide through the Subject*, edited by A.C. Grayling (1995), of which it constitutes, together with *Causation, Time,*

<sup>12</sup> D. Parfit, 'Later Selves and Moral Principles', in A. Montefiore (ed.), *Philosophy and Personal Relations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973, pp. 149-150.

<sup>13</sup> B. Williams, 'Hylomorphism', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, 1986, pp. 188-199.

<sup>14</sup> H. Putnam, *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

<sup>15</sup> P. Simson, 'Substance', in J. Kim and E. Sosa (eds.), *A Companion to Metaphysics*, London, Blackwell, 1995.

*Universals* the *Metaphysics* section. Wiggins rightly refers to Aristotle as to the first who focalised the concept of substance and first of all takes into examination the criticisms that Hume addressed to the concept of substance, demonstrating that they start from a prejudicially hostile definition, which oscillates between the 'something unknown and invisible' (*Treatise*, I, IV, 4) of Lockian origin, and 'that which can exist in itself' (*Treatise*, I, IV, 5) of Cartesian<sup>16</sup> origin. In any case, it has nothing to do with the famous definition of 'primary substance' given by Aristotle in the *Categories*, that is, 'that which is neither in a subject nor is the predicate of a subject', a definition that can be applied to all those particular concrete realities which can be qualified by other things but do not in themselves qualify other things. Primary substances, which are the basic constituents of the world, are also what survives certain types of change, that is – as Wiggins says with an expression taken from his aforementioned book *Sameness and Substance* (Oxford 1980) – the continuants, characterised by a certain function or activity. In *Metaphysics* – as is well-known – Aristotle further develops the issue, identifying the cause of substantiality in form, intended as principle of activity, of which the latter in living beings fundamentally is life.

The Lockian idea of substance as 'a certain je ne sais quoi', that is, something hidden, invisible and thus absurd – observes Wiggins – is the product of the separation of the subject from all of its properties, which has nothing to do with the subject (*hypokeimeon*) which Aristotle speaks of, a perfectly visible reality, which is palpable and possesses quality. The same can be said – I may add – of the Cartesian and Spinozian idea of substance as something that exists in itself, which has nothing to do with the sensible substance that Aristotle speaks of. But Wiggins also criticises some recent misunderstandings of the concept of substance, for example the one that is proper of the constructionalism of David Lewis, while he observes that the Aristotelian idea of substance has been recovered by Strawson and Quine. On the basis of this notion, concludes Wiggins, concrete realities such as animals, human beings and other similar *continuants* are substances, about which one can rather pose the problem of how we can identify them or how they conserve their own identity.

Finally, the thesis inspired by Hume and supported by Parfit, who – echoing Hume – interprets the life of the person as a series of subsequent

<sup>16</sup> D. Wiggins, 'Substance', in A.C. Grayling (ed.), *Philosophy. A Guide through the Subject*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

experiences, comparable to the history of nations, where there is an evident lack of a substantial subject that remains identical at different times, has also been subject to criticism. In particular, Bernard Williams, another exponent of the Oxford School who recently passed away, observed that there must be some kind of link between subsequent 'selves', which should be engendered by change, as proved by the fact that they all fail in the case of the physical death of their 'progenitor'.<sup>17</sup> A return to the classical notion of person is not only present in Anglo-American philosophy of analytic inspiration, but also in 'continental' philosophy of hermeneutic inspiration. Paul Ricoeur's position is exemplary in this regard. In the article 'Meurt le personnalisme, revient la personne', which came out for the first time in the journal that had been the instrument of this current, that is, *Esprit*, in 1983, the French philosopher, who had been close to Emmanuel Mounier, founder of 'personalism' in the years 1947-1950 and had collaborated with his journal, declares that personalism as a philosophical current is dead because 'it was not competitive enough to win the battle of concept', while person returns because 'it had been the best candidate to sustain legal, political, economic and social battles' in defence of human rights.<sup>18</sup> I believe that both parts of this diagnosis must be shared, and that for this reason a philosophical foundation of person, more robust than the one previously offered by personalism, must be sought. Besides, Mounier did not consider himself a philosopher and was seeking a philosopher of personalism, after Nazi persecution had parted him from Paul Landsberg, who was the most appropriate to play this role in the *Esprit* group.

The 'battle of concept' lost by personalism, although Ricoeur does not say it explicitly, is in my opinion the criticism of the notion of person made by Anglo-American analytic philosophy, which Ricoeur too found himself up against and was able to deal with in his most recent writings. Indeed, we must recognise that not only French personalism but the entire philosophy of Christian inspiration developed in the European continent in the second half of the 20th century almost completely neglected the comparison with the analytic philosophy tradition, in the conviction that it was too logical, too abstract to say something interesting on the person and on the person's life. Thus not only were the extremist criticisms of a neopositivist such as Alfred Ayer ignored, so were the much more traditional ones of Derek Parfit.

