

Studia
Gilsoniana

A JOURNAL IN CLASSICAL PHILOSOPHY

Studia Gilsoniana

A JOURNAL IN CLASSICAL PHILOSOPHY

5:3 (July–September 2016)

THE INTERNATIONAL ÉTIENNE GILSON SOCIETY

SCIENTIFIC COUNCIL

Włodzimierz DŁUBACZ (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Urbano FERRER (University of Murcia, Spain)
Curtis L. HANCOCK (Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO, USA)
John P. HITTINGER (University of St. Thomas, Houston, TX, USA)
Henryk KIEREŚ (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Peter A. REDPATH (Adler–Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA)
Fr. James V. SCHALL, S.J. (Georgetown University, Washington D.C., USA)
Peter L. P. SIMPSON (The City University of New York, NY, USA)
Fr. Jan SOCHOŃ (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief

Fr. Paweł TARASIEWICZ (Adler–Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA)

Associate Editors

Fr. Tomasz DUMA (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Jeremie SOLAK (Spring Arbor University, MI, USA)

Linguistic Editors

Stephen CHAMBERLAIN (Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO, USA)
Donald COLLINS (University of Western Ontario, London, Canada)
Thierry-Dominique HUMBRECHT, O.P. (J. Vrin's Equip Gilson, France)
Thaddeus J. KOZINSKI (Campion College, Toongabbie/Sydney, Australia)
Artur MAMCARZ-PLISIECKI (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Florian MICHEL (Institut Pierre Renouvin, Paris, France)
Ángel Damián ROMÁN ORTIZ (University of Murcia, Spain)

ISSN 2300-0066

© The International Étienne Gilson Society

Publisher's Address: 33 Prospect Hill Road, Cromwell, CT 06416-2027, USA

Editorial Board's Address: Al. Raclawickie 14/GG-037, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ptarasiewicz@holycopostles.edu

The paper edition of *Studia Gilsoniana* 5:3 (2016) is the reference version of the issue.

The online copy is accessible at: www.gilsonsociety.pl/studia-gilsoniana/5-2016/

Printed in Poland

CONTENTS

Varia Gilsoniana

- Natalia **Kunat**: Egzystencjalna interpretacja Tomasza z Akwinu koncepcji bytu w ujęciu Étienne Gilsona..... 451

Varia Classica

- Michael **Ewbank**: Counterpoint in Explanation of Originative Apprehension..... 465
- Fr. Michael **Nnamdi Konye**: Dignity, Equality, Freedom: The EU-Policy Values Viewed Personalistically..... 491
- Wojciech **Ziółkowski**: Józefa Tischnera koncepcja tragedii estetycznej: potępienie i usprawiedliwienie..... 527

Editio Secunda

- Hugo **Costarelli Brandi**: Lo Bello y la belleza en el comentario Tomasino al *De Divinis Nominibus*..... 545

Ars Translatorica Classica

- Tomás **de Aquino**: B. Dionisio Areopagita. Exposición acerca de los Nombres Divinos (Capítulo IV. Lecciones 5 y 6), trad. Ceferino P. D. **Muñoz**..... 561

Natalia Kunat

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Polska

EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA TOMASZA Z AKWINU KONCEPCJI BYTU W UJĘCIU ÉTIENNE GILSONA

W encyklice *Aeterni Patris* (1897) papież Leon XIII postulował powrót w nauczaniu Kościoła do filozofii scholastycznej oraz myśli św. Tomasza z Akwinu. Encyklikę Leona XIII można uznać również za cezurę znamionującą odrodzenie tomizmu jako nurtu adekwatnie ujmującego strukturę rzeczywistości.¹ W tym czasie dokonał się bowiem renesans studiów nad teologią oraz filozofią Akwinaty, co zaowocowało jednocześnie powstaniem wielu interpretacji i nurtów uprawiania tomizmu. W poczet głównych nurtów tomizmu zaliczyć należy między innymi tomizm egzystencjalny. Ów kierunek kładł szczególny akcent na zagadnienie istnienia jako prymarnego komponentu w strukturze bytu. Wśród tomistów egzystencjalnych niewątpliwym prymem wiedli Jacques Maritain oraz Étienne Gilson.

Jacques Maritain, jako główny początkodawca tego stanowiska, zwrócił uwagę, iż ludzki wysiłek poznawczy winien być ukierunkowany na to, co realnie istnieje. Podkreślił znaczenie dynamiczności bytów, podlegających modyfikacjom z perspektywy egzystencjalnej oraz wy-

¹ Zob. Piotr Iwański, „Aeterni Patris,” w *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk (Lublin 2000), 78–79.

akcentował poznawczą rolę “intuicji bytu.”² Według Maritaina, tego rodzaju intuicja stanowi fundament poznania metafizycznego. Trzeba zaznaczyć, iż w początkowej fazie swojej filozofii skłaniał się ku rozważaniom H. Bergsona, lecz później nawiązywał do poglądów św. Tomasza z Akwinu. Uważał, że “metafizyka tomistyczna jest metafizyką egzystencjalną . . . jest i pozostanie mądrością, która kroczy drogą intelektualną, zgodnie z wymaganiami rozumu i właściwej sobie intuicyjności.”³

Wersja tomizmu egzystencjalnego przedstawiona przez J. Maritaina została w sposób szczególny rozwinięta oraz spopularyzowana przez Étienne Gilsona. Filozof ten odcisnął zasadnicze piętno na tomizmie egzystencjalnym poprzez podkreślenie roli istnienia w metafizyce.⁴ Ponadto francuski myśliciel, na podstawie odczytywania oryginalnych tekstów Akwinaty, próbował genetycznie zrekonstruować Tomaszową metafizykę istnienia. Wobec tego Gilsona niewątpliwie można uznać za jednego z najbardziej twórczych interpretatorów św. Tomasza z Akwinu. W tym kontekście należy zaznaczyć, iż Gilson “wyrugował” z dyskursu na temat Tomasza filozofii bytu te tezy głoszone przez filozofów, które były niespójne z tym, co stanowiło naukę samego Akwinaty. W związku z tym francuski myśliciel na kanwie dziejów myśli filozoficznej dostrzegł powtarzającą się próbę wprowadzania do Tomaszowego rozumienia bytu twierdzeń, między innymi, kantyzmu, feno-

² Szerzej na ten temat, zob. Jacques Maritain, “Intuicja bytu,” w *Pisma Filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa (Kraków 1988).

³ *Id.*, 160.

⁴ Szerzej na ten temat Étienne Gilsona oraz jego filozofii, zob. Laurence K. Shook, *Étienne Gilson* (Toronto 1984); *Étienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, red. T. Klimski (Warszawa 2007); Margaret McGrath, *Étienne Gilson: A Bibliography* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982); Stefan Swieżawski, “Opoka mądrości. Pamięci Étienne Gilsona—jako wyraz czci i miłości,” *Znak* 31 (1979): 922–941; Mieczysław Gogacz, “Gilson i filozofia,” *Studia Philosophiae Christianae* 16:2 (1980): 134–144; Stanisław Michalski, “Historyk filozofii i jego filozofia. W dziesiątą rocznicę śmierci Étienne Gilsona (1884–1978),” *Studia Filozoficzne* 32:4 (1988): 69–80; John M. Quinn, *The Thomism of Étienne Gilson* (Villanova 1971); Anton C. Pegis, “Gilson and Thomism,” *Thought* 21:3 (1946): 435–454.

menologii oraz nauk szczegółowych. Dlatego Gilson prezentował krytyczne stanowisko wobec prób łączenia tomizmu z innymi nurtami filozoficznymi, twierdząc, że owe nurty intelektualne są naznaczone redukcjonistycznym rysem w opisie rzeczywistości, niezgodnym z tezami św. Tomasza.⁵ W odniesieniu do tego francuski filozof przedstawił na nowo koncepcję bytu odczytaną z tekstów św. Tomasza z Akwinu. Doniosła rola dorobku Gilsona w kwestii spojrzenia na filozofię Akwinaty przejawiała się w tym, że wyakcentował on stronę istnieniową bytu oraz wyeksplikował elementy subontyczne w bycie, wśród których podstawową rolę pełni złożenie z istoty i istnienia.

Fakt, że Gilson podjął się namysłu nad filozofią (metafizyką) św. Tomasza z Akwinu sprawiło, iż myśl Akwinaty doczekała się nie tylko źródłowego odczytania, ale też oryginalnej interpretacji. Kanwę, na której francuski myśliciel prowadził swoje badania nad egzystencjalną koncepcją bytu, stanowiły analizy historyczno-filozoficzne.⁶ Szczególnym uznaniem Gilson darzył filozofię średniowieczną, podkreślając zasadniczą rolę okresu scholastycznego. I w tym kontekście podjął on próbę doprecyzowania systemu Akwinaty poprzez wyakcentowanie egzystencjalnej perspektywy w analizie struktury bytu.

Byt jako *esse* w ujęciu Tomasza z Akwinu

Problematyka dotycząca rozumienia bytu stanowiła dla Akwinaty zasadnicze pole analiz filozoficznych. Fundamentem, na którym św. Tomasz z Akwinu dochodził do pojmowania bytu, było doświadczenie rzeczy istniejących jednostkowo—one właśnie jawią się jako przedmiot filozoficznego namysłu i probierz wiedzy o rzeczywistości. W kontekście rozumienia bytu kluczową rolę w filozofii Akwinaty odgrywało poznanie zdroworoządkowe. Za jego sprawą Tomasz doszedł do ro-

⁵ Zob. Mieczysław Gogacz, "Wpływ E. Gilsona na filozofię w Polsce," *Studia Philosophiae Christianae* 29:1 (1993): 22.

⁶ Zob. Étienne Gilson, "Existence and philosophy," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 21 (1946): 4–16.

zumienia bytu jako czegoś, co istnieje.⁷ Zdaniem św. Tomasza, w procesie poznawczego ujmowania bytu wyrażniają się dwa ważne momenty: po pierwsze, to, że byt istnieje, a po drugie, to, iż jest zdeterminowaną w sobie treścią (czyli, jest czymś). W związku z tym należy stwierdzić, iż to niezdeterminowana natura warunkuje, że coś jest rzeczywiste. Racja rzeczywistości, według Akwinaty, znajduje się bowiem w elemencie istnienia. Na kanwie tych rozważań św. Tomasz, w traktacie *De ente et essentia*, wskazał, iż byt składa się z istoty i istnienia oraz, że nie jest możliwe bytowanie istoty bez istnienia oraz poznanie istnienia bez istoty.⁸ Dlatego coś jest bytem nie tylko dzięki istocie, ale również dzięki istnieniu. Istnienie wobec tego jest aktem istoty i wspólnie z nią sprawia, że byt istnieje.⁹ Zasadniczym celem metafizyki św. Tomasza z Akwinu pozostaje analiza czynnika konstytuującego byt, czyli istnienia (*esse*). Istnienie jest czynnikiem najgłębszym bytowo w strukturze rzeczy, stanowiąc naczelną doskonałość w bycie. To dzie-

⁷ Zob. Étienne Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak (Warszawa 1965), 96: “[S]w. Tomasz twierdzi właśnie, że istnienie zrozumieć można tylko jako istnienie jakiejś substancji, która istnieje. Słuszne jest bowiem twierdzenie, że jeśli istnienie oddzielamy od pojęcia tego, co istnieje, to jest od substancji lub «rzeczy», «istnienie» jako takie jest terminem pozbawionym treści. Nie należy jednak spieszyć się z wyciągnięciem wniosku, że to, co nie jest przedmiotem pojęcia, nie jest podmiotem poznania, i że tego, co nie jest przedmiotem poznania, nie ma. A przecież tak się właśnie czyni; mówi się nam bowiem, że skoro ani dla człowieka, ani dla Boga nawet, akt *esse* nie jest zrozumiały poza jakąkolwiek istotą, to *esse* nie ma własnego istnienia, które by pozwalało mu wejść w złożenie z istotą albo od niej się wyodrębnić.”

⁸ Sancti Thomae de Aquino, *De ente et essentia* (Textum a L. Baur Monasterii Westfalorum 1933), cap. 3. “Et hoc non potest esse, quia ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, secundum quod a material abstrahitur. Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi composition formae et esse” (id.).

⁹ S. Thomae Aquinatis, *Commentarium in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (Parmae 1858), sent. III, d. 6, q. 2, a. 2, resp. “Esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis” (id.).

ki istnieniu rzecz staje się bytem rzeczywistym.¹⁰ W związku z tym elementem konstytutywnym i koniecznym w wewnętrznej strukturze całego świata oraz każdej rzeczy jest istnienie.

Idąc tropem św. Tomasza z Akwinu, Gilson przekonuje, że punktem wyjścia filozoficznego namysłu winno być stwierdzenie, iż rzeczywistość istnieje realnie. Świat, zdaniem francuskiego filozofa, po prostu istnieje, jawiąc się w poznaniu zdroworoządkowym jako byt. W związku z tym nasuwa się pytanie: czym jest byt oraz co stanowi o jego sposobie bytowania?

Odpowiedzi na powyższe pytanie należy szukać w dziele *Byt i istota*, w którym autor przedstawił pogłębioną refleksję nad Tomaszową koncepcją bytu. Gilson zauważa, że św. Tomasz z Akwinu podaje dwa różnorakie znaczenia terminu "byt." Niewątpliwie trzeba stwierdzić, iż czyni to w celu wskazania dwóch odrębnych aspektów rzeczywistości. W pierwszym znaczeniu, określając byt w sensie esencjalnym posługuje się terminem *ens*, w drugim znaczeniu natomiast dla zdefiniowania bytu w kontekście aktu istnienia stosuje termin *esse*.¹¹ W związku z tym rozróżnieniem należy stwierdzić, że ten drugi aspekt wyznacza fundament oraz źródło egzystencjalnej interpretacji Tomaszowej koncepcji bytu, albowiem stanowi czynnik bardziej gruntowny do ukazania ontycznych podstaw bytu. Główną tezę tej koncepcji stanowi stwierdzenie, iż byty są złożeniem z istoty oraz istnienia. Zrozumienie istnienia bytów, w ujęciu Gilsona, wymaga ukazania ich jako złożonych z tego, czym one są (czyli jako substancji lub istoty), oraz z aktu istnienia, za sprawą którego istota istnieje.¹²

¹⁰ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica* (Taurini 1948), I, q. 8. "Esse . . . est illud quod est magis intimum cui libet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt" (id.).

¹¹ Zob. Étienne Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt (Warszawa 1960), 48; a także Jacek Surzyn, "Realna różnica między istotą a istnieniem według Tomasza z Akwinu," w *W kręgu filozofii klasycznej*, red. B. Dembiński (Katowice 2000), 195.

¹² Zob. Gilson, *Byt i istota*, 100.

W tym kontekście nie sposób zgłębić wykładni św. Tomasza bez należytego docenienia dwóch sfer, mianowicie: “porządku substancji” i “porządku istnienia.” Jeśli większą wartość przypisze się “porządkowi substancji,” otrzyma się inną interpretację tomizmu niż wówczas, gdy za czynnik priorytetowy uzna się “porządek istnienia.” Św. Tomasz opowiada się za ujęciem, które dowartościowuje te dwa punkty widzenia, z uwzględnieniem ich hierarchicznego usytuowania, i—w zależności od tego, czego dotyczy problem—akcentowania jednego lub drugiego komponentu.¹³ Sam Gilson w swoich rozważaniach główny akcent kładzie na element egzystencjalny w bycie, tj. istnienie.¹⁴ Takie podejście skłania francuskiego myśliciela do zajęcia krytycznej postawy wobec interpretacji esencjalistycznej odnoszącej się do nieadekwatnego rozumienia rzeczywistości.¹⁵

Étienne Gilson zgodnie z myślą Akwinaty podkreślał, że prymarnym elementem w bycie jest istnienie, ponieważ urealnia istotę. Warto wspomnieć, iż na przełomie IX i X wieku, gdy filozofowie arabscy wskazali na istnienie jako czynnik bytu, nie uchronili się od zdeprecjonowania go poprzez uznanie, że jest to element przypadłościowy bytu, ontycznie podporządkowany istocie. Taka interpretacja, zdaniem Gilsona, została w znacznej mierze zmodyfikowana właśnie przez św. Tomasz z Akwinu. Akwinata stwierdził, że to nie istota jest aktem bytu, lecz istnienie, albowiem to ono aktualizuje istotę. Przypisywanie zatem istnieniu funkcji przypadłościowej byłoby aberracją. W tym kontekście zauważyć można, iż “istnienie jest . . . aktem bytu realnego. Tym, czym akt jest dla możliwości, istnienie jest dla substancji, dla istotowej treści,

¹³ Zob. id., 77;

¹⁴ Zob. id., 7–19. W tym kontekście niezmiernie istotną kwestią jest wydobycie dystynkcji pomiędzy “istnieniem” a “egzystencją.” W optyce E. Gilsona “egzystencja” odsyła do wymiaru genetycznego bytu, zaś “istnienie” odnosi się do czynnika strukturalnego.

¹⁵ Zob. Tadeusz Płużański, “Metafizyka i człowiek w ujęciu E. Gilsona,” *Człowiek i Światopogląd* 13:9 (1975): 61–62.

która przyporządkowana do istnienia jest właśnie bytową możliwością.”¹⁶ Byt, jako złożenie z aktu i możliwości, rozumieć należy jako więzkę (strukturę) obustronnych zależności. Wiodącą rolę odgrywa w niej akt istnienia. Jest to czynnik fundamentalny w bycie, stanowiący podstawę wyjaśnienia rzeczy. Każda natomiast istota staje się rzeczywista dopiero w związku z aktem istnienia, co więcej przynależy ona do tego aktu. Istota i istnienie są ze sobą związane relacyjnie. Istnienie jawi się jako fundament rzeczywistości istot. Istota z kolei sprawia, że istnienie uzyskuje czynnik realizacyjny, zdeterminowany. Inaczej rzecz ujmując, istota racje swojego bytowania odkrywa w akcie istnienia, który ją determinuje.

Na podstawie przeprowadzonych metafizycznych analiz dotyczących istoty oraz istnienia jako elementów subontycznych w strukturze Tomaszowego rozumienia bytu, należy zwrócić uwagę na fakt istnienia jako czynnika wyjaśniającego rzeczywistość.

Istnienie jako czynnik konstytutywny

Étienne Gilsona śmiało można zaliczyć w poczet najwybitniejszych reprezentantów tzw. tomizmu egzystencjalnego, sytuującego się w opozycji względem metafizyki esencjalnej. Esencjalizm interpretuje rzeczywistość w aspekcie czynników substancjalnych (treściowych). Treść bytu oraz to, co z niej wynika, pozostaje immanentnym komponentem filozoficznego namysłu. Historycznie rzecz ujmując, można wskazać, że jako istotę bytu najczęściej uznawano ten element, który uzdalniał jednostkę do zaznajomienia się z treścią umożliwiającą poznanie tego, czym byt jest i dlaczego jest taki, jaki jest. Gilson stwierdza, iż “podstawowym błędem metafizyków istoty jest traktowanie części jako całości i spekulowanie na temat istoty tak, jak gdyby była bytem.”¹⁷ Nic więc dziwnego, że Gilson skłania się ku tezie, że wy-

¹⁶ Mieczysław A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu* (Lublin 1978), 404.

¹⁷ Gilson, *Byt i istota*, 251.

kładnia esencjalna *de facto* nie w pełni dociera do rzeczywistości, pomija bowiem jej ważkie elementy. Dlatego francuski myśliciel sytuuje się jako zwolennik egzystencjalnej interpretacji tomizmu, podkreślając zasługi św. Tomasza w zakresie dowartościowania doniosłości istnienia w strukturze bytu.¹⁸

W tym kontekście zasadniczą kwestię dla tak pojętego bytu stanowi zrozumienie różnicy między istotą a istnieniem. Gilson zauważa, że istnienie jako akt różni się od istoty. Zaznacza on, że różnica między tymi subontycznymi elementami musi być różnicą realną.¹⁹ Warto przypomnieć, iż różnica realna jest to różnica wynikająca z *reali compositione*, to znaczy, z realnego złożenia z istoty i istnienia. Argument jaki podaje Gilson, aby udowodnić powyższą tezę, polega na wytyczeniu dwojakiego porządku ontologicznego (o którym wspomniano wcześniej), mianowicie porządku substancji (*id quod est*) oraz porządku istnienia (*esse*). Aby przedstawić byt w sposób fundamentalny dla metafizyki, należy przyjąć oba porządki. Wobec tego wszelki realny byt wymaga współobecności i istnienia, i substancji-istoty, i ich realnej różnicy, a w konsekwencji ich realnego złożenia. Gilson stwierdza, że

gdyby ich złożenie nie było realne, tzn. jeśliby *esse* nie było *aliud* niżli *id quod est*, to—skoro wszystkie substancje tego samego gatunku posiadają tę samą *quidditas*—*esse* jednej byłoby tym samym co *esse* innych, i nie mogłyby one różnić się od siebie. Złożenie i różnica między *esse* i *id quod est* jest więc tak realna, jak różnica wyodrębniająca jedno od drugich rzeczywiście istniejące przedmioty. Znaczy to, że jest ona jak najbardziej rzeczywista.²⁰

Konkludując, substancja i istnienie stanowią dwa porządki ontologiczne, zgoła od siebie odmienne (realnie różne). Zakwestionowanie tego oglądu wiodłoby do uznania, iż wszystkie substancje w obrębie kon-

¹⁸ Zob. Kazimierz Szalata, "Poznanie istnienia w realistycznej koncepcji Étienne Gilsona," *Novum* 20:8 (1980): 60–61.

¹⁹ Gilson, *Byt i istota*, 98.

²⁰ *Id.*, 90.

kretnego gatunku odznaczają się tą samą istotą. Implikacja byłaby wobec tego następująca: jedno istnienie stałoby się tożsame z każdym innym istnieniem. W tej optyce rzeczywistość przybrałaby wyraźne znamię monistyczne, według którego wszelki byt byłby postrzegany jako „jednocechowy.” A przyjęcie monizmu z konieczności zakwestionowałoby pluralizm bytów. Dlatego tak ważne jest wskazanie na akt istnienia, który pozwala w sposób całościowy i ostateczny wyjaśnić fakt wielości bytów. „Tak pojęty akt istnienia—według Gilsona—tkwi w sercu lub, jeśli kto woli, u korzeni rzeczywistości. Stanowi on więc zasadę zasad rzeczywistości.”²¹

Nadmienić również należy, że istnienie wobec istoty jest pierwsze pod względem czasowym, bytowym i poznawczym. Dewaluacja istnienia, zdaniem francuskiego myśliciela, uniemożliwia adekwatne ujęcie realnego bytu oraz jego właściwości. Być tym konkretnym bytem, to znaczy istnieć jako konkret.²² Co więcej, za sprawą istnienia nie następuje przyłączenie do bytu nowej treści—rola istnienia zasadza się na tym, że treść jest (istnieje). Istnienie pozostaje fundamentem bytu, warunkując jego realność. Należy też zwrócić uwagę na fakt, iż ujmując rzeczywisty, realny byt, nie można skoncentrować się tylko na istnieniu w oderwaniu od istoty, ani zatrzymać się wyłącznie na istocie abstrahując od istnienia. É. Gilson podkreśla ten fakt gdy pisze, że „istnienie zrozumieć możemy tylko jako istnienie jakiejś substancji, która istnieje. Słuszne jest bowiem twierdzenie, że jeśli istnienie oddzielamy od pojęcia tego, co istnieje, to jest od substancji lub «rzeczy», «istnienie» jako takie jest pozbawione treści.”²³ W związku z tym w rzeczywistym byciu nie ma nigdy tylko strony treściowej (esencjalnej) albo istnieniowej (egzystencjalnej). Zawsze rzeczywisty porządek treściowy suponuje porządek egzystencjalny i na odwrót. Dlatego, występując

²¹ Gilson, *Tomizm*, 54.

²² Zob. id., 59.

²³ Gilson, *Byt i istota*, 96–97.

razem w każdym realnym bycie, elementy te tworzą prawdziwą oraz realną rzeczywistość.

W świetle przedstawionych analiz należy zauważyć, iż różnica między istotą a istnieniem wyraża się również w tym, że istota jako element bytu nie stanowi początku istnienia, istnienie natomiast względem istoty jest czymś nadrzędnym, ponieważ stanowi jej akt. Istnienie, będąc czymś nietożsamym z istotą, przekracza uposażenie treściowe bytu realnie istniejącego. Z drugiej strony, trzeba zauważyć, że te dwa elementy są ze sobą złączone, bo mimo iż istota nie posiada w sobie istnienia, to jest w nim zawarta. To właśnie istnienie, zdaniem Gilsona, stanowi dla istoty to, co specyficzne i najbardziej fundamentalne.²⁴ Różnica pomiędzy istotą a istnieniem manifestuje się również w tym, że istotę bytu można ująć w pojęcia, istnienia zaś—nie. Istnienie jako konkretny element każdego bytu stanowi akt prosty, którego nie można wyrazić poprzez strukturę pojęciową. Tym, za sprawą czego da się uchwycić istnienie, jest akt sądenia, zwany sądem egzystencjalnym. W konsekwencji, dopełnieniem przedmiotowych metafizycznych analiz dotyczących istnienia jest gilsonowska teoria sądu egzystencjalnego.

Zdecydowana większość autorów podnoszących kwestię sądów egzystencjalnych aprobuje pogląd, iż poznawcze ujęcie istnienia bytu (rzeczy) dokonuje się za pośrednictwem sądu egzystencjalnego. Uprawnione zdaje się być twierdzenie, że św. Tomasz również był orędownikiem tego stanowiska, gdyż uznawał, iż afirmacja istnienia odbywająca się w sądzie odnosi się do elementu w rzeczy.²⁵ Gilson także podzielał tę perspektywę. Główne założenia dotyczące tej interpretacji znajdujemy w jego dziele *Byt i istota*. Niepodobna odpowiednio, zdaniem Gilsona, pod względem poznawczym uchwycić istnienia bytu, jeśli abstrahuje się od właściwej metody poznawczej. Dlatego francuski myśliciel za najbardziej adekwatny akt poznawczy uznawał akt sądze-

²⁴ Gilson, *Tomizm*, 165.

²⁵ Zob. Gilson, *Byt i istota*, 217.

nia egzystencjalnego, który, według niego, stanowi intelektualny sposób stwierdzenia istnienia bytu.²⁶

Gilson wyraża przekonanie, że elementarny rezultat ludzkiego poznania manifestuje się w zdaniu (sądzie) egzystencjalnym: “coś istnieje.” Sąd egzystencjalny “coś istnieje” stanowi preludium do uprawiania metafizyki, albowiem wiedzie ku konstatacji, iż za przedmiot metafizyki powinno się uznać istniejący byt. Toteż sąd egzystencjalny, będący rezultatem aktu poznawczego ukierunkowanego na afirmację bytu, jawi się w optyce Gilsona jako punkt wyjścia metafizyki. Nic więc dziwnego, że za jedną z wiodących kwestii w rozważaniach Gilsona można wskazać kwestię aktu poznawczego, przez wzgląd na to, że pozwala on bezpośrednio poznać egzystencjalną (istnieniową) stronę bytu.²⁷

Ostateczną racją pozwalającą na uzasadnienie faktu istnienia bytów stanowi istnienie bytu koniecznego, mianowicie Boga (*Ipsum Esse Subsistens*).²⁸ Zaznaczyć należy, iż filozoficzne rozważania o Bogu są ściśle powiązane z koncepcją bytu. Bóg jest bytem najdoskonalszym, ponieważ jest samym istnieniem, natomiast wszystkie inne byty posiadają istnienie proporcjonalne do istoty. Według Gilsona, Bóg jest czystym aktem istnienia, albowiem jest nieograniczony w porządku istnienia.²⁹ Słusznie więc napisał on o Bogu: “W ujęciu Tomasza z Akwinu Bóg jest bytem, którego pełna natura wyraża się w tym, że jest On takim egzystencjalnym aktem. Dlatego też najwłaściwszym Jego Imieniem jest ON JEST.”³⁰ Francuski myśliciel za św. Tomaszem stwierdza, że Bóg jest absolutnym aktem istnienia, natomiast czysty akt ist-

²⁶ Zob. id., 217–272; a także Andrzej Maryniarczyk, “Istnienie,” w *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk (Lublin 2004), 81–85.

²⁷ Zob. Paweł Gondek, “The Existence of Being and the Original Cognitive Acts,” *Espirito* 63:148 (2014): 340–341.

²⁸ Szczegółowe analizy dotyczące zagadnienia Boga É. Gilson przedstawia w książce: *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski (Warszawa 1965).

²⁹ Zob. Gilson, *Byt i istota*, 98.

³⁰ Étienne Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski (Warszawa 1966), 362.

nienia wyodrębnia go ze świata bytów, które są tylko aktem istnienia zdeterminowanego przez istotę.³¹ Ujęcie charakteru bytów ma miejsce w przypadku bytów przygodnych, gdzie nie występuje tożsamość istoty i istnienia, a także jeśli idzie o byt jedynie konieczny, gdzie istnienie i istota są tożsame.³² Za św. Tomaszem Gilson zauważa, że “jeśli bowiem [Bóg] jest czystym *esse*, to, co by nazwać można Jego *quidditas* czy istotą, w rzeczywistości utożsamia się nieuchronnie z Jego *esse*.”³³ Najważniejszą cechą bytu absolutnego, koniecznego pozostaje to, że jego istotą jest istnienie. Gilson za św. Tomaszem wskazał konieczność uznania bytu pierwszego—jako niezbędnego fundamentu istnienia pozostałych bytów. W konsekwencji jedynie przyjęcie istnienia Boga, który jest pełnią istnienia (*Ipsum Esse Subsistens*), czyni świat bytów przygodnych zrozumiałym.

Uwagi końcowe

Refleksja nad egzystencjalnym aspektem rzeczywistości, jak stwierdzono, została w znacznej mierze pogłębiona oraz odnowiona przez francuskiego myśliciela, Étienne Gilsona. Gilson poprzez systemową analizę zauważył, że odwołując się do egzystencjalnej koncepcji bytu, można wyjaśnić ostatecznie istotne kwestie metafizyczne, w tym: pluralizm bytów, problem źródła istnienia oraz problem przygodności bytów (niekonieczności istnienia).

Niewątpliwie egzystencjalna koncepcja bytu wprowadza oryginalne podejście do zagadnień metafizycznych. Nic więc dziwnego, że za najważniejszą kwestię Gilson uznaje znalezienie odpowiedzi na rudymentarne kwestie metafizyczne. Celem metafizyki pozostaje analiza czynnika konstytuującego byt, tym czynnikiem jest dla francuskiego filozofa istnienie. Za sprawą podkreślenia wagi istnienia w bycie oraz

³¹ Zob. Gilson, *Byt i istota*, 99.

³² Zob. Mieczysław A. Krąpiec, “Spójność Tomaszowej teorii bytu,” w M. A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasz “De ente et essentia” przekład i komentarz* (Lublin 1994), 155.

³³ Gilson, *Byt i istota*, 98.

poprzez położenie akcentu na egzystencjalny wymiar rzeczywistości zostaje zagwarantowany realizm poznawczy. Dlatego Gilson, stojąc na stanowisku tomizmu egzystencjalnego, zdecydowanie uwypukla rolę istnienia w realnym bycie. Jak zauważa francuski myśliciel, istnienie było deprecjonowane w nurtach esencjalistycznych, które za fundament filozofii uznawały treściową stronę bytu, tj. istotę. Tymczasem Gilson, będąc wierny filozofii Akwinaty, stwierdza, iż najgłębsze uzasadnienie rzeczywistości stanowi egzystencjalny element bytu—istnienie. Co więcej, Gilson istotnie przyczynił się do renesansu tomistycznej refleksji nad teorią poznania bytu.³⁴ Był on zdania, że istnienie bytu winno się ujmować za sprawą sądów egzystencjalnych, które afirmują realne i konkretne istnienie bytów. Sąd egzystencjalny ukierunkowany na afirmację bytu, stanowi, według francuskiego filozofa, punkt wyjścia metafizyki. Jest to jednocześnie fundamentalny moment metafizyki, albowiem wiedzie ku stwierdzeniu, iż za przedmiot metafizyki należy uznać byt realnie istniejący.

Étienne Gilson w sposób całościowy ukazał znaczenie rozumienia bytu w kontekście ogólnej wizji rzeczywistości. Dorobek naukowy Gilsona zasługuje na rewerencję, ponieważ wydatnie przyczynił się do rozwoju myśli filozoficznej. Przede wszystkim zaimplementował on do współczesnej filozofii metafizykę bytu realnie istniejącego. Problematyka bytu przedstawiona przez Gilsona w znaczący sposób poszerza horyzonty myśli tomistycznej, albowiem pozwala na pełniejsze odczytanie rzeczywistości.

Wydaje się, że przedstawione rozważania, dotyczące egzystencjalnej koncepcji bytu, stanowią asumpt do prowadzenia dalszych badań w tej materii. Poruszone zagadnienia, jedynie z perspektywy myśli filozoficznej Étienne Gilsona, zasługują, ze względu na swój ciągle aktualny status we współczesnej literaturze, na kolejne opracowania.

³⁴ Szerzej na ten temat, zob. Étienne Gilson, *Realizm tomistyczny* (Warszawa 1968); Mieczysław A. Krąpiec, "Realizm poznawczy Etienne Gilsona," w *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej* (Lublin 1994), 211–225.

**ÉTIENNE GILSON ON THOMAS AQUINAS'
EXISTENTIAL INTERPRETATION OF BEING**

SUMMARY

The article attempts to present Étienne Gilson's approach to Thomas Aquinas' existential interpretation of being. The French thinker's apprehension of Aquinas' system is characterized by accentuating existential perspective within the framework of the analysis of the structure of being. Gilson supported existential Thomism and, consequently, strongly emphasized the role of existence (*esse*) for being real. The French philosopher was of opinion that the existence of being should be depicted by means of existential judgments that affirm real and specific existence of beings. According to Gilson, the existential judgment of the affirmation-oriented being is the starting point for metaphysics.

KEYWORDS: existential Thomism, being, existence, existential judgment, Étienne Gilson.

Michael Ewbank

Logos Philosophical Research
USA

COUNTERPOINT IN EXPLANATION OF ORIGINATIVE APPREHENSION

Early on Étienne Gilson was emphatic about the profound implications concerning human knowledge discernible in St. Thomas’s insistence—*In Boethium de Trinitate* (5, 3)—that “prima quidem operatio respicit ipsum naturam rei . . . secunda operatio respicit ipsum esse rei.”

But both operations are equally required for knowledge, which always is a cognition of actual being. Fundamental as it is, the distinction between abstract knowledge and judgment should therefore never be conceived as a separation. Abstraction and judgment are never separated in the mind, because essence and existence are never separated in reality.¹

Many, however, when pressed to explain both explanation and immediate awareness, have tended to offer an exposition derived from the focus of logic, moving from most simple or incomplex conceptual abstractions, through combinatory and divisory judgments, to complex reasoning to inferences, and then readily succumbing to “the fallacy of misplaced essentiality.”² However, such is a rather poor description of what actually occurs experientially in knowing and thinking. Rather,

¹ Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto: P.I.M.S., 1952), 205.

² *Id.*, 232: “Because essence is the proper object of human understanding, we feel inclined to imagine that all that which we conceive as related to some essence is itself an essence.”

each apprehensive attainment is in a way within every other attainment or performance and more often than not all seem simultaneous.

Recent reflections that focus directly upon the character of origina-tive apprehension have led to varying appraisals concerning the integrity of previous expositions of the thought of Aquinas.³ Even the meticulous, sustained analyses of Joseph Owens, which further refine Gilson's aforementioned insights, have been disputed and have been alleged to be fatally tainted with "conceptualism."⁴ However, since this criticism is supposedly applied according to the criteria of Bernard Lonergan, it is only appropriate to recall the latter's articulation of exactly what he meant by the term:

Conceptualists conceive intellect only in terms of what it does; but their neglect of what intellect is, prior to what it does, has a

³ Michael Tavuzzi, "Aquinas on the Preliminary Grasp of Being," *The Thomist* 51 (1987): 555–584; Orestes González, "The Apprehension of the Act of Being in Aquinas," *American Catholic Philosophical Quarterly* 58 (1994): 475–500; Rosa Vargas della Casa, "Thomas Aquinas on the Apprehension of Being: The Role of Judgement in Light of Thirteenth-Century Semantics," Marquette University Dissertation (2009); Andrew LaZella, "Thomas Aquinas, the Real Distinction between Esse and Essence and Overcoming the Conceptual Imperialism," Depaul University Dissertation (2010); Caery Evangelist, "Aquinas on Being and Essence as Proper Objects of the Intellect," *American Catholic Philosophical Quarterly* 85 (2011): 361–385; Pawel Gondek, "The Existence of Being and the Original Cognitive Acts," *Espiritu* 53 (2014): 333–346; John Knasas, "The Intellectual Phenomenology of *De Ente et Essentia*, Chapter Four," *The Review of Metaphysics* 68 (2014): 107–153.

⁴ Christiaan Jacobs-Vandegeer, "Reading the *Actio* of Cognitional Acts in Bernard J. F. Lonergan and Joseph Owens," *American Catholic Philosophical Quarterly* 88 (2014): 82. See also id., 101: "Owens proposed a position that reproduces the major tenets of the theory of vital act as well as the 'Bannezian pre-motion'. Owens's position advances a confrontationist account of human knowing, precludes the psychological fact of understanding (*intelligere*), and conceives the relationship of God and secondary causes in problematic terms." It should be remarked that Jacobs-Vandegeer shows no awareness in this essay of the extensive philosophical production by Owens to support his allegations, since he only cites sections of Owens' early textbook, *An Elementary Christian Metaphysics*, mainly concerning the categories of *actio* and *passio*, as well as a restricted portion of his *Cognition: An Epistemological Inquiry* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1992) where Owens initially examines abstraction without precision.

variety of causes. Most commonly they do not advert to the act of understanding. They take concepts for granted; they are busy working out arguments to produce certitudes; they prolong their spontaneous tendencies to extroversion into philosophy, where they concentrate on metaphysics and neglect gnoseology . . . Such are the basic positions. The Platonist conceives knowing as primarily confrontation, but the Aristotelian conceives knowing as primarily perfection, act, identity; again, the conceptualist knows human intellect only by what it does, but the intellectualist knows and analyzes not only that intelligence in act does but also what it is.⁵

Given this sharp delineation of the issue, and given the fact that Lonergan's own terminology is being misconstrued to misrepresent Owens' position, it nonetheless remains possible that both Owens's and Lonergan's contrasting emphases manifest distinct approaches to the elucidation of apprehending and conceiving existing things, approaches that are complementary rather than contradictory since the reciprocal priorities granted by each pertain to distinct orders of consideration. To explain how and why this is so one must advert to latent operatives within human cognition in terms of the correlative acts mentioned by Gilson, whether they be performed as direct or reflexive abstractions and judgments, along with their enduring bonds with being.⁶ After all, "conceptualization and judgment always accompany each other," whether such be direct of things or reflexively as concomitant.⁷

⁵ Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1970), 186–187.

⁶ Lonergan suggested this early on. See his "Insight: Preface to a Discussion," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 32 (1958): 72: "If one asks for what is first *quoad se*, for ontological causes, the essence of the soul grounds the potencies, the potencies ground the acts, and the acts ground knowledge of objects. But if one asks for what is first *quoad nos*, for cognitional reasons, the order is inverted: knowledge of objects grounds knowledge of acts, knowledge of acts grounds knowledge of potencies, knowledge of potencies grounds knowledge of the essence of the soul. On this showing, then, the ontological and the cognitional are not incompatible alternatives but interdependent procedures."

⁷ Joseph Owens, *An Interpretation of Existence* (Milwaukee: Bruce, 1968), 25.

When a person declares ‘x’ is truly so, is she not comparing her reflexively attained incomplex apprehension with what is now being judged? Is it not proper to infer that what is apprehended reflexively as incomplex is the expression of an implicit synthesizing apprehensive act which reflexion captures as an achieved synthesis that is now able to be compared with that which was originally attained? Thus, judging and judgment connote said cognitional act and its concomitantly reflexively produced iconic similitude in attaining or comprehending identical content, as when one might confirm that “she is judging as true her judgment.”⁸ Said judging attains the synthesizing of being exercised by a known as one act, while concomitant incomplex apprehensions permit one to apprehend substantial and accidental characteristics as iconically grasped dynamic natures, yielding intentions of specific and generic natures of ‘x’ wherever and whenever such is, or of imagined or fictive beings of reason or intentions that solely have being within the knower as concepts or objects that are of individuals, of a species, or pertaining to a genus, and so on without term.⁹

⁸ B. Bazàn has expressed concern that St. Thomas’ utilization of “similitudo” when rejecting Averroism concerning attaining universal being and Platonism concerning universal knowledge hints too greatly of representationalism and thus “inaugurates a kind of thought through intermediaries whose problems are enormous” (“*Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object*,” *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981): 436). Bazàn’s concern is repeated by R. Sokolowski and expanded by adding that “Descartes and Locke seem just around the corner” (*Phenomenology of the Human Person* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 298). However, there is no such danger because “Aquinas’ fundamental position about cognitive species should not be confused with talking about two-sided mental items. In short, one should not confuse impressed species with expressed ones . . . Far from mitigating any presence of the thing itself in cognition, similitudo in this sense is the very condition for that presence” (John Knasas, *Being and Some Twentieth-Century Thomists* (New York: Fordham University, 2003), 199).

⁹ The priority within apprehension of direct cognitional synthesizing over synthesized is remotely illustrated, albeit without a capacity for reflexive expression, by what occurs inceptively in infants. “By the second month of life, infants can already distinguish between utterances spoken in their native language and those spoken in foreign languages” (Leib Litman and Arthur Reber, “Implicit Cognition and Thought,” in *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, ed. Keith Holyoak and Robert

That which is reflexively attained in the prior is by one act, while the latter is subject to diverse acts. Accordingly, existence is attained in the latter principally as actuality and derivatively as synthesis, while in the former's attainment synthesizing is dominant and actuality concomitantly recessive.¹⁰ Yet, this complementary shift of focus in reflexively attaining thing-being(s) or thought-being(s) is within, through and by virtue of ongoing, englobing cognitive synthesizing acts performed by the human knower as constitutively announcing the togethering-in-being of things and thoughts.¹¹

Morrison (Cambridge: Cambridge University, 2005), 440). Likely, future refinements in the ability to observe infants "in utero" will reveal further manifestations of what the authors designate as "implicit cognition," which will confirm aspects of earlier speculation concerning the unified interrelations of different priorities concerning the "vis cogitativa" or "ratio particularis" with "vis imaginativa," "vis memorativa," "sensus communis," and exterior senses.

¹⁰ Joseph Owens, *An Elementary Christian Metaphysics* (Milwaukee: Bruce, 1963), 255–256; 251–252; 240–241; 272–273. "If all judgments retain, implicitly at least, a reference to the real and existential order, it seems clear that our primary and basic judgments are those which refer explicitly to that order . . . No judgment has, as its subject, anything that is purely conceptual, whether this is taken as essential or as accidental" (Ambrose McNicholl, "On Judging Existence," *The Thomist* 43 (1979): 519–520). Owens, however, insists further that judging as reflexively attained synthesis permits us to reason to truths about 'actus essendi' or 'esse' as prior and necessary to any thing's essence, while as grasped originally and directly 'esse' is known as contingent and quasi-accidental to essence or directly apprehended intelligible content (*An Interpretation of Existence*, 61). On direct complex apprehension of synthesizing contrasted with reflexive simple or incomplex apprehension of synthesized, see Joseph Owens, "Judgment and Truth in Aquinas," in *St. Thomas Aquinas on the Existence of God: The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. John Catan (Albany: State University of New York, 1980), 47; also his "The Accidental and Essential Character of Being," in *id.*, 67 and 69.

¹¹ Kenneth Schmitz, "Enriching the Copula," *Review of Metaphysics* 27 (1974): 498–499: "The expression of meaning demands embodiment of thought in language in such a way that neither language nor thought remains indifferent to the other. Nor can the two together, *linguo-thought*, remain indifferent to the demands and possibilities of life. There arise in thought and speech, therefore, non-cognitive as well as cognitive modes of expression, and no theory of judgment can be adequate which disregards them. Nevertheless, the focus of judgment is cognition. The cognitive structure of language manifests itself in the sentences of language, the propositions of logic and the judgmental activities of thought. Of these three, the sentence is the most conditioned by

Advertence to this unified yet complex attaining makes it possible to acknowledge that emphasis upon cognitional theory, such as described in the first approach, which generally accords with the approach of Lonergan, ought not be portrayed as implying an eclipse, displacement or obscuring of the notion of being or things. Rather, it is relatively prior as thematic elucidation and mediating interpretation one with concomitant, unified awareness, whether one is apprehending actually existing things or cognitional existence, whether one is formulating questions or offering explanatory models or exemplars. If attention is not granted to details of this relative, performative priority of analytical and phenomenological elucidations of concomitant consciousness in apprehending things or cognitional existence, one's theory of knowledge may tend to be elucidated in terms of experientially remote, rationally abstruse, intellectually opaque, and precisively abstracted formalities.

However, while such elucidations indeed possess relative priority in relation to concomitantly immediate consciousness, such must be acknowledged as being continually bonded with a complementary acknowledgement of the primary, unqualifiedly prior operative implicate within their very being performed, which is emphasized in the second described approach so carefully explored by Owens. This confirms that potencies, forms and acts actually reiterate, and do not merely logically presuppose, the very synthesizing by virtue of which there is together-ing-in-act of agent cognizing (and desiring) and content being cognized (and being desired).¹² So long as one does not presume, therefore, "the

the particularity of its language. The proposition is a formalization which comes under more universal conditions of thought. The judgment is the cognitive act by which thought, seeking its ends within human life, seeks them precisely in and through the sentence and the proposition. In its cognitive aspirations, thought seeks to know things as they are, and so it is a transcendental necessity of thought that every language be assertive . . . [T]he need to assert, to describe or to declare, and to judge is written into the nature of human thought, action, and life."

¹² Parenthetically, it should be remarked that what is advocated here partially neutralizes polemics between those who defend 'realism' by making it necessary to

categories or requirements of human thinking” to possess or constitute a priority or basis for inferring the real existence of things, nor substitute any other procedures, whether hermeneutic, semiotic or analytic, for the pervasively operative implicate direct apprehension of things, each of these may be granted, accordingly, a relative priority in terms of departing from concomitant reflexively attained cognitional existence.¹³ However, this relative priority always must be firmly acknowl-

choose exclusively between the explanations offered by thinkers such as Étienne Gilson, and by extension Joseph Owens, and those of Bernard Lonergan, so long as significant qualifications are accepted. Thus one can agree with John Wilkins’ defence of Lonergan against John Knasas that one should not necessarily attribute Cartesianism to Lonergan’s enterprise, although not his dubious charge that one ought not “[be] oriented by the Kantian categories central to Professor Knasas’ presentation, but by St. Thomas’s distinction between two radically opposed conceptions of knowing: knowledge by confrontation and knowledge by identity” (John Wilkins, “A Dialectic of ‘Thomistic’ Realisms: John Knasas and Bernard Lonergan,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 78 (2004): 108). Also, Wilkins misconstrues Knasas’ assertion that beings “always profile themselves against something larger because one with sensation of them is the abstraction of being” (id., 119). Cf. John Knasas, “Intellectual Dynamism in Transcendental Thomism: A Metaphysical Assessment,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (1995): 27.

Knasas is fully aware that there is no originative, immediate abstraction of being and that one can only reflexively refine originally attained notions to designate being. On the other hand, neither Wilkins nor Lonergan seem to acknowledge that ‘to be,’ *esse*, is not only synthesized with any and all essential content, but rather is the actual togethering or synthesizing implicate of all performative acts and content, for it is necessary to acknowledge not only that “*esse* . . . is synthesized with essential content,” but also that *esse* is “the very synthesizing of this content” (Frederick D. Wilhelmsen, *Being and Knowing* (Albany, N.Y.: Preserving Christian Publications, 1991), 93).

Nonetheless, if defenders of Lonergan do not assent to the important arguments posed by Knasas, along with further considerations, some articulated herein, it is difficult to see how heading “though an understanding of all understanding to a basic understanding of all that can be understood” can avoid implying epistemology as foundation of all other disciplines. See Bernard Lonergan, *Insight* (Toronto: University of Toronto Press, 2008), 22. But none of these other “scientiae” await epistemology to be performed or exercised, whether Lonerganian or otherwise. Cf. Joseph Owens, *Cognition: An Epistemological Inquiry*, 30, note 22.

¹³ Joseph Owens, *Cognition: An Epistemological Inquiry*, 334. Correlatively, this is why “the analysis of thinking and knowing [can] thus be carried out, not as an independent epistemological inquiry, as it has been done in modernity, but as part of the science of being as being. If we were to adopt this approach, phenomenology could be

edged as a reflexive concomitant in conjunction with affirmation of the unqualifiedly prior versus the relatively prior.¹⁴

Without maintaining complementarity of this mutual relational priority, one cannot acknowledge all that is implied by affirming that hypotheses, theories, untested presuppositions, questions and syntheses may precede judgments as to their being true or false, or that questions and their cognates are ultimately syntheses explicating the cognitive existential exercise of being as judgment, which as exercised synthesizing act is simply prior in all intellection, for *intelligere* posits an *intellectum* just as intentional judgmental cognizing as act must be operative

seen as the part of metaphysics that examines cognitional being, at least as it occurs when human beings know. It would provide an expanded analysis of what the person does in order to achieve knowledge, and it would also discuss the identity of the human 'agent of truth'. It would examine how things present themselves to the dative of manifestation, and how entities are identifiable between the two states of being simply and being known. The transcendental reduction could then be seen as the turn toward the part of metaphysics that studies the cognitional way of being. This approach would pry phenomenology loose from its intricate association with modernity and free it from modernity's disadvantages. It would de-Cartesianize phenomenology" (Robert Sokolowski, "The Relation of Phenomenology and Thomistic Metaphysics in Philosophy of Religion," *The Review of Metaphysics* 67 (2014): 617).

¹⁴ Kenneth Schmitz, "Semiotics or Metaphysics as First Philosophy: Triadic or Dyadic Relations in Regard to *Four Ages of Understanding*," *Semiotica* 179 (2010): 124–125: "*assimilatio*, *convenientia*, *correspondentia* and *conformitas*, that is to say, *assimilatio*: attunement with the thing in its being; *con-venientia*: coming together with the thing, encountering the thing in its being and forming a 'community' with it; *con-formitas*: allowing the knower to take up the 'shape' or form of the thing; and *co-respondentia*: responding to the 'call' of the intelligibility of the thing in its being. So strong is this primordial dyadic relation that it precedes the verbal expression of the relation in the propositional judgment. [Thus] Thomas remarks: 'Truth is manifestive and declarative *esse*' (*Verum est manifestativum et declarativum esse*). It is significant that the comment does not say 'the truth is manifestive of *esse*,' but rather that truth is manifestive *esse*, or *esse* as manifestive. This brings out the dyadic character very well. If one says: 'truth is manifestive of *esse*,' this expresses the relation semiotically, whereas the more direct and ontological dyadic character of the relation is . . . expressed not [as] manifestive of *esse*, but manifesting *esse* or rather, *esse* manifesting itself; being disclosing itself. At this level being and sign coincide, as sign is resolved into being; and sign discloses its deeper, ontological character. This indicates the proper order of semiotics to metaphysics and defines First Philosophy in the most radical terms."

latently prior to any act-potency, essential configuration or formulated proposition that is posited.¹⁵ As originative apprehensive act, true judging is encompassing synthesizing apprehension of that «which-is» what is subsistent/non-subsistent, same/other, dynamic/static, and yet remains irreducible to each and all.¹⁶

Said act of apprehensive judging, as such, is the direct apprehending of real things or reflexive apprehending of cognitional being, in each instance the being of “things” taken globally, attained not as pure meaning or intelligibility but rather as the relating in act by the human knower of meaning-intelligibility through, with and of the known.¹⁷ Were it otherwise, truth would pertain to mere concepts,

¹⁵ Wilhelmsen, *Being and Knowing*, 94–96.

¹⁶ Or more succinctly “quid est esse,” although such inevitably emphasizes form: “Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse” (*In 1 Sent.*, 33, 1, 1, ad 1). Parenthetically, if there is justification for extending in one’s own name aspects of Aquinas’ reflections on judging, it may lend support to Pierre-Ceslas Courtès allegation that Aquinas’ application of certain adverbial modifiers in his exposition of Aristotle’s *Metaphysics* (IV, 3, lect 6, nos. 599–606) concerning what is “naturally first” *ex intellectu entis* “déplace l’accent et dépasse le donné aristotelicien,” an acknowledgement that some interpreters of Aquinas, however, are quite reluctant to concede. Cf. Courtès, *L’Être et le Non-Être selon Thomas d’Aquin* (Paris: Téqui, 1998), 214.

In other words, what is unqualifiedly first is not “non-contradiction” as expressed logical proposition, but rather that which is signified by *esse* as ex-cluding contradiction in every performing of exercised act of judging. It is this which justifies certain closely related inferences: “although one cannot say that the act of being of a thing is in the intellect in the same way that it is in the thing, one can say that the act of being somehow informs the intellect and somehow becomes the object of the intellect. For no essence actually present in nature makes itself known to the intellect without simultaneously making known its proper participation in the act of being” (Orestes Gonzalez, “The Apprehension of the Act of Being in Aquinas,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 68 (1994): 485–486).

¹⁷ Given the intimate relation of cognitional and real being, yet the impossibility of deducing the existence of one from the other, it seems problematic to ask without qualification: “Why should the cognitive existence be limited to the inside of the knower, if his perception extends to his surroundings?” (Sokolowski, “The Relation of Phenomenology and Thomistic Metaphysics in Philosophy of Religion,” 618, after considering the status of portraits, photos, or words signifying intelligibility of things). While we, and in other modes all living orders of speciated agencies, constantly infuse

meanings, intelligibilities, and this would imply that “truth” is constituted by mere presence to subjectivity and insularity from public disclosure.

Moreover, unless the synthesizing implicate within apprehending and knowing is irreducible to any and all abstract natures apprehended as content, the synthesized, one can not acknowledge fully both time-tense modulation or historical contextualizing of every attribution or predication along with its necessary and enduring character, when such is appropriate.¹⁸ Such pervades every human attribution because only individual things of ‘x’ nature(s) exist as real, while only nature(s) as universal are objects of immediate awareness in reflexion attained through focal abstraction upon things, and therefore a universal can exist only as concept within cognitional existence as a unit in itself equally related to every ‘x’. But no universal within cognitional existence can be attributed or predicated of any individual as such, for it is a

cognitionally anticipated formal causality within effects or discern formal causality encoded by other agencies or events—once imposed they do not as such possess “cognitive existence” but rather “real existence.”

However, they are virtually or potentially cognizable and/or intelligible, but only if attained in act by an interpretive knower does such have cognitional existence, if one allows for virtual formal causality. One might be reminded of the reported remarks made by Pablo Picasso and Gertrude Stein concerning his portrait of her in 1906. “Everybody says that she does not look like it but that does not make any difference, she will,” which was quoted by Stein in *The Autobiography of Alice B. Toklas* (New York: Random House, 1933), 46. Stein observed later in life: “I was and still am satisfied with my portrait, for me it is I, and it is the only reproduction of me which is always I, for me” (Edward Burns, *Gertrude Stein on Picasso* (New York: Liveright, 1970), 14). Picasso’s assertion confirmed the actual cognitional existence of that which he discerned in and through his producing and achieved production, while Stein’s subsequent confirmation was as well to actual cognitive existence of that which she discerned as virtually formal within Picasso’s achievement.

¹⁸ Owens, *Cognition: An Epistemological Inquiry*, 170: “The ‘is’ expresses [essential and accidental] synthesis in the one real existent. The synthesis is something over and above the abstract natures involved, and is not required by them. So the actuality that brings them together and synthesizes them into the one real existence is at stake here. In the case of accidents . . . it is comparatively easy to see that the synthesizing factor has to lie outside the abstract natures. But likewise in the category of substance the abstract natures are not sufficient to account for their union in the one individual.”

unit in itself and equally inclusive of every instance of 'x'. Moreover, every conceptualization, although relational to known thing(s) existing or having cognitional existence is incomplex, indivisible, iconic, de-contextualized and de-temporalized.¹⁹

Nonetheless, attribution or predication is commonplace as is evidenced by the performance of elucidative and explanatory articulations by any human in cognizing being. Ultimately, the explanation for how such can occur must neutralize the dialectical dilemma of relating what is a unit in itself within cognitional existence, universal as such, to what is an individual existing real unity, a singular existent. This requires that the nature common to both, and it alone, be apprehended by virtue of the non-restricted human intellective act as identical with both modes of authentic existence, the real 'x' and cognitively abstracted essence.

What is common to both yet able to be attributed or predicated to a *res*, whether such be material substance, a surrogate having only cognitional existence, or analogical inferences concerning non-material beings, is solely attained by virtue of non-material limitation of the human knower. This alone is capable of truly attributing or predicating what is common to abstracted nature or universal having only cognitional existence to a singular existing real that is 'x' nature, or achieving similar performance in relating referents that have only cognitional being.

Were this not so, one could not explain how, through shifting series of abstractive focal references within intentional awareness concerning what a thing is, "one real thing is being known throughout by

¹⁹ Aquinas early on distinguished these primary complementary relational acts of intellect. "[C]um sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus dicit (iii de anima) nominat intelligentiam indivisibilem, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius" (*In 1 Sent.*, 19, 5, 1, ad 7).

one real knower.”²⁰ In his early works, Aquinas readily accepted the correlation of Aristotle’s reflections concerning the apprehension of invisibles and composition/division suggested by later thinkers. While that comprehensive depiction can be read contextually in various ways, it nonetheless is not antithetical to being interpreted as implying that it is by virtue of relational synthesizing apprehensive composition or division that there occur complementary relational incomplex conceptualizations of an existing known, whether thing or cognitional existence.²¹ Thus, this constant reciprocity of act and specification can be referred to with a variety of cognates to contrast their attainment:

fides/credulitas // imaginatio/formatio/informatio
*compositio-divisio // intelligentia indivisibilium/simplex intelligentia.*²²

²⁰ Owens, *Cognition: An Epistemological Inquiry*, 142.

²¹ “Primo enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quod nihil potest apprehendi ab intellectu, sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria esse non simul vera, unde omni alia includuntur quodammodo in ente unite et distincte, sicut in principio” (*In 1 Sent.*, 8, 1, 3). The notions of *imaginatio intellectus* versus *credulitate intellectus*, although germinal in Aristotle’s reflections in iii *De anima*, have been argued to markedly reflect influences of a “tradition importante” of Semitic commentaries on that work echoing a “tradition manuscrite antérieure à celle que nous possédons” (Michel Fattal, “L’Intelligence des Indivisibles dans le *De Anima* (III, 6) d’Aristote: Lectures arabes et modernes,” in *Corps et Âme: Sur le de Anima d’Aristote*, ed. Cristiano Viano (Paris: Vrin, 1996), 426, n. 8).

²² Historical precedents of Aquinas’ usage of such notions to interpret the implications of Aristotle’s reflections in the *de anima* and other pertinent works were established by Avicenna, Averroes, Peter of Spain, Bonaventure, and Albert the Great. Cf. Benoit Garceau, *Judicium: vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d’Aquin* (Paris: Vrin, 1968), 107–126. Garceau’s acknowledgement that these mark a somewhat recessive doctrine for Aquinas should be balanced with advertence to the fact that the latter refers to these cognates consistently in various works. For instance: *De veritate*, 14.1; *De spiritualibus creaturis*, q. un., 9.6; *In libros Posteriorum Analyticum*, 1. Even though utilization of these cognates ceases after the period in which these works were written, such does not imply that they were judged to have been erroneous. Cf. André Hayen, *L’Intentionnel selon saint Thomas* (Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1954), 41. Many decades before Garceau’s investigation Harry A. Wolfson established that Averroes’ *formatio* and *informatio* were equivalent to Algazali’s *maqâsid* and *tassawur* as the Arabic rendering of Aristotle’s *noêsis* as well as the Stoic notion of *phantasia*

While it is well known that Aquinas permitted these cognates derived from Arabic commentaries to become recessive in his later reflections, as already indicated, he nonetheless recalled them in works that span different phases of his career, and we encounter no repudiation of their legitimacy in conveying certain implications of what Aristotle was after in his explanation of the two-fold operation of the intellect in his “Peri psyches.”²³ There are many possible reasons why St. Thomas may have opted to do this, but there is no clear indication that he would have disavowed all reference to them in his “mature” thought and final positions.²⁴

logikē, while Averroes’ *fides* was the equivalent of Avicenna’s *credulitas*, and *tasdiq* was the Arabic rendering of Aristotle’s *apophantikos logos* and the Stoic *axiōma*. Wolfson further established that one of the notions used by Averroes to illustrate the meaning of *tassawur* is derived from *mithāl*, “an exact translation of the Greek *eikon*, while *tasdiq* implies apprehension of *archai*.” See Harry A. Wolfson, “The terms *Tassawur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin, and Hebrew Equivalents,” *The Moslem World* 33 (1943): 116–117 and 126.

Proximately, Aquinas’ sources for the notions would have been: *Albertus Magnus: Opera Omnia* (Aschendorf: Monast. Westf., 1968), vol. 7; *Libri de anima*, Lib. 3, Tract. 3, cap. 1, p. 123; and Michael Scot’s translation of Averroes’ Great Commentary, *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis* (Venetiis apud Junctas 1562–1574; Frankfurt 1962), suppl. II, 166.

²³ Aristotle’s reflections were anticipated by Plato’s acknowledgment that “*sumplokē eidon*” and “*sunthesis*” define “*logos*” (*Sophist*, 251e10–260d8); Michel Fattal, “Le Sophiste: Logos de la synthèse ou logos de la division?,” in *Etudes sur le Sophiste de Platon*, ed. Michel Narcy (Naples: Bibliopolis, 1991), 150–151.

²⁴ A recent excellent overview of literature concerning refinements made by St. Thomas over his career, along with the author’s examination of a limited number of issues about which he eventually reversed positions, is Giorgio Pini, “The Development of Aquinas’s Thinking,” in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies and Eleonore Stump (Oxford: Oxford University, 2011), 491–510. Also, Harm J. M. J. Goris presents a carefully crafted presentation of texts concerning the development of Aquinas’ analyses of the human cognitive process, particularly in regard to the inner word and concept, but when examining his subsequent reflections on knowledge of the singular determine that what occurs in later works “is less clearly expressed” (*Free Creatures of an Eternal God* (Leuven: Peeters, 1996), 176 and 196.

Attending to subtle differences of emphasis and shifts of focal reference in treating the same subject in varying contexts often better explains distinct articulations by an author, so long as such neither contradict nor nullify anterior elucidations, and may be

Leaving aside historical questions concerning Aquinas' diminishing utilization of the notions, it may be beneficial, nonetheless, to judiciously develop the implications of these suggestive notions adverted to earlier from his Arabic sources that confirm "being [*ens*] is the first which occurs within the imagination of understanding [*in imaginatione intellectus*]," even though in more synoptic distilled contexts it suffices to say "in the understanding [*in intellectu*]." ²⁵ Arguably, attending to the implications of these complementary notions can reinforce one to avoid viewing metaphysical elucidation as mere explicitation of an original compact attainment rather than consisting of forging true explanations. If the former view gains ascendancy, metaphysics will tend to be considered merely experientially descriptive, and no matter how profound such might be, such will not strictly be explanatory.

If, indeed, what falls first within unified awareness through the specifying iconic attainment of *imaginatio* or *formatio intellectus* is auto-positized by the complementary apprehension of *fides intellectus* or *compositio/divisio* of *esse ipsius*, then what is, whether an *ens res* or *ens rationis*, must be togethering-into-being by virtue of the unqualifiedly *principium quo*. ²⁶ Any attribution of "something" (*aliud quid* or

more justified and economical than postulating new formulations that supposedly entirely supersede earlier analyses.

²⁵ Robert Wood has recently utilized this latter formulation in *Summa theologiae* (1, 5, 2) as a point of departure to develop a nuanced historical reflection ("First Things First: On the Priority of the Notion of Being," *Review of Metaphysics* 67 (2014): 719–741). His encapsulative assertion that "the notion of Being, making its appearance in human awareness, has absolutely unrestricted universality: it covers everything that is and everything about everything" may, however, be taken as referring to pervasive implicate actualizing, rather than explicitated or explicit attainment, since any *ens* that *cadit in imaginatione intellectus* is originally iconic attainment of the quiddity or *ess\entia* of a *habens esse*, whether actual *res* or actual *ens rationis*, whether directly or reflexively attained in, through and by actual focal cognitional identity.

²⁶ To view these texts as confirming these profoundly reciprocal attainments of apprehending and considering existents does mean, if one is speaking "formally," that "each intellectual operation has its own proper object" (Evangelist, "Aquinas on Being and Essence as Proper Objects of the Intellect," 375, n. 33). But there is one unified "object" apprehended, considered and comprehended by unified cognitional intellectual

an-other-what), thus, simultaneously manifests the fact of the act of being of any *ens*, as well as that there is no originative, abstractive conceptual attainment of that act directly. Moreover, since there is no direct original universal abstraction of such there cannot be, strictly speaking, an empty concept of existence as such.

Rather, any conceptual content that may be reflexively refined and said truly of *esse* will require the disciplined sifting of intelligibilities harvested from a quite limited repertory of categorially derived cognates, such as “act,” “perfection,” or “synthesis,” without prescinding from their underlying reference to participial “acting,” “perfecting,” and “synthesizing.”²⁷ Nonetheless, each of these reflexively refined

act of both enduring nature and fleeting existence subject to shifting focal reflection. Joseph Owens, “Aquinas on Knowing Existence,” *The Review of Metaphysics* 29 (1976), esp. 674, n. 9, and 677–678.

This is emphasized in a recent penetrating reflection by John F. X. Knasas, who presents Aquinas’ doctrine of the two-fold intellectual operation as “an ebb and flow in our cognitive attention” (“The Intellectual Phenomenology of *De Ente et Essentia*, Chapter Four,” 120). While the focal referent and content of such may concern reciprocity of “commonality in some multiplicity, upon the one in the many” and a “rebounding of attention back off the commonality to the particular instances in which it was spied,” this would seemingly be a derivative or concomitant thematic of the fugal conjoining of iconic, incomplex abstractive attainments within *compositio-divisio* apprehensions synthesizing universal assertions of properly metaphysical reasoning about the act of being. After all, “for a subject to be anything at all [whether particular or universal], in a way that offers a ground for a proposition, existence in its synthesizing function must be present” (Owens, *An Interpretation of Existence*, 34). Cf. Joseph Owens, “The Causal Proposition, Principle or Conclusion,” *The Modern Schoolman* 32 (1955): 323–339.

²⁷ This is why Joseph Owens, in a carefully sustained analytical reflection, judged that we ought to discard notions such as “fact,” “facticity,” “factuality,” “occurrence,” “emergence,” “arise,” “become,” “take place,” and “ground,” for each of these notions are inadequate to serve as proper designations of “being” as *esse* as articulated by Aquinas (cf. *An Interpretation of Existence*, 53–57 and 101). “The concept of existence, in a word, is not exactly a hyaline. Its content is the content of some other concept, whether of ‘something,’ of ‘actuality,’ of ‘perfection,’ or of a ‘synthesis’. Each of these has its own pigments, but none of them tinctures existence” (id., 70).

Where any of the previous litany of notions is given favor, I would suggest it is because one is emphasizing what is relatively prior within the psycho-genesis of being, that is, what occurs in and through the concomitant awareness of the knowing subject, and thus

notions originally was abstractively attained from the categorial focusses upon what things or operations are. Thus, one is not disputing the fact that, based on Aquinas' analysis of the mode of signification of the terms 'ens', 'esse', and 'est', all have *esse*.

Even with a simple affirmation such as "the rose is red" or "I am certain that I understand the truth of what you intend to say," strictly and metaphysically what is monstrated is that "the rose ises redly" or "I certitudinally know my apprehending truly what you are expressing propositionally to be understood."²⁸ In the suggestive terminological

making recessive what is absolutely prior attained through the judgmental actualizing, perfecting, and synthesizing origin as causing this concomitancy that reiterates the "synthesizing to be" of an actual existing known. Although differing in emphases and nuances, these articulations accord with what Michael Tavuzzi long ago remarked: "[The preliminary grasp or original apprehension of being] . . . has a content, which if it is to be seized at all by the mind, requires the performance of a highly sophisticated process of resolute reasoning, a process of reasoning which involves, as its specific and constitutive element, the exercise of that properly metaphysical . . . abstraction or 'distinctio' which is the negative judgment of separation" ("Aquinas on the Preliminary Grasp of Being," 559).

Moreover, it should be noted that "compositio" and "resolutio," in different ways, may be discerned not only within reasoning, but within abstraction and judgment. Cf. Louie-Marie Regis, "Analyse et Synthèse dans l'oeuvre de saint Thomas," *Studia Mediaevalia in Honorem admodum Reverendi Patris Raymundi Josephi Martin* (Bruges: De Tempel, 1947), esp. 317–328.

²⁸ "The concession which the metaphysician must needs make to the ordinary and natural ways of speech, must be made, as the French phrase so aptly expresses it, 'en pleine connaissance de cause'. It would be absurd to insist that instead of saying, 'The rose is red,' one should say, 'The rose ises redly,' although the latter expression is metaphysically more correct (and incidentally, the barbarous expression 'ises' is no more barbarous than the Latin word *essendi* which no one seems to boggle at)" (Gerald Phelan, "Being, Order and Knowledge," in *G.B. Phelan: Selected Papers* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1967), 127).

This acknowledgment ought not be considered to be utterly alien and abstruse since Aristotle long ago tacitly proposed "protocol transformations of colloquial (surface level) 'S is P' assertions . . . [implying that] 'a (the) man's being running', or 'a (the) man's being pale', such that the corresponding assertion takes the form: 'Is: [a (the) man&run]'s be-ing]', or 'Is: [a (the) man&pale]'s be-ing], indiscriminately meaning 'A (the) man runs', or 'There is a running man', and 'A (the) man is pale' or 'There is a pale man'" (Lambert Marie de Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology*, vol. 1 (Leiden: Brill, 2002), 84–85). Further, if one prefers, "Platonic sentencehood should be

cognates that Aquinas discerned in certain predecessors, our understanding, by virtue of *credulitas intellectus*, apprehends the actual authorizing bespeaking of being(s), *entia*, and concomitantly envisions their natures through properties and accidents by virtue of *incomplex formatio* or *imaginatio intellectus*. For just as causes cause one another, each in their own orders, so also the principal apprehensive act of *esse ipsius* or *credulitas intellectus* posits its complementary determining principles of the *essentia rei* as known through *imaginatio-informatio intellectus* as determined performance.²⁹

The contention, thus, is not that “esse is a *synthesis*.”³⁰ Rather, it is argued that the term denotes that by which there is any synthesizing of all con-created principles, which include form/matter/accidents, that are ‘of,’ yet are not identically the act of being; and it is by virtue of these latter, proximately, that there is specifying, individualizing and individuating.³¹ Such not only remains constant in dealing with sensible things but also serves as proximate *propter quid* concerning our inability to directly conceive *Causa Essendi*, since we attain no direct, origi-

expressed . . . not as ‘This man (Socrates) is wise’, but as ‘here and now obtains: [man-being]’, as the corresponding cognitive act is, not ‘I know that this man is wise’ but rather something like ‘I am acquainted with here and now man-being *plus* wise-being’” (Lambert Marie de Rijk, *Plato’s Sophist: A Philosophical Commentary* (Amsterdam-New York: North-Holland Publishing Company, 1986), 353–354).

²⁹ “Intelligibility in act, such as the content going into any judgment, causes subsequent affirmation or negation (dependent, of course, on evidence and reasoning) in the line of formal causality . . . Forms are causes of being within the formal or essential order because they constitute things to be *as* they are. But forms can cause only if they function existentially, if they perform their roles: the performing of these roles is ultimately being in act. And the so-called ‘principle of contradiction’ is, in signified act, simply the conscious exercise within the intelligence of being” (Wilhelmsen, *Being and Knowing*, 95).

³⁰ Cf. Lawrence Dewan, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006), 237–238.

³¹ “[A]ccidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt substantia” (*Summa Theologiae*, 1, 45, 4).

native abstractive concept of any *esse*, which principally and strictly speaking, is proper effect of *Ipsum Esse Subsistens* alone.³²

Bearing in mind these considerations, one may appropriate Heidegger's suggestive remark: "*Being* that is not God and not a cosmic ground . . . is essentially farther than all beings and is yet nearer to the human being than every being . . . Yet the near remains farthest from the human being."³³ However, one needs to add parenthetically to this observation the insistence that yes, "farthest" in terms of what is directly conceptual, but in terms of that attained by apprehensive synthesizing judging "nearest" in the sense of an intimacy that eludes any far/near descriptive relative opposition.³⁴

³² "[N]on sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit" (*In De divinis nominibus*, 4, 751). "[C]ausa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria" (*De potentia Dei*, 3, 5, ad 1). "Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse" (*Summa contra gentiles*, 3, 66).

³³ "Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das «Sein» – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein *Tier*, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende. Wenn aber das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches" (*Brief über den Humanismus* (Bern: Francke, 1947), 8).

³⁴ "Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt . . . Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime" (*Summa theologiae*, 1, 8, 1). "Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus" (*De potentia Dei*, 3, 7). "Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens . . . Unde, cum esse rei sit intimum in qualibet re, manifestum est quod Deus per essentiam suam, per quam omnia creat, sit in omnibus rebus" (*In Johannem*,

Indeed, a parallel response is relevant to polemics concerning whether one may attain either a “thin” versus a “thick” concept of existence.³⁵ As already suggested, to endeavor to conceive existence, which apart from the present is not, via immediate, directly attained, abstracted notions from the categories results, ultimately, in an empty concept as one ascends ever more inclusive extensional notions.

Even if one fixes upon metaphorical surrogates derived proximately from categorial content, such as “arise,” “fact,” “facticity,” “factuality,” “occurrence,” “emergence,” “take place,” “become,” “ground,” and related notions, in spite of seemingly promising suggestive meanings, such will give rise to perplexing problems vulnerable to serious critiques due to abiding connotations saturated from the categorial essential order. However, if focus is maintained upon actual existing tinted by a limited repertory of reflexively refined conceptual cognates tempered and immunized by ongoing separational judgmental inferences *esse* manifests itself as a “thick” yet ascetically lucid focal referent capable of sustaining rigorous demonstrative inferences concerning human destiny and what is intimated or adumbrated within the deepest and most far-ranging human concerns and operations.³⁶

1, 5, 133–134). “Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei” (*In 1 Sent.*, 37, 1, 1).

³⁵ Peter van Inwagen, *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University, 2001), 4–5: “The thin conception of being is this: the concept of being is closely allied with the concept of number. To say that there are Xs is to say that the number of Xs is 1 or more, and to say nothing more profound, nothing more interesting, nothing more. Continental philosophers of being have never seen matters this way. (The Continental philosophy of being is, I believe, rooted in Thomism.) . . . I can only say that, in my view, it is possible to distinguish between the being and the nature of a thing, any thing; anything, and that the thick conception of being is founded on the mistake of transferring what belongs properly to the nature of a chair, or of a universal or of God, to the being of the chair. To endorse the thick conception of being is, in fact, to make (perhaps for other reasons; perhaps in a more sophisticated way) the very mistake of which Kant accused Descartes, the mistake of treating being as a ‘real predicate.’”

³⁶ Owens, *Cognition: An Epistemological Inquiry*, 173–176: “[E]xistential actuality just by itself, or the nature just by itself, can never be immediately attained. As separate

Finally, the aforementioned considerations contribute towards explaining why judging truly is reflexive apprehending of apprehending-what-is and judging with certitude is reflexive apprehending of reflexive-apprehending-of-the-truth-of-immediate-apprehending-what-is. However, while originative immediate judging may implicate, but not necessitate, judging truly; neither does judging truly necessitate reflexive certitudinal apprehension as an act even though identical content is shared throughout. Rather, certitudinal judging that is truly of what is necessarily implicates virtual possession of immediate apprehending as originative, and reflexive apprehending truly implicates that of immediate apprehending.³⁷

objects the two are inferred from a metaphysical study of the existent thing, and each of them has to be represented as an existent something . . . If an attempt is made to attain [the concept of existence or being] by continuing the process of abstracting grade after grade in the natures of sensible things, the result will inevitably be an empty concept. But if attention is given to the actuality attained in judgment, over and above what is attained through abstraction, the result is very different. The abstract natures of things can be graded in terms of actuality or perfection . . . Existence can accordingly be defined as the actuality of all actualities and the perfection of all perfections . . . [although] this concept of existence is not without anomalies. Of itself it does not inform you whether the thing to which it is applied exists or not . . . As far as human cognition is concerned, perfection in the order of nature is known through abstraction, while existential perfection is known through judgment.” Cf. also Gondek, “The Existence of Being and Original Cognitive Acts,” 339.

³⁷ Such are, arguably, Owens’ legitimate developments of Aquinas’ own creative integration of anterior sources. Yet, one may wonder how there might be a “naïve realism in play in Owens’s attempt to explain the difference between a judgment that reaches the real (e.g., *this is a chair*) versus one concerning fictional objects (e.g., *Zeus is mightier than Poseidon*). Owens answers that such “existence in thought” is not some partial existence half-way between being and nothingness *en route* to real existence, but a genuine, albeit lesser, way of existing. What needs to be explained, however, is how exactly judgment puts us in contact with the real as something distinct from the merely fictional . . . Hegel was well aware of the dynamism of judgment set against the static abstractions of concepts; to reach existence outside conceptual determinations through the movement of synthetic thought, however, requires existentialism to locate the gap in thought where the ideal encounters the real without the latter being enfolded by the former. But does the synthetic dynamism of judgment locate this gap and allow us to *think the real* beyond conceptual determinations?” (LaZella, “Thomas Aquinas, the

Judging as immediate originative apprehending, apprehensive judging of the truth of that originative apprehending, and certitudinal judging of judging truly that originative apprehending are distinct attainments, even though experiential awareness of such may be simultaneous.³⁸ Moreover, while immediately grasping a directly perceived or sensed known as existing, there is immediate concomitant grasp of

Real Distinction between Esse and Essence and Overcoming the Conceptual Imperialism,” 384, n. 73).

However, there is no “gap” to be located, unless one conjures an imaginatively reified, precise consideration of the constitutive unity of synthesizing/synthesized performing within intellectual-ratiocination exercised by humans in direct or reflexive cognition. “We are conscious of producing this new existence for things as we think of them. We are conscious of giving them cognitional existence in our minds. We are reflexively aware that their cognitional existence is caused by our own activity. The new existence manifests itself as an effect brought about by an agent. It manifests itself, too, as a genuine, authentic existence, radically different though it is from real existence” (Joseph Owens, “The Range of Existence,” *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, vol. 1 (Quebec: Les Presses de l’ Université Laval, 1967), 48). The author’s projection of an exaggerated “diminished being” into Owens’ elucidations is gratuitous and ill-founded, especially given the fact that such a tendency arose within an encoded speculative lineage other than that of Aquinas’. Cf. Armand Maurer, *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 211 and 378.

³⁸ Analogous reciprocal virtual and eminent priorities, arguably, simultaneously pervade speech as well. “One could dramatize [the] conception of the role of the verb in the typical sentence by characterizing the verb as the enter or source of the ‘flow’ of the sentence or, taking advantage of a Chinese way of thinking, by speaking of the verbal kernel as the source of *chi* (*ki* in Japanese), or energy, within the sentence as a whole, only able to communicate itself to other parts of the sentence through the presence of appropriate structurizing features, namely, inflections, connectives, configuration, and intonation, which integrate subjects, other complements, and adjuncts with the source of *chi*. The *chi* passes from verb arguments through case markings or adpositions; to adverbs, adverbial clauses, and adverbial phrases modifying verbs through the use of conjunctions, adpositions, or affixes; through the noun arguments to various kinds of modifier in ways that depend in different cases on concord between noun and adjective, word order, and adpositional connectives (modifiers including relative clauses); and through adjectives or adverbs it can pass to other adverbs. It is only by means of these appropriate connectives and affixes, configuration, and intonation that the *chi* can flow. For a sentence to be ungrammatical is for there to be a bar to the flow of *chi*” (David Braine, *Language and Human Understanding: The Roots of Creativity in Speech and Thought* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2014), 614).

cognizing-self-agency as existing, which permits relational contrasts of something being directly known versus something possessing cognitive existence, and each necessitates a judgment of certainty, for truth is based upon existing and certainty upon existing truth about the known. Similarly, when focussing reflexively upon abstractions not having existence strictly in real things but rather only in understanding, as in other instances existence unqualifiedly precludes its opposite.³⁹

Within awareness this may be “simul,” as for example signified in stating “I am certain that it is true that lightning just struck that tree” or “I am certain that the author intended this principal meaning that is explicitly stated in this text.” The “that ‘x’ is” or “that ‘x’ is what ‘x’ is” potentially is true is not confirmed to be such without a concomitant act of apprehensive judging such to be the case; and the latter is only potentially certain by means of a concomitant act of apprehensive judging it to be certain. Reciprocally, an attainment of certainty in an eminent manner subsumes virtually both the apprehension of truth and the originative apprehension of the being that was known.

³⁹ “When scrutinized as an abstract concept, this necessitating role appears with full vigor in the relevant existence. It is manifest immediately. Existence contradicts non-existence . . . Existence absolutely excludes its opposite” (Owens, *Cognition: An Epistemological Inquiry*, 256). Only concomitant interpolative interpretation caused by the reflective knowing subject as agent of judging can occlude this enduring operative and its implications. “The directly perceived . . . is grasped as existent in itself. It is not apprehended as existent in the percipient, even though the existence of the percipient is concomitantly attained. Neither existence is apprehended as dependent on the other, from the epistemological viewpoint in which knowledge of the one would allow inference to the knowledge of the other. The basic synthesizing actuality in the . . . sensed or perceived, then, is its own existence. It is not something brought about by the percipient . . . The initial query should not ask whether the directly perceived . . . exists outside the percipient, but whether it exists in its own self. The notion of externality should not for the moment be introduced . . . Concomitantly, of course, the percipient’s existence is also apprehended. But it is an independent existence, from the epistemological viewpoint . . . In contrast, the cognitional existence of [the known] within the percipient’s activity is apprehended as dependent upon the percipient’s activity and in this way reducible to him as to its efficient cause” (id., 249).

Of course, all of these considerations presuppose the diaphonous nature of the human *intentio* or *conceptio*, since the act of understanding is not the principle of understanding. The *quo* of understanding that occurs is distinct from the *quod intelligitur*, as well from the *verbum*, which is both a *quo et in quo*. Nonetheless, the *esse* attained is the *esse* of understanding; while in direct knowledge of material things, the essence is the understood of a thing being known and which specifies sensible and intelligible species. Since the human knower is constituted as an incarnate spirit, sensorially attained symbolic phantasms are “subject(s)” of and to an ongoing, shifting focal abstractive awarenesses that “iconize” and “detemporalize” what is known as wholes focussed upon non-precisively or precisely, including one’s reference to substance(s) and proper or incidental accidents. Yet all occurs in and through the synthesizing into unity of affirming and denying, composing and dividing, of intelligible predicates that are one with said subject—thus reiterating truly that which is being considered historically and temporally.

The above considerations support Joseph Owens’ explanations and developments of Aquinas’ principles concerning metaphysics and the theory of knowledge, which are not at all vitiated by “conceptualization” as defined by Bernard Lonergan. They also suggest that it possible to reconcile the reciprocal priorities of Owens’ and Lonergan’s complementary, distinct points of departure and personal contributions as legitimate developments of Aquinas’ elucidated principles.⁴⁰ Yet

⁴⁰ Admittedly, this conclusion presupposes assent to the fact that the heart of human cognition is continually manifested as judging, which is basically an act of apprehension of being that is not limited to what is immediately grasped as composed, but also as capable of further auto-compositions.

Aquinas, arguably, did not deny that judging is apprehension. Indeed, he occasionally referred to “the apprehension of the cognitive power proportioned to the thing’s being” and to the fact that “intellect’s cognition [that] takes its rise from things having composite being apprehends that being only by composing and dividing.” Moreover, “composition when intellect compares one notion with another, as it were apprehending conjunction or identity of things of which they are conceptions” occurs because it “pertains to intellect to judge and this is called to know and to apprehend.” “[R]atio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae

these issues transcend intramural disputes concerning who truly has achieved the deepest or more correct insights into a given tradition or author.

Rather, an inclusive, conciliatory elucidation of what is implied in this reciprocity of unqualified versus qualified priorities between primary points of departure concerning original apprehension, if properly appreciated, offers insights into diminished or augmented horizons and focal depth attained within different historical philosophical approaches to various matters, as well as modulations and differentiations within the expansion of human speculative, practical and productive knowledges. Such inevitably deal not only with essential stability of beings having their existing outside of themselves, such as transient material substances and finite spiritual substances that are actual by virtue of existence immediately communicated to their forms, but even extend to apprehending truths regarding the sole unique nature identical with existing—for all have duration to the extent they are actual through existing, and existing is continually grasped by the human be-

proportionata ad esse rei” (*In 1 Sent.*, d. 19, 5, 2); “intellectus noster, cujus cognitio a rebus oritur, quae esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo” (id., 38, 1, 3, ad 2); “Compositio quidem, quando intellectus comparat unum conceptum alteri, quasi apprehendens coniunctionem aut identitatem rerum, quarum sunt conceptiones; divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut apprehendat res esse diversas” (*In 1 Periherm.*, 3, 4); “Intellectus enim habet iudicare, et hoc dicitur sapere et apprehendere” (*In 3 de Anima*, 4, n. 15).

For those, however, who would insist upon a strict equivalence of Aquinas’ positions with those of Aristotle, or upon ignoring his disciplined flexibility in utilizing certain terms, it might be worthwhile to wonder whether, in endeavoring to relate Aquinas’ insights to one’s contemporaries concerning how and why human cognition is exercised as it is, one must be totally subservient to restrictive historical exegetical repetition of his final formulations. After all, in his expositions of Aristotle, while sifting through anterior interpretations offered by Ammonius and Boethius, Aquinas constantly sought “Aristotle’s real intentions,” but nonetheless occasionally went “his own way” since his “ultimate interpretation is strongly influenced by his own metaphysical position in which the doctrine of the ‘actualitas formarum’ is a predominant issue” (de Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology*, vol. 1, 238–241).

ing through, with, and in a unified two-fold apprehension, each implying distinct yet reciprocal priorities.⁴¹

COUNTERPOINT IN EXPLANATION OF ORIGINATIVE APPREHENSION

SUMMARY

Originative apprehension often has been examined in recent decades in light of Aquinas' reflections. Yet there has not always been agreement in regard to what constitutes such, often due to different emphases given by interpreters to aspects of St. Thomas' analyses articulated in different contexts. Arguably, it is possible to reconcile certain seemingly divergent important interpretations by reflecting on an important, yet somewhat recessive, theme that Thomas adverted to sparingly throughout his career in utilizing analyses of predecessors to forge his own synthesis to explain cognition in terms of being that is centered on the reciprocal priorities of judging and concomitant incomplex abstracting.

KEYWORDS: originative apprehension, Thomas Aquinas, cognition, being, judgment, abstraction.

⁴¹ "Duratio autem omnis attenditur secundum aliquid est in actu" (*In 1 Sent.*, 19, 2, 1); "Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; et huiusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium" (*Summa Theologiae*, 1, 10, 5); "Esse autem rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore" (*id.*, 1, 10, 4, ad 3). Cf. Joseph Owens, "Material Substance: Temporal or Eiternal?" *The New Scholasticism* 56 (1982): 442–461.

Fr. Michael Nnamdi Konye

John Paul II Catholic University of Lublin
Poland

DIGNITY, EQUALITY, FREEDOM: THE EU-POLICY VALUES VIEWED PERSONALISTICALLY

The United Nations 1948 Universal Declaration of Human Rights¹ begins with such key themes as dignity, equality, inalienability, and freedom. Unarguably, these are themes whose subject of reference is the human person. The human person is, therefore, in the light of the UN Declaration, the subject of dignity, equality, incommunicability, and freedom.

The beginning of the European Union also dates back to approximately the same period as the Universal Declaration of Human Rights, namely after the Second World War. Some three scores of years down the line, we still find similar themes of dignity, equality and freedom resonating in the European Union fundamental documents (treaties and charters). What is important, however, is that these themes, in real-

¹ The Declaration was proclaimed by the United Nations General Assembly in Paris on 10 December 1948, General Assembly resolution 217 A, as a common standard of achievements for all peoples and all nations. It sets out, for the first time, fundamental human rights to be universally protected. In its first paragraph, the Preamble reads as follows: “Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world” (<http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights>, accessed on 30 May 2016).

istic terms, highlight the category of personal subjectivity of the human being.

The personalistic themes are found in the 2004 Treaty establishing a constitution for the European Union,² namely the inviolable and inalienable dignity, freedom, and equality to be acknowledged and respected in every human being. This landmark document lays claim to philosophical concepts which can best be interpreted within the purview of a realistic metaphysics of the human person.

In this article I shall attempt to highlight these three themes, considering *dignity* as grounded on the understanding of man as *imago Dei*, *equality* as doubly grounded in both the unique identity and incommunicability of each human person, and then *freedom* as doubly grounded in the dual responsibility of each human person for his or her actions as well as the responsibility we share for each human life from conception to natural death.

I intend to point out that these theoretical commitments of the EU policy should be respected and upheld if understood properly. I would argue that these key themes (dignity, equality, and freedom) of the EU policy can be appreciated within a proper interpretation of the category of person as the proper subject of action. In other words, it is my submission that the subjectivity of the individual person rather than that of the public state underlines the context of interpreting those

² It is notable that the EU had an earlier treaty in 1992 called the Maastricht Treaty which paved the way for European integration. The Maastricht Treaty contains references to categories such as *freedom*, *democracy*, *respect for human rights*, etc., in its preamble. It was, however, replaced by other documents such as the Amsterdam Treaty (1997), the Treaty of Nice (2000–2001), and The Charter of Fundamental Rights (2000). Thus, we can only say the last in the series of EU treaties is the Treaty Establishing a Constitution for Europe in 2004, which re-echoes the visions of the UN 1948 Declaration document in its preamble as follows: “Drawing inspiration from the cultural, religious and humanist inheritance of Europe, from which have developed the universal values of the inviolable and inalienable rights of the human person, freedom, democracy, equality and the rule of law” (<http://www.lisbon-treaty.org/wcm/the-lisbon-treaty/treaty-on-european-union-and-comments/preamble.html>, accessed on 10 May 2016).

themes of dignity, equality and freedom, which are the liberal values our society purports to cultivate.

Dignity of the Human Person as *Imago Dei*

In his recent work on Europe's crisis of civilization, Piotr Jaroszyński confirms that three politicians: Robert Schuman, Konrad Adenauer, and Alcide de Gasperi "are considered to be the founding fathers of the European Union."³

In 1946, at the earliest beginnings of the EU, one of them, Konrad Adenauer had this specific definition of the human person: "The human person has a unique dignity and the value of each individual is irreplaceable."⁴ Thus, Adenauer used not only the notion of dignity, but also that of *incommunicabilitas* (irreplaceability) to describe the human person. The question of dignity and incommunicability highlights the unique value of the person. In Adenauer's description of the human person's dignity, the Christian notion of *imago Dei* is conspicuous. On the basis of this lofty image of the individual person, the emphasis on the value of each individual human being reflects a policy focus on the subjectivity of the person rather than the subjective totality of the state.⁵ In other words, the category of dignity presents the center of obligation and rights, as it were, to weigh the balance towards the significance of the person over that of the state.

This calibration of what accounts for social and communal values using the human subjective paradigms is devoid of its lofty "measure" when detached from its foundations in God or what is divine. The human person is subjectively valued and as such is paradigmatic in so

³ Piotr Jaroszyński, *Spór o Europę: zderzenia cywilizacji* (Lublin: PTTA, 2015), 84.

⁴ Cit. after Gottfried Claussen, *Virtues of Power: Boris Trajkovski's Pursuit of Jesus in Politics and Government*, trans. Margaret Kahlberg (Nuernberg 2013), 78.

⁵ Cf. Konrad Adenauer, *Staatsauffassung*: "Der Staat besitzt kein schrankenloses Recht; seine Macht findet ihre Grenze an der Würde und den unveräußerlichen Rechten der Person" (In Bonn auf einer Veranstaltung der CDU am 7.4.1946, <http://www.konrad-adenauer.de/biographie/zitate/staatsauffassung/>, accessed on 15 May 2016).

far as it carries the image of the Creator. Notably, in the Classical philosophical tradition, we find an example of a human “measure” of social values which is bereft of a definite (divine) paradigm in Protagoras, who is remembered for his maxim that “man is the measure” of all things (*homo mensura*).⁶

In a sense, Protagoras raises the “dignity of man” in his sophistry, which projects a semblance of humanistic paradigms without any foundations or reasons for rational justification. Of course, we should admit that Protagoras’ subjectivity of the human being with regard to his discovery of the centrality of man as the “measure of being” is in a different socio-moral context from the contemporary anthropocentric “turn to the subject.”⁷ Yet it resonates with traditions of classical philosophy which speak of man as microcosm, a term most exemplified in Nicholas of Cusa, whose unique way of “posing the relation between the finite and the infinite in the universe”⁸ placed man at the center of reality. Marian Kurdzialek writes in this context as follows:

[M]an is a microcosm because in his moral life there occur the same law and order that we observe in the macrocosm . . . Man ceased to be a microcosm in the physical sense of the word; the ancient cosmological meaning of this term was extended to the structure of the soul or else to the ‘qualities’ constituting it; eventually, owing to self-observation, there were brought into relief such characteristics of human nature as the attainment of knowledge (*scire*), the execution of choice (*velle*), the realization of one’s potentialities (*posse*). This microcosmic thread . . . found

⁶ Niels O. Bernsen, “Protagoras’ homo-mensura thesis,” *Classica & Mediaevalia* 30 (1969): 115. See also *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, eds. Johannes M. van Ophuijsen, Marlein van Raalte, Peter Stork (Leiden–New York: Brill, 2013), 105.

⁷ Deborah Savage, “The Centrality of Lived Experience in Wojtyła’s Account of the Person,” *Roczniki Filozoficzne* LXI:4 (2013): 20; hereafter cited as: Savage, “The Centrality of Lived Experience.”

⁸ Louis Dupré and Nancy Hudson, “Nicholas of Cusa,” in *A Companion to Philosophy in the Middle Age*, eds. Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (Massachusetts: Blackwell Publishing Inc., 2005), 466.

an eminent continuator in the person of Nicholas of Cusa, and through him influenced the contemporary philosophy of man.⁹

The basic idea of the dignity of man, which implicates a unique “worth-ness” of person, is certainly tied to the reasoning that man is a microcosm of the macrocosm (*cosmos*) in the naturalistic context of the universe of the ancients, but this is also found in the theological context of man’s dominion over the natural creatures or over nature in general.

Hence for Max Scheler, man’s transcendence over nature implies his crossing over the boundaries of nature. In Scheler’s words: “When man separated himself from nature and transformed it into an object subject to domination and to the control of symbolic manipulation—at this moment man was also driven to anchor his own central being in something beyond this world.”¹⁰

The concept of man’s dominion over nature became even more fundamental in the light of a divine mandate which conceived man as a viceroy of the Creator of the universe. This interpretation found corroboration in the concept of man as steward of the Creator’s universe, hence the medieval adoption of the Boethian concept of man as person in relation to the divine persons, from which reasoning we also find the concept of *imago Dei* (image of God) as implying the dignity of man. Peter Colosi notes that Wojtyła also acknowledges this theological insight:

Wojtyła’s counter-proposal [to the ideological basis on which the horrors of the 20th century, many of which he himself experienced and witnessed] was . . . built on the conviction that God had made the human creature capable of knowing the good and freely choosing it . . . John Paul II insisted in a vast number of variations on one great theme, was the true measure of man—the

⁹ Cit. after Mieczysław A. Krąpiec, *I-Man: An Outline of Philosophical Anthropology*, trans. Marie Lescoe et al. (New Britain, CT: Mariel Publications, 1983), 386.

¹⁰ Max Scheler, *Man’s Place in Nature*, trans. Hans Meyerhoff (New York: Beacon Press, 1961), 90.

human capacity, in cooperation with God's grace, for heroic [dignified] virtue.¹¹

Max Scheler adopts the above theological reasoning on the dignity of man when he writes that "man is a 'between', a 'boundary', a 'transition', an 'appearance' of God in the stream of life, and a perpetually 'moving forth' of life beyond itself."¹²

However, the basic idea of the dignity of the person derives from the experience of transcendence of the person over his nature and over his acts. Thus the dignity of the person is not merely a consequence of the constitutive integration of the finite and the infinite in the human being as microcosm but more of the complementary affirmation of the person in the experience of transcendence. Mieczysław A. Krąpiec speaks of human transcendence in this respect in resonance with the aspects revealed in Karol Wojtyła's explanation of the person's subjectiveness as indicated by man's subjective capacity for cognition, freedom and love, but also in Wojtyła's explanation of the person's objectiveness as manifest in interpersonal relationships.

Therefore, the dignity of the person springs from the fact that the person is an end in himself which finds a window of transcendence in the capacity to be a subject of law (*persona est sui iuris*¹³). This is rightly noted but not explained completely by Immanuel Kant's *a priori* reductionism of person as subject of the law with his categorical imperative resulting to an "autonomy of the goodwill." In point of fact,

¹¹ Peter Colosi, "The Uniqueness of Persons in the Life and Thought of Karol Wojtyła/Pope John Paul II, with Emphasis on His Indebtedness to Max Scheler," in *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*, eds. Nancy Mardas Billias, Agnes B. Curry, George F. McLean, (Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2008), 67; hereafter cited as: Colosi, "The Uniqueness of Persons."

¹² Max Scheler, "On the Idea of Man," trans. Clyde Nabe, *Journal of the British Society for Phenomenology* 9:3 (October 1978): 192.

¹³ The statement *persona est sui iuris* is a scholastic expression which reveals the dynamic reality of the person as his own law giver in the sense of self-possession and self-governance, which implicates self-determination for acting and as such for obeying or

Kant's theory of transcendental apperception is a positive clarification of the unity of Descartes' *cogito* as a *cogitans*, the cognitive condition of all possible experience and therefore also of all objects of experience, both inner and outer, by which our inner life becomes accessible to us.

Hence, in Kant, the dignity of the person is given as a *cogitans*, foundational in the totality of expressions about another human being, bringing, as it were, to our cognitive data that unity of another person's spiritual inner core, almost incapable of becoming an object when we speak of a person as a spiritual or rational being. This cognized unity, the center of spirit, the person, is not an object or a substantial kind of being, but a continuously self-executing, ordered structure of acts. Dignity of person in Kant's transcendental apperception is thus, for Max Scheler, a pure actuality,¹⁴ which as spiritual acts is not capable of material objectification, but as formal intentionality alone makes the psychic process visible; whereas correlatively in Kant, this is similar to a completed object (an end) given in that fundamental unity of *cogito* which contains all objective experiences of the *cognized* other person as an end in himself. Therefore, for Kant, no human being can be treated merely as a means to an end (i.e., means to something else) since each human being, "whose existence in itself has an absolute worth" is an "end in it[him]self."¹⁵

Notably, the idea of the human person as end in himself is not just specific to Kant, but it is a presupposition of much of the Western philosophical tradition springing from the rational nature of man. In the

disobeying; for authorizing himself towards a particular normative expression. This expression was used by John F. Crosby in his "Persona est sui iuris: Reflections on the Foundations of Karol Wojtyła's Philosophy of the Person," in *Karol Wojtyła: Filosofo, Teologo, Poeta: Atti del I Colloquio internazionale del pensiero Cristiano, Rome, September 23–25, 1983* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1984), 25.

¹⁴ Scheler, *Man's Place in Nature*, 47.

¹⁵ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit. after Henry E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 205.

words of Peter Colosi, we read of such a pervasive intuition based on rational nature as the source of dignity in beings:

Much of Western philosophy elevates human beings above all other entities that inhabit the earth. This lofty worth is presented as the foundation of moral laws that forbid the violation of human beings, such as using them in various ways as if they were means to some end. Western philosophy has maintained that the metaphysical basis for this superior worth which grounds those laws is the rational nature of human beings: any being possessing a rational nature is deemed to be worthy of absolute respect. [However] the exact nature of the rationality possessed by human beings differs somewhat among the philosophers . . . but perhaps a few key features could be identified . . . We perform acts of self-transcendence through our intellect, will and affections . . . Animals cannot engage in discussion, they cannot be said to be morally virtuous or vicious¹⁶ and they do not have an aesthetic perception of the beauty of sunset.¹⁷

Thus, dignity arising from rational nature implicates primarily that persons are subjects. Hence, objectifications (worse still, the commodifications) of persons must always be interpreted only from the fundamental basis of their subjectiveness. Therefore, even the objectifying look or cognition of another person, must present him or her as an end and never as a means to an end. In this respect of the consideration of persons as ends, Deborah Savage takes the argument for the dignity of persons from rational nature to the specifics of spiritual worth of persons over and above the considerations of the value of material acts of the person, some of which can be replicated or even surpassed by animals, irrespective of moral considerations of concrete material acts:

¹⁶ In Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. Manfred S. Frings and Roger L. Funk (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 85, we find such views as “only persons can (originally) be morally good or evil; everything else can be good or evil only *by reference to persons*, no matter how indirect this ‘reference’ may be.”

¹⁷ Colosi, “The Uniqueness of Persons,” 63.

The “personalistic value” of an action is to be distinguished from its moral value. Moral values of an action is anchored in the fact that the one performing it is a person. This value “is a special and probably the most fundamental manifestation of the *worth* of the person himself.” For though the value of the person is prior to the value of the action (since being is prior to action), it is in the action that the person manifests himself.¹⁸

Man’s dignity is thus to be underscored not as a feature of the value of his nature (psycho-physical as well as emotive-rational nature), since man transcends his nature, as Wojtyła explains (and even as Scheler and Kant also indicate to some extent). Nor should it be understood as a feature of the value of his action, as Savage warns, but specifically it is to be regarded as a personalistic value.

It is thus in this context that Frederick Nietzsche’s *Übermensch*¹⁹ becomes skewed and fundamentally faulty as a basis for the justification of the theories of euthanasia or eugenics that flooded the ideologies of the perpetrators of genocidal atrocities during the Second World War. The Greco-Roman concept of the dignity of man preserved the truth of dignity even in the weakest or least viable of living persons. Hence the maxim *Res Sacra Miser* (*the weak is a sacred thing*) remains a basic intuition of dignity in the human person in contradistinction to Nietzsche’s German-idealistic *Übermensch*.

As was stated earlier, a consideration of the dignity of the person in this chapter is taken as part of the triad of theoretical consequences, the other two parts being the equality of the person and the freedom of the person.

¹⁸ Savage, “The Centrality of Lived Experience,” 46.

¹⁹ On the history of the notion *Übermensch*, see Eva Cybulska (2012), “Nietzsche’s *Übermensch*: A Hero of Our Time?,” *Philosophy Now* 93 (November/December 2012), https://philosophynow.org/categories/Themed_Articles/Nietzsche_Reloaded, accessed on 7 June 2015.

Equality of Human Persons Identified as Unique and Incommunicable Entities

Identity of Persons as Individual Human Beings

The word *identity* has a history of nuances which is most probably related to separate histories of its Greek composites: *ιδιώτης* and *το ον*. The first word *idiotes*, developed within a political climate of the Greek democracy which links it with the understanding of the private in opposition to the public. The Greek *idiotes* is a private individual who did not participate in the democratic voting or election. It gradually became a degenerate expression in the Latin *idiota*, and the French *idiote*, as it came to be associated with uneducated and ignorant persons.

In a sense, the individual value of the human person was not very much appreciated in the earlier civilizations where the state or the public was conceived as the more perfect realization of the human phenomenon. In philosophical traditions as well, this was the prevalent understanding, as for example in Plato (*Republic*) and later in a more recent time in Hegel (Absolute Spirit). Totalitarian regimes do weave their rhetoric of propaganda in this context, which contemporary liberalism appears to rebuff with a more positive appreciation of *idiotes*, as the individual person (in contrast to the Latin public *persona grata*).

The other part of the composite, the Greek *το ον* was the Parmenidean ingenuity which differentiates between being as *to on* and non-being as *to ouk on*. The Greek *ον* found its way into the Latin rendition of *ens*, and the English *entity*. Therefore, it should be appreciated that both words *id + entity*, which today seem to have become the composites of the word *identity*, have separate histories, the one a bit degenerative in value (i.e., *idiot*) and the other a bit more positive in value (i.e., *being*).

Be that as it may, in speaking of the identity of the human being, however, what is to be taken as paradigmatic is the individual nuance which he or she has retained from the beginning over and above other

forms of identity which seem to subsume the individual in the mass (weight) of totalitarianism, even when this totalitarianism takes the form of a so-called socialism or socialist states. What I intend to highlight, however, is that the individuality of the identity of the person is the only guarantee of an active identity, since the amorphous identity of a public person can only realize any social good or action through the potencies of the individual members of the state. The state or the public as such is only so-called, due to the fact that without individual human beings it does not make sense to speak of state or nation or public or community.

Any human community derives its identity from the identity of the individual human persons without whom it cannot be described as a *human* community at all. The activities of the living human being in both the dynamics of nature and of person correspond to this principle at every instance of consideration, preserving, as it were, the substantial source of all these activities as that same individual subject. Hence it is the same person who was in potency that is continuously realized in activations and actualizations of this same potency.

Personal identity is made manifest in consciousness within the context of self-knowledge as self-identity. In Karol Wojtyła's *The Acting Person*, the specific experience of self-identity as given in the objectification²⁰ of the self by consciousness in its mirroring function (which is the first step to the knowledge of one's own self as a unity of the subjective center), is clearly indicated as being contradistinguished

²⁰ The human person can objectify himself in relation to his natural acts—including the natural processes of life from conception to death—such that he gets an objective unity of who he is in the one concept of *self*, analogously unifying the integrated composites of his psycho-physical and emotive-spiritual nature in a *transcendental* grasp of his identity. This objectification reveals at the same time, his subjectiveness as *myself* (*himself, herself*). He identifies his subjectivity in that objectification of *self*, thus simultaneously in self-identity, the human person accentuates the unique phenomenon of personal identity over and above the natural modifications of his dynamisms in bodily and spiritual structures, all through his existential moments from natural conception to natural death.

from every other kinds of knowledge (contained in consciousness). As in this case of self-knowledge, the object of knowledge is identical (i.e., coincides) with the knowing subject such that we can talk of self-identity.²¹

It is notable, that both the specific contents of consciousness given as self-knowledge and consciousness itself belongs to the person, since it is “constituted by the subject as an attribute of the whole person who, after all, is not simply a *consciousness* but a *someone* who is both physical and spiritual, both subject and object (objectified self-knowledge).”²² In Wojtyła’s personalism, consciousness plays a role on behalf of the person who constitutes it, hence “consciousness is an intrinsic and constitutive aspect of the dynamic structure, that is, of the acting person.”²³

Therefore self-knowledge plays a pivotal role in the interplay of consciousness and the awareness of the self, as a kind of insight into the object that I am for myself.²⁴ Since self-knowledge is shown to be the consciousness of self-identity, we can imply that it is the foundation of personal identity. Wojtyła argues for the continuity of this personal identity in the diverse moments and modifications of the person which

²¹ Karol Wojtyła, *The Acting Person*, trans. Andrzej Potocki (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979), 35–36: “All the forms and kinds of knowledge which man acquires and possesses and which shape his consciousness with respect to its content, that is from the side of objective meanings, have to be distinguished from what we call ‘self-knowledge’. There is no need to explain that self-knowledge consists in the understanding of one’s own self and is concerned with a kind of cognitive insight into the object that I am for myself. We may add that such an insight introduces a specific continuity to the diverse moments or states in the being of the ego, because it reaches what constitutes their primary unity, which comes from their being rooted in the ego. Hence it is not surprising that self-knowledge more than any other form of knowledge must be consistent with consciousness; for its subject matter is the ego, with which . . . consciousness remains in an intimate subjective union. At this point self-knowledge and consciousness come closest together . . .”

²² Kenneth L. Schmitz, *At the Centre of the Human Drama* (Washington DC: Catholic University Press, 1993), 66.

²³ Wojtyła, *The Acting Person*, 31.

²⁴ Savage, “The Centrality of Lived Experience,” 34.

we experience as activations and actuations in both the dynamisms of natural processes and personal actions.²⁵ This dynamism does not alter the identity of the subject in a substantial sense but specifically, it is within the accidental elements of growth and development without changing the substantial subject which is rooted in the ego or the self.

The two extreme poles of conception and death within the existential life span of the person accentuate the intuition of this identity as we recognize the same human being who was conceived and subsequently born as the same human being who died. This personal identity is already given to us in the transcendental property of every being as one, explained by the law of non-contradiction with respect to all really existing beings.

In point of fact, if a person is a really existing being, then personal identity must be a theoretical consequence that tallies with the principle of non-contradiction, since a person will certainly be identified only as this self, i.e., this person, but cannot be identified as both this self and another self at the same time. Andrzej Maryniarczyk synthesizes the agreement of various philosophers on this principle of non-contradiction as a consequence of the unity of real beings (persons and things):

For Aristotle, one indivisible form [essential form of the self or person, in this case] is the basis of this analogical unity and identity. For Thomas Aquinas, this basis is one undivided act of existence [of the self or person, in this case] that unites and organizes the plurality of elements [from birth to death] into a unity . . . Existential unity constitutes the primary characteristics of the being of things. Following Augustine, this unity can be called 'one-being' . . . For this reason, we speak of unity of composite beings [persons: composites of body and soul, matter and spirit] by analogy. In them the act of existence is not divisible into the 'act of existence' and of 'non-existence', and although the act of existence is not absolutely identical with the content it actualizes, yet

²⁵ See note 21.

it gives to this content unity and non-contradiction. Hence we may say that the kind of being is the same as the kind of unity.²⁶

One of the manifest contemporary ideological denials of the unity of the human being as accentuated in personal identity is the ongoing debates of gender theorists on the crisis of sexual identity. It is necessary to begin first with the distinctions of identity as given in the ontic structure of the acting person from gender as ontologically structured in the actions (roles) of the person. The confusion of the efficient causality as sourced from the *subjectivity* of acting person with the final causality as manifest in the *objectivity* of the actions of the person leads also to the confusion of sexual identity (subjective persons) with gender roles (objective actions of persons).

The human person exists substantially as one being identical with each moment of his or her natural states (zygote, foetus, baby, toddler, teenager, adult, elderly, dying) all through life. Therefore we cannot talk of these states or discrete dynamisms contained in the continuum of integral and complementary natural existence of a person as having different personal identities, since in each of these discrete moments, we can identify the continuity of the same individual substance undergoing accidental, incremental, and developmental changes, whereas the self remains consciously mirrored as substantial, the subject and the source of the dynamisms, all related to that same one unique act of existence. An argument which presents double or multiple identity of the self in the sexual aspect of these dynamisms does not explain the unique and unrepeatable *existential* nature of the substantial source of the changes since only one existence is granted to the same personal substance who can be said to have undergone a change or series of changes over the course of its existence.

Moreso, positing the existence of a double or multiple entities (i.e., identities) for the same individual substance simply by positing the

²⁶ Andrzej Maryniarczyk, *Metaphysics Notebooks 4: Rationality and Finality of the World of Persons and Things* (Lublin: PTTA, 2007), 38–40.

argument of a changed nature of the identity of natural sexual constitution and structure of the dynamism (dynamic orientation) of a person does not tally with the principle of non-contradiction. What the argument says at best is that an aspect of the same entity (namely the sexual aspect) has been altered. It does not, however, prove any alteration of the *identity* of the substance as the same existing person. It is the same individual entity before and after the alteration of the sexual parts in much the same way it will still be the same individual entity before and after a hair-cut in a salon or after a therapeutic amputation of one of the arms or limbs. To insist that alteration is a replacement of existential identity is to implicate a parallel structure of a double potency-act structure within the same really existing nature, which is absurd and illogical. It is in this sense that Mieczysław A. Krąpiec noted that “clearly, numerical unity cannot be regarded as the transcendental unity, just as the quantitative side of being cannot be identified with the whole of being, and especially [cannot be identified with] the factor that constitutes being-ness itself.”²⁷

In point of fact, the act of existence of a being is dynamically structured with the primary actualization of the potency of the being's essence. This primary actualization of potency is not repeatable, such that subsequent actualizations are the substantial changes and modifications of an already existing substance identified with the first actuated potency. It is thus significant that the act of existence of a person is identical with personal substantial identity from which subjectivity of the person and the self-identity of the person is derived.

Therefore, this act of existence as a personal being can neither be repeated nor divided, just as the act of existence of any other being cannot be divided. Apart from the non-division of the act of existence, Aristotle saw the foundation for the unity of being in one form that determines matter. This form is not the genus essence of the being as such but it inheres in the individual particular being as the form of *this*

²⁷ Cit. after id., 39.

here (tode ti) matter. This form can be considered to be the nature (in Aristotelian sense of moderate realism) of *this here* individual being. An argument on the change of the sexual nature of any individual being therefore implicates the change of individuality or substantial nature of the person which is not logical as the nature of person is humanity (in the genus essence) or male-human being or female-human being (in the species essence).

Nature as identity, however, in its separate essential internal elements is not composed externally as a substance is composed of divisible matter and indivisible form, but it is rather a principle of being understood thus as the nature of each being which cannot undergo accidental (content/object/visible: divisible or composite) change as the principle of non-contradiction indicates. Any accidental change is certainly not to be equated with a substantial change of a nature, since essences (such as humanity, masculinity, femininity, animality, rationality, etc.) cannot be replaced. Changes can only occur on the level of extensions (improvements or decrements in size) or alterations (rearrangements of the already existing elements) but these accidental changes can never affect the existential identity of the beings in question in so far as they are naturally existing. Beyond their natural existence (i.e., as human beings, whether as humans or female humans/male humans or altered humans), we can speak of unnatural existence yet in both cases of natural and unnatural existence, it is still naturally identified that humans exist as humans. One of the implications of this human identity is certainly sexuality. Sexual identity therefore is part and parcel of human identity, as there is no sexless human person existing anywhere today. All existing human beings today are identified as being of a sexual nature. In a nutshell, experience has proved to us that we can speak of destruction-conversion or modification-alteration of the subject of the same substance but not the existent substance itself in so far as it is realistically existing. That which is (and dynamically

structured to exist as) male is not not-male just as that which is John is not not-John as demonstrated:

The principle of non-contradiction expresses the impossibility of connecting in one judgement an assertion and a denial concerning the same object . . . For indeed a contradiction is the identification under the same aspect of being and non-being, e.g., in the form of the assertion “being is non-being” or “non-being is being.” The meaning of such propositions is simply an absurdity since the content of the prediction completely destroys the content of the subject. The principle of non-contradiction basically expresses the impossibility of connecting in one sentence at the same time an assertion and a negation concerning the same object, while preserving any sort of meaning.²⁸

At best, the strong point of the arguments of the LGBT²⁹ groups on sexual identity, would be a material and accidental alteration of the same subject who is identified existentially before and after the alterations still as this person rather than any other person. Only one act of existence is possible for any human being and *qua existing*, each human person has only one identity. We cannot speak of the substantial and existential replacement of the same subjectivity or subjectiveness of the person. This is still the case even when the alteration is not physical or material (sexual organs) but the psychological impression given in self-consciousness. What is found in these psychological streams or impressions is a false identity which tends to replace the true identity of the subjectiveness of the ego implicated as the substance of personhood which is the personal identity. Identity as rooted in existence is not replaceable by manipulations of consciousness or alterations of physiology.

However, the uniqueness of personal identity goes beyond the metaphysical implications of the distinctions between substance (*ousia*)

²⁸ Cit. after id., 44.

²⁹ LGBT is an acronym for “Lesbians, Gays, Bi-Sexuals and Trans-sexuals.”

and subject (*hupokeimonon*), as it pertains as well to the spiritual content of person. Peter Colosi takes this spiritual content beyond human scientific possibilities and even to an absurdity from the highest of theological assumptions:

An all-powerful God could make all the skin cells and body cells [subjectivity from the metaphysical sense of *ousia* and *hupokeimonon*] of two people to be identical, and could make all of their experiences [subjectivity from the psychological sense of *ego*]. Even if God did that . . . these two people are in the core of their being *different* one from the other . . . because external factors [nature and mental facts/impressions/data of the psychological *ego*] are not the primary reasons for [neither] the differences between, [nor] the uniqueness of, persons.³⁰

What is at stake here is the spiritual uniqueness of what personal identity connotes, which is irreducible to any material expression. It is notable that Max Scheler best represents arguments for this spiritual content of personal identity in a very apt thought-experiment, of which Peter Colosi also acknowledges:

Supposing we could get rid [via techno-scientism as in the transgender/trans-sexual waves/claims] of all physical [material/bodily/sexual] differences between human beings [including their essential here-and-nowness], and could further eliminate all qualitative differences in regard to their private objects of consciousness [experiences or psychological data] (including formal aspects of these objects [i.e., Kantian categories]—in short the whole of WHAT they think, will, feel, etc.), the individual diversity of their central personalities [i.e., WHO they are] would still remain, despite the fact that the IDEA of personality would be the same in each of them.³¹

³⁰ Colosi, "The Uniqueness of Persons," 72.

³¹ Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, trans. Peter Heath (Hamden-Connecticut: The Shoe String Press, 1973), 34.

The above thought-experiment actually presents the absurdity of a possible claim that it is doable to replace the WHO of a person which is the core of personal identity, subsequent of which other forms of identity in the person follows. Such a reasoning in Max Scheler is captured by what he expresses as the individual value essence, which is at the core of what we mean by the incommunicability of the person, to be discussed in the next subsection of this chapter. However, it is important to understand what Scheler means by “individual value essence” and Joshua Miller has made a good description of this:

A key part of Scheler’s personalism is the idea that each person has an *individual value essence*, which he sometimes calls an *ideal essence* or *ideal value image* that permeates the person’s being. This *individual value essence* is determined [in potency] by God and indicates an abiding ontological structure of personal uniqueness. A second dimension of personal uniqueness . . . emerges from the person’s nature as self-determining. Because the person is spiritual, like God, he is spontaneous, creative, and above all free so that each of his acts [including attempts to change his sex or gender] is something new and distinct in the world . . . but uniqueness is . . . something [both in actualization] indeterminate-fluid [and in potency] determinate-unique. The person, who is essentially unique, is also free and therefore can authentically actualize his *individual value essence* in a number of ways. In doing so, he does not simply concretize what Scheler calls an *ideal value image* that God has of him. Rather, he co-creates this image; he self-determinatively fills the lines that have been established for him.³²

It is important to note that there is no running away from the shadows of our personal identity as it is embedded in the logical principle of identity which has it that each individual person or thing is itself and not another, a principle that is rooted in the transcendental property

³² Joshua Miller, “Scheler on the Two-fold Source of Personal Uniqueness,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 79:1 (2005): 164.

of beings as separate (*aliquid*), as testified by both idealistic and realistic traditions. The basic intuition of separateness as a transcendental property of all beings finds a more personalistic uniqueness in the next part of our considerations.

Incommunicabilitas of Human Persons
Each of Whom Are Equally Valuable

The foregoing discourse on the difference between substantially existing personal identity and the psychological self-identity or the physiological sex-identity has its logical consequence in the notion of the *incommunicabilis* (or *ineffabile* in Max Scheler) of the human person. Of important signification here is the difference between the Platonic sense of universals in the tradition of extreme realism and that of Aristotle's moderate realism. In Platonic model, the term *humanity* is interpreted for every human person in the participatory conception of the essence of humanity, whereas Aristotle insists on the analogous conception of the individual essence of humanity. The phenomenon of *incommunicabilis* of the human person is more accessible to the Aristotelian interpretation of universals which safeguards the completeness of each individual substance in the scholastic class of *universalis in re*, which interprets the general sense of universals either by abstraction or composition, thus maintaining the immaterial understanding of essences as well as the reality of concrete existence, even if we cannot say what this individual existence *tode ti* is. Wojtyła explains his leanings on the Aristotelian-Thomistic tradition of the *universalis in re* in the language of the completeness of each human person as a substantial subject of existence and acting, not just as something but specifically as somebody:

The completeness we are speaking of here seems to be something that is unique in a very special sense rather than concrete. In everyday use we may substitute for a person the straightforward "somebody." It serves as a perfect semantic epitome because of the immediate connotations it brings to mind—and with them the

juxtaposition and contrast to “something.” If the person were identified with its basic ontological structure, then it would at once become necessary to take account of the difference that distinguishes “somebody” and “something.”³³

In the general scheme of metaphysical interpretation of beings, the idea of a substantial subject is not distinguished between somebody and something but it is still significant that Wojtyła points out the notice of a difference of sorts. This difference is not really written in nature as Wojtyła observes,³⁴ hence we cannot search for it within the Boethian kaleidoscope (of a rational nature), but perhaps it is noteworthy that apart from being an individual substance, the person is a “unique” being, a specific subject, a “personal subject” existing according to its specific mode of individuality. To accentuate this uniqueness, which echoes the influence of Max Scheler,³⁵ Wojtyła avers:

The person as such possesses, however, its own ontological structure, though one very different from all the others that surround the human being in the visible world. This difference, the

³³ Wojtyła, *The Acting Person*, 73–74.

³⁴ Id. Of course, *rationality* is present both in the world (order—cosmos) of persons and that of things.

³⁵ In Colosi, “The Uniqueness of Persons,” the author argues that Wojtyła embraced the idea of the uniqueness of persons and this is thanks to his leanings on Max Scheler. To buttress his claims, Colosi cites such passages from *The Acting Person*: “The author of the present study owes everything to the systems of metaphysics, of anthropology, and of Aristotelian-Thomistic ethics on the one hand, and to phenomenology, above all in Scheler’s interpretation . . . on the other;” and also: “Granted the author’s acquaintance with traditional Aristotelian thought, it is however the work of Max Scheler that has been a major influence upon his reflection” (Second Preface to *The Acting Person*). John Crosby clarifies Scheler’s personalistic interpretation of individuality as follows: “Scheler does not posit the antithesis of ‘person’ and ‘individual’ that is found in many personalistic authors such as Maritain [material-individual and spiritual-person], Mounier [assertive-individual and self-giving person], or Hans Urs von Balthasar [individual-nature and incommunicable-person] . . . Individuality for him [Scheler] is nothing but an aspect of personhood” (Colosi, “The Uniqueness of Persons,” 64). In other words, Scheler understands individuality as the subject of personal substance such that the expression *individual person* is the same as *personal subject*. It is thus obvious that Wojtyła’s understanding of personal subject tallies with that of Scheler.

proportion or rather the disproportion that is indicated in the words “somebody” and “something,” reaches to the very roots of the being that is the subject. The fundamental dynamization of the being by existence and consequently also all the subsequent dynamizations, which are reflected by acting, operating, and the happening, also manifest the same difference, the same proportion with its inherent disproportion. The person, the human being as the person—seen in its ontological basic structure—is the subject of both existence and acting, though it is important to note that the existence proper to him is *personal* and not merely individual—unlike that of an ontologically founded merely individual type of being.³⁶

However, the *incommunicabilis* of the human person, is in fact a specific sort of uniqueness that is not easily expressible. Peter Colosi admits that “while one can see and know the uniqueness of another person, there are no words that can be spoken which would capture or express that uniqueness.”³⁷ In the same vein, Scheler who comes close to communicating this idea declares that “in coming to know another person, we begin with a certain hypothesis, and as such knowledge increases, so the content of this hypothesis becomes ever more *individual*, ever harder to put into words (*individuum est ineffabile*).”³⁸

What is significant is that to communicate the meaning of the *incommunicabilis*, we proceed positively, to assert a negative of its antonym; just as in other similar words in the same family such as *infinite*, *immutable*, *immortal*, etc., mostly used for divine attributes. Peter Colosi attempts an analysis of three possible meanings of “incommunicability,” and warns against a literal understanding of Scheler’s use of the term “ineffability:”

³⁶ Wojtyła, *The Acting Person*, 74.

³⁷ Colosi, “The Uniqueness of Persons,” 65.

³⁸ Scheler, *The Nature of Sympathy*, 122.

Meaning 1: The incommunicable is that within a person which is *not common*, in the sense that other persons could not have this within their being also . . .

Meaning 2: The incommunicable in persons cannot be expressed in words and sentences. While someone who loves you *is* able to grasp, know and love you in your very uniqueness, they could never utter a sentence which would capture or express that uniqueness . . .

Meaning 3: The incommunicable is that which is unable to be known by anyone else or communicated to anyone else . . . it only means that that which you know and love is ineffable or unutterable . . . This meaning leads to error because it takes the full and broadest meaning of “communication” and negates its possibility at all in interpersonal relating with respect to personal uniqueness.³⁹

Hence, it is necessary to interpret Scheler’s use of the term *ineffable* in a phenomenological context rather than in a linguistic sense. In fact, for Scheler, “it is necessary to give a precise definition of what we understand by *individual-personal-value essence*,”⁴⁰ within which context he uses *ineffabile* as a synonym for *incommunicabilis*. Scheler puts premium on the context of love in this perception of *incommunicabilis*, hence Colosi writes:

[L]ove is the epistemological vehicle through which we know the uniqueness of others. In the realist phenomenology of Scheler and others, it was thematized that depending on the object known, a different faculty was needed. Thus, for colors, one needed the faculty of sight; for sounds, hearing; for mathematical principles, the intellect; and for values, Scheler would say, feelings.⁴¹

Significantly, Karol Wojtyła also refers to this sort of uniqueness of *each* person as Scheler does from the perspective of *individuals* as

³⁹ Colosi, “The Uniqueness of Persons,” 66.

⁴⁰ Scheler, *The Nature of Sympathy*, 489.

⁴¹ Colosi, “The Uniqueness of Persons,” 66.

different from *every* other person *within* the human *species*. Thus, “when a loved one dies, we do not mourn that an intellect or a free will [common rational features of all humanity] is gone, which all other people have too, but this unrepeatable person is gone.”⁴² Notably, “the loss of any person would not be a negligible loss on the grounds that so many persons remain, but would be an almost infinitely great loss, as if the only person in existence had been lost.”⁴³

The concept of *incommunicabilitas* does not really play down on the common essence as indicated by intellect, will, or the risibility of persons, but it gives these common features a specific uniqueness that can only be due to the individual person in whom they are rooted. Hence “a laugh is unique because it is ‘informed’ by the unique person who is laughing,”⁴⁴ or as Scheler puts it, “the love which has moral value is not that which pays loving regard to a person for having such and such qualities, pursuing such and such activities, or for possessing talents, beauty, or virtue; it is that love which incorporates these qualities, activities and gifts into its object, because they belong to that *individual person*.”⁴⁵ There is, however, a basic distinction between the two-fold understanding of *incommunicability* from the “essential” uniqueness and from the “existential” individuality, which needs to be clarified:

“A being,” (used without qualification [hence *thing* or *person*]) means . . . *that which is*, in the real order. The *that which* signifies what a thing is, its essence or nature, responding to the question “*What* is it?” The *is* signifies the act of existing, or active presence, which posits the *what* in the real order . . . responding to the question, “*Is* it?”, or “Does it *exist*?” . . . This inner act of existence—which St Thomas calls the *esse* or “to-be” of a being,

⁴² *Id.*, 67.

⁴³ John F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1996), 72.

⁴⁴ Colosi, “The Uniqueness of Persons,” 68.

⁴⁵ Scheler, *The Nature of Sympathy*, 166.

that which makes a being precisely to be a *be-ing*—is not a *what*, an essence or nature, making a being to be *this kind* of being. It is, rather, an *active presence* which posits the entire essence, with all its properties, in the real order of actual existence, making it actually to be what it is.⁴⁶

This difference of understanding incommunicability in the two-fold context of *essence* and *existence*⁴⁷ is shown when we consider the difference between the uniqueness of things and the uniqueness of persons, a difference represented by Wojtyła with the words *something* and *somebody*. Let us consider a hundred laptops in an electronics shop. All of them in their own instantiations share a common essence (blue-print) but they do not have in their different instantiations any unique essence. On the other hand, each of these laptops, have unique individual (separate) existence, but they do not have common individual existence. Now, let us transfer the categories of *essence* and *existence* and the differentiations of *common* and *unique* to persons. Consider a hall with hundred people—each of these persons share a common essence (humanity) but they also share different unique essence (humanity of John is different from humanity of Mary). With regard to existence, we can also posit the unique existence of each individual human being in that hall of a hundred persons. Notice also that in both cases, uniqueness from the context of individual *existence* is metaphysically given as separateness, but when we think in terms of *essence*, we realize that the worthness of *things* becomes relativized and in fact diminishes as the quantity or number of the same thing increases, whereas in the case of *persons*, the value or worthness or dignity or incommunicability does

⁴⁶ W. Norris Clarke, "Introduction," in James F. Anderson, *An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas* (Washington D.C.: Regnery Publishing Inc., 1997), xv.

⁴⁷ On this aspect of different senses of uniqueness based on the difference of context when focus is on *essence* and on *existence*, see Josef Seifert, "Essence and Existence," *Aletheia* 1:11 (1977): 17–157. See also John F. Crosby, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitaetsverlag C. Winter, 1996), 43–45.

not diminish and is not relativized even if the population density is increased. This basic distinction is what most proponents of birth control, contraceptives, and disciples of Thomas Malthus⁴⁸ are neglecting, as they are in fact influenced by Kant's "blind" formalism and *apriorism*, which does not grant us access to the *incommunicabilitas* of person:

Every human being is an individual person and therefore I cannot program *a priori* a certain type of relationship that could be applied to everyone, but I must, so to speak, learn it anew in every case . . . In my own case, significantly, I never felt that I was meeting an excessive number of people. Nonetheless, I was always concerned to safeguard the personal quality of each relationship. Every person is a chapter to himself. I always acted with this conviction, but I realize that it is something you cannot learn. It is simply there, because it comes from within.⁴⁹

It is important to underscore that the *incommunicabilitas*, as has already been stated, belongs to the triad of theoretical consequences (dignity, identity and incommunicability of persons) which this study sets out to group together. In this wise, we note that the identity of a person is rooted in the spiritual *ideal individual value* image which is already determined in potency at the very first act of *existence* before subsequent activations and actualizations by the different dynamisms of the personal being. In comparison, the *incommunicabilitas* of the person is embedded in the *unique individual value essence* (as distinguished from the common essence). The *fact* of this *incommunicabilitas* is manifested in the very content of the dignity of the person, namely the ideal unique respect which we owe to each and every individual human person. As Peter Colosi puts it: "every person is unique

⁴⁸ Thomas Robert Malthus wrote a book in 1798 titled *An Essay on the Principle of Population*, in which he describes how the population growth is "exponential" (geometrical proportions) whereas the corresponding food production is improving "arithmetically."

⁴⁹ John Paul II, *Rise, Let Us Be on Our Way* (New York: Warner Books, 2004), 65–66.

[dignity], thus uniqueness [identity] is a common trait, yet the very inner, essential and unrepeatable [incommunicability] content of a person's uniqueness [identity] is not found in any other. It is that very inner uniqueness of a specific [identity] person for which there are no words [that we call *incommunicabilitas*]."⁵⁰ Crosby succinctly captures this interwoven relatedness of the triad as follows:

The principle of incommunicability asserts itself more strongly, so to say, in the unrepeatable lovableness of a person. This is why we lack any general terms to express the lovableness of a particular person [identity]; we keenly experience here the ineffability, the unutterability of the incommunicable. But our language and concepts do not fail us in the same way when it comes to the dignity of the person; after all 'the dignity of the person' is a general term. It is as if I recognize a human being as *person* as when I am mindful of his dignity and show him respect and abstain from all coercion and using, but recognize a human being as *this particular person* [identity] when I know him or her as friend or spouse.⁵¹

Freedom of the Human Person to Act and to Live

Responsibility of the Human Person for His or Her Actions

In the following paragraphs, I shall consider the personal category of personal responsibility as the genuine context of the expression of *freedom* (for actions) as well the realistic implication of *rights* (especially the basic right to life). The trajectory of this discourse still retains the consistent views of my arguments, namely that Karol Wojtyła's category of person as subject of the themes of dignity, identity, and incommunicability remains the fundamental category for the principles of free action, guaranteeing the subjectivity of the agent source of human culture and civilizations in a more realistic philosophy of personalism.

⁵⁰ Colosi, "The Uniqueness of Persons," 76.

⁵¹ Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, 67.

The ongoing discourse on the specific implications of EU (and also UN) policy documents in which these themes are embedded leads naturally to the application of dignity, identity and incommunicability in the direction of responsibility for human actions and human life in general. In other words, in the experience of the actions of the person, “the human person experiences himself as the efficient cause of his actions, that an authentically human act, an *actus personae*, can be said to take place [such that] in this moment, the person experiences his own efficacy, he recognizes himself as ‘the actor’.”⁵² We have noted earlier that Max Scheler observes in this same context that “only persons can (originally) be morally good or evil; everything else can be good or evil only *by reference to persons*,”⁵³ hence we can only talk of responsibility for actions with regard to person especially in the moral context but also in the context of philosophical anthropology with regard to man’s responsibility for those acts that actualize him as a person. In both philosophical standpoints, i.e., the moral and anthropological sense, the responsibility of the person is evident.

Therefore, as an *actor*, the person is not only responsible for his actions but he is also responsible for the becoming or the actualization of himself as a subject. This responsibility is a consequence of his efficacy in acting, which moral or ethical considerations will explore in the direction of the consequences of the objective action realized by the acting agent (person) to whom culpability or responsibility is attributed. In contrast, philosophical anthropology or most directly psychology (behavioural imprints of the person) will explore the opposite direction of the consequences in the character (trait-formation) impact of the subject to whom a personality structure is allotted. Philosophical anthropology, however, follows the same direction as does psychology,

⁵² Savage, “The Centrality of Lived Experience,” 40.

⁵³ Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. Manfred S. Frings and Roger L. Funk (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 85, cit. after Colosi, “The Uniqueness of Persons,” 87.

but without alienating the opposite direction of ethical consequences since the acquisition of virtues is implicated as a self-actualization of the acting subject. Deborah Savage argues in this direction of the subjectiveness of responsibility for action as follows:

I am responsible for my own becoming . . . Through acting, I experience myself as the subject of my actions . . . Thus, I am fully the subject of my own actions when I experience myself as such. It is only then that I can genuinely say that I possess, govern and determine myself . . . Now through acts that correspond to the personal structure of self-determination, the human person is fulfilled; he comes to realize that he is both a gift given to himself, as well as a task, a responsibility that only he can assume.⁵⁴

This is only one aspect of the consequence of responsibility for action which Wojtyła's *The Acting Person* indicates from the viewpoint of subjectiveness in the sense of actualizing or fulfilling the structure of man's personality within the subjective consequences of self-governance and self-possession. There is, however, the most common aspect which moral considerations offer us. This aspect is not absent in Wojtyła, as he also speaks of the objectiveness of the action of the acting person. Responsibility for action is usually spoken of in terms of the moral virtue of justice, which implies objective external actions. It is noteworthy that even private acts can also be external without being public, and in this respect an instance of such private external acts can be the abuse of sexual acts such as in, e.g., masturbation.

What is to be distinguished from Wojtyła's objectiveness of actions of the person is therefore internal acts (like specific acts of decision) and external acts (like speaking, running, fighting, etc.). Both the internal and external acts can be objectified, hence objectiveness in this consideration of responsibility for action does not really imply public actions. As noted already, responsibility for actions with regard to internal acts implicates the responsibility of the actor (person) for his or

⁵⁴ Savage, "The Centrality of Lived Experience," 40–45.

her self-actualization as a person (especially the perfection of his spiritual virtues—intellect and will). On the other hand, every external act is of double consequence, namely the subjective (personal) and the objective (social) consequence.

More significantly, however, the responsibility for actions with regard to external acts (private or public) implicates the ethical virtue of justice as responsibility for the consequences of personal actions in the context of what is due for another person or the community. Justice as a feature of the considerations of responsibility for actions is notably related to the will, which is a faculty of choice and the key element of self-determination. Therefore, the responsibility for action is a consequence of Wojtyła's exfoliation of the experience of self-determination, which is the foundation of the dynamics of potency-act structure relating the action and the agent. Self-determination is thus the hinge of the virtue of justice in both directions of subjectiveness as "to be just" and objectiveness as "to do/act justly." An instance can be given with speech-acts. A liar (unjust person—subjectiveness) performs untrue speech-acts which figuratively "dig a pit" for listeners to fall into (unjust action—objectiveness). Thomas Aquinas brings out this closeness of subjective-objective consequence when talking of the responsibility for action when he reasons that the external act is an expression of an internal consent (decision):

Hence the mean in such like virtues is measured not by the proportion of one thing to another, but merely by comparison with the virtuous man himself, so that with them the mean is only that which is fixed by reason in our regard. On the other hand, the matter of justice is external operation, in so far as an operation or the thing used in that operation is duly proportionate to another person, wherefore the mean of justice consists in a certain proportion of equality between the external thing and the external person.⁵⁵

⁵⁵ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II–II, q. 58, art. 10.

Therefore, responsibility for action is a practical consequence of the theoretical implication of self-determination, which is the basic core of Karol Wojtyła's personalistic philosophy, highlighting both the *obiectum* (object) of the responsibility for action as well as the *subiectum* (subject) of responsibility for action.

*The Human Person's Right to Life
from Conception to Death*

The foregoing discourse on responsibility as a practical consequence of our personalist study of man also has a correlate of rights. In fact, we cannot talk of responsibility without rights neither can we speak of rights without responsibility. The former (responsibility without rights) is "repressive" (exploitative) whereas the latter (rights without responsibility) is "selfish" (ego-centric, which is different from auto-determination/ego-determination). Nowadays, we hear the clamour for rights such as animal rights, gay rights and so on, and in fact, our contemporary society is inundated with a dictatorship of so many rights-movements up to the extent of a "hypnagogic fascination."⁵⁶

However, it is in the context of responsibility that a genuine discussion of rights can be fruitfully entertained. In this wise, the right to life of persons from conception to death is the flip-side of our responsibility to preserve life, which makes such abuse of responsibility to preserve life as suicide, euthanasia, eugenic destruction of embryos, abortions, and suchlike abuse highly reprehensible. The practical consequence of personalist anthropology leads to the conclusion on the right of persons to life from conception to natural death.

It is in the context of this personalist anthropology that Karol Wojtyła rejected, as false, Max Scheler's thesis that moral obligation

⁵⁶ I owe the expression *hypnagogic fascination* to Peter Redpath who used it in an international conference on the *New Elitist Culture of Contemporary American Society* at John Paul II Catholic University of Lublin, Poland held from 21st to 23rd of April, 2015.

dissolves when a person reaches the heights of love.⁵⁷ Josef Seifert takes a systematic swipe at the debates on euthanasia, (and by extension, eugenics and abortion) when he presents the practical consequences of the traditional appreciation of the dynamics of the principle of act and potency in Western philosophy:

Another dimension of this account of the worth of persons that runs through the Western tradition is based on the Aristotelian distinctions of substance/accident and potency/act. Based on these distinctions is the view that a human being in a state of dreamless sleep retains in actual being its immaterial soul, along with its intellectual, volitional, and affective faculties, while retaining consciousness in potency only. Not only does this line of thought maintain that humans in dreamless sleep still have their souls, but so do other living humans in various states of diminished/non-consciousness.⁵⁸

The right to life is in fact a non-negotiable and inalienable right as contained even in the 1948 United Nations Declaration of Human Rights. It is also a right which not even the person as *sui iuris* can legislate against himself. Hence suicide remains a violation of the right to life even from the flip-side of the coin, i.e., “responsibility to preserve the right to life.” This follows simply from the fact that person as *sui iuris* does not include *causa sui*, since the person is not the cause of his or her own existence but is responsible for his existence as the determinant of the subsequent actualizations of his substantial (already existing) person. Wojtyła, himself, maintains that:

Human life is sacred and inviolable at every moment of existence, including the initial phase which precedes birth. All human beings, from their mother’s womb, belong to God who

⁵⁷ This personalist standpoint of Karol Wojtyła can be found in John F. Crosby, “Person and Obligation: Critical Reflections on the Anti-Authoritarian Strain in Scheler’s Personalism,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 79:1 (2005): 110–113.

⁵⁸ Colosi, “The Uniqueness of Persons,” 63. See also chapters 3 and 4 of Josef Seifert, *What is Life?* (Amsterdam: Rodopi, 1997).

searches them and knows them, who forms them and knits them together with his own hands, who gazes on them when they are tiny shapeless embryos and already sees in them the adults of tomorrow whose days are numbered . . . There too, when they are still in their mothers' womb . . . they are the personal objects of God's loving and fatherly providence.⁵⁹

The debates on the right to life from conception to natural death are dramatically and eloquently settled for proponents of such rights even by the champions of euthanasia, as we note in Peter Singer of Princeton University, who hired a team of home health care professionals for his mother who at the time was suffering from severe dementia.⁶⁰ Singer who had been a front-line proponent of euthanasia claimed that he committed a *morally wrong act* by caring for his mother:

Suppose, however, that it were crystal clear that the money could do more good elsewhere. Then I would be doing wrong in spending it on my mother, just as I do wrong when I spend, on myself or my family, money that could do more good if donated to an organization that helps people in much greater need than we are. I freely admit to not doing all that I should; but I could do it, and the fact that I do not do it does not vitiate the claim that it is what I should do.⁶¹

It is not surprising how the pack of cards came tumbling down with a single experiential data. Wojtyła's insistence on experience is an anti-dote to all ideological aloofness to the realistic philosophical anthropology of the person. Peter Singer was committed to the utilitarian ideology of Jeremy Bentham and J. S. Mill, even from the hedonist strand of the criterion of "pleasure and pain" as the only yardstick of morality. However, the paradox of Thomas Malthus' principles of

⁵⁹ John Paul II, *The Gospel of Life* (New York: Random House, 1995), # 44.

⁶⁰ See Michael Specter, "The Dangerous Philosopher," *The New Yorker* (6 September 1999): 46–55.

⁶¹ Peter Singer, "Outsiders: Our Obligations to Those Beyond Our Borders," in *The Ethics of Assistance*, ed. Deen Chatterjee (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 29.

population and Bentham's utilitarianism is that it sounds "wonderfully humanistic" only when applied to other persons, but the litmus test to its "hollowness" is when the person who promotes such ideologies experiences his person as a data of contextualization.

Peter Berkowitz has responded to Singer's inconsistency with his mother's dementia with a response, titled "Other People's Mothers,"⁶² to expose the irony of such rationalization of our "basic instincts." Beyond selfish or agent-centered considerations, the right to life is not diminished even from "circumstantial" and "disinterested rationality" irrespective of how accurate our normative intuitions may be (even in the Kantian categorical models). Samuel Scheffler provides us with a thought experiment in this consideration:

Suppose that there was a machine, the Infallible Optimizer, which never made mistakes in its judgements about which of the actions available to an agent at a time would actually minimize total deaths overall. Suppose further that people were causally incapable of killing unless the Infallible Optimizer certified that a killing was necessary in order to minimize total deaths. Defenders of agent-centered restrictions will presumably feel a residual intuition that, even in circumstances such as these, it would be wrong to kill a person in order to minimize deaths.⁶³

What the above thought experiment proves is that the right to life is in fact not a given of rationality, or a product of *persona sui iuris*, but an inalienable element (property) of the human person contained in our "residual intuition" which is part of the theoretical implications contained in the *incommunicabilitas* or *ineffability* or *unrepeatability* of the person. It is specifically in this context that we can say that absolute moral norms and hyper-rationalist outlooks like utilitarianism (Bentham, Mill) and apriorism (Descartes, Kant) does not grant us access to

⁶² Peter Berkowitz, "Other People's Mothers," *The New Republic* (10 January 2000).

⁶³ Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Clarendon Press, 2000), 111–113.

the basic core of the person, nor does it guarantee access to the theoretical and practical consequences of the realist philosophical anthropology of the human being as the subject of the existence and actualization of the acting person.

Conclusion

With the increased propaganda for the promotion of policies which devalue human *dignity* (de-Christianized humanism), *identity* (gender ideologies), *incommunicability* (totalitarian conformity of EU states over individual sovereignty of member states), *responsibility* (political correctness), *rights to life* (abortions and euthanasia), it is evidently clear that in many of the debates of the European Union Parliamentary Proceedings, little attention is paid to these themes which form the theoretical scaffolding of the documented policy avowals of the 1948 UN Declaration and the 2004 EU Treaty upon which Western civilization proposes to build a peaceful and harmonious society for herself and the global community.

On the one hand, the liberal society of today struggles to safeguard the subjectiveness of the individual person against the totalitarian hazards of the sorts experienced under Nazism, Fascism, and Communism. On the other hand, economic realities of socialism and capitalism have not measured up to the yardstick of the person, not really in the strict sense of the sophistic *mensura* of Protagoras, which leads as it were to relativism, but more so in the sense in which Karol Wojtyła had integrated the subjectiveness and objectiveness of the *incommunicable* individual-in-society. In this respect, Wojtyła employed the category of person as transcending the category of nature over which it supervenes, with a view to a more realistic interpretation of human flourishing in community.

The person's dignity, identity, incommunicability are key elements of this interpretation in the sense that the personalistic principles of the free acting person guarantee that the freedom of which the con-

temporary EU or UN citizen yearns for can be grounded in genuine responsibility for his or her actions as well as for his or her life from conception to death.

**DIGNITY, EQUALITY, FREEDOM:
THE EU-POLICY VALUES VIEWED PERSONALISTICALLY**

SUMMARY

The author points out that dignity, equality, and freedom are leading themes of the European Union policy and should be respected and upheld if understood personalistically. He argues that the subjectivity of the individual person, rather than that of the public state, underlines the context of interpreting those themes which are the liberal values the Western society purports to cultivate. Therefore, he claims that *dignity* is grounded on the understanding of man as *imago Dei*, *equality* is doubly grounded in both the unique identity and incommunicability of each human person, and *freedom* is doubly grounded in the dual responsibility of each human person for his or her actions as well as the responsibility we share for each human life from conception to natural death.

KEYWORDS: dignity, equality, freedom, European Union, personalism, subjectivity, individual, person, *imago Dei*, identity, incommunicability, responsibility, human action, human rights.

Wojciech Ziółkowski

Akademia Ignatianum w Krakowie
Polska

JÓZEFA TISCHNERA KONCEPCJA TRAGEDII ESTETYCZNEJ: POTĘPIENIE I USPRAWIEDLIWIENIE

Do kluczowych kategorii Tischnerowskiej koncepcji tragedii estetycznej należy oczarowanie i uwodzenie.¹ Uwodzenie jednak, podjęte z uwagi na oczarowanie pięknem, prowadzi nieuchronnie—zdaniem krakowskiego myśliciela—do rozstania. Tischnerowska filozofia piękna mówi zatem o tragiczności jako niszczącej sile, którą niesie ze sobą piękno drugiego człowieka.

Celem niniejszych refleksji będzie próba dotarcia do istoty tragizmu piękna w myśli Józefa Tischnera. Podtytuł artykułu zapowiada rozważania nad potępieniem estetycznym, oraz formami usprawiedliwień, jakich człowiek szuka w pięknie. Z uwagi na to, że potępienie estetyczne jest tym, co odróżnia i oddziela od siebie dwa rodzaje usprawiedliwienia, poniższe analizy zostaną przeprowadzone w następującej kolejności: najpierw scharakteryzujemy pierwszy typ usprawiedliwienia poprzez piękno, następnie prześledzimy strukturę potępienia estetycznego, aby na końcu móc przyjrzeć się bliżej drugiej odmianie usprawiedliwienia.

¹ Zob. Wojciech Ziółkowski, “Józefa Tischnera koncepcja tragedii estetycznej: oczarowanie i uwodzenie,” *Studia Gilsoniana* 5:2 (April–June 2016): 345–363.

Skąd w Tischnerowskiej koncepcji tragedii estetycznej pojawia się idea usprawiedliwienia? Dzieje się tak za przyczyną ściśle określonej kondycji człowieka. Człowiek stojąc na scenie dramatu, spostrzega, że nie jest istotą, która nosi w sobie rację swego istnienia. Inaczej mówiąc, człowiek wie, że nie jest zdolny sam o własnych siłach usprawiedliwić faktu swej obecności w świecie. Niemniej jednak potrzebuje on racji swego bycia, gdyż jest to dla niego okoliczność egzystencjalnie najdonioślejsza. Racja ta nie tylko musi zaistnieć, lecz musi też być przez podmiot poznana, a