<sup>17</sup> B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Ed. du Seuil, 1992.

Ricoeur himself, in his most recent writings, precisely in order to reply to Parfit's objections, tried to solve the problem of personal identity distinguishing identity as 'sameness' (*mêmeté*), on the basis of which each is simply 'the same' (*idem, same, gleich*), from identity as 'selfhood' (*ipséité*), on the basis of which on the contrary someone is 'himself' (*ipse, self, selbst*). The former, in his opinion, supposes the existence of a substance, but it is not important, because it belongs to the sphere, in Heideggerian language, of *Vor-handen* and of *Zu-handen*. The latter is the important one, belonging to the sphere of *Dasein*, that is, of authentic existence. But the latter identity, that is, ipseity, according to Ricoeur is only a 'narrative identity', resulting from the effective unity of an entire life, and is ensured by 'character', intended as a certain constancy in dispositions, but above all by that loyalty to oneself that one gives proof of by keeping promises. This 'loyalty to oneself' (*le maintien de soi*) is, for Ricoeur, the authentic personal identity.<sup>19</sup>

The latter solution may seem insufficient, because it offers a purely ethical, not ontological foundation of the person, which is applicable only to those who are responsible for their own actions, that is, who possess a moral 'character', the capability of remaining loyal to themselves, a reliability from the point of view of the others. How could a similar concept of personal identity be valid for someone who is irresponsible, for instance a child, or for someone who is seriously ill, or for a dissociated person? Yet even in these cases there exist rights, such as for example the right to inherit, or the right to property, which suppose a personal identity. If it is true, as Ricoeur himself affirmed, that the person remains the best candidate to sustain the battles in defence of human rights, it is necessary to recur to a concept of person capable of playing this role. Besides, Ricoeur, in the abovementioned article, had mentioned a similar concept, defining the person as 'the support of an attitude', which means the substrate, the substantial subject of the various activities, irreducible to the latter ones. And in his most recent book he points out that the Aristotelic doctrine of potency and of the act does not apply only to human praxis, but indicates 'a ground of being, at once potentiality and actuality', which seems to allude to the presence of a substrate as the foundation of acting, equipped with those capabilities that Aristotle indicated with the expression 'primary act'.<sup>20</sup>

The fact that the person remains, as Ricoeur maintains, the best candidate to sustain the battles in defence of human rights is demonstrated,

<sup>19</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.

<sup>20</sup> Ivi, p. 421 della traduzione italiana.

in my opinion, by the philosophical implications that the formulation of the latter entails. For instance, the right to equality, that is, the right of each to be treated by law in the same way as everyone else, presupposes something that makes all human beings the same, independently of their differences in origin, nationality, social class and culture. Well, this is what the classical notion of person expresses by means of the concept of 'nature'. Let us then take the right to freedom, freedom of thought, of speech, of press, of religion, of association: it supposes that man, although strongly conditioned by a series of material factors (physical constitution, economic condition, subconscious, education received, etc.) conserves a margin of freedom, that is, of self-determination, of capability of escaping material conditionings, that corresponds to what Boethius called 'rational nature'. Finally, the right to property, on the basis of which the owner of a good conserves its property despite any changes in his life, that is, irregardless of whether he changes civil status, citizenship, religion, etc., presupposes that the owner of said right always remains the same person, that is, is a subject that persists in becoming, which is the same as admitting that he is an individual substance in the sense meant by Boethius.

It is true that not all philosophers recognise human rights as founded, or foundable, on incontrovertible reasons, in fact some believe that they cannot even have an ultimate foundation. However, there is no doubt that they correspond to the way of thinking of the majority of people, i.e. they express 'public opinion', as proved by the fact that they have been solemnly proclaimed in universal declarations undersigned by most States, that they are present in many constitutions of democratic States and that even those governments that in actual fact do not respect them are not willing to admit it officially, because they know this would make them unpopular. Besides, the notion of person that underlies the declarations of human rights has been adopted by some of the philosophers most committed, for instance, to the defence of the rights of women or of people belonging to different cultures than the Western one.

I am thinking especially of the case of Martha C. Nussbaum, who, referring to the theory of economist Amartya K. Sen, according to which the most equitable distribution of wealth is the one based on the people's capability of using it, has drawn up an actual list of human capabilities, which outlines an anthropology that is not very distant from the classical notion of person. Besides, M. Nussbaum explicitly echoes the Aristotelic notion of happiness as the full realization of all human capabilities,

---

although she criticises Aristotle for his discrimination of women, slaves and barbarians.<sup>21</sup> All in all, we can say that today, despite the criticisms it has been subjected to by a part of modern philosophy, the classical notion of person proves to be still topical both in the contemporary philosophical debate and in the people's way of thinking.

<sup>21</sup> M.C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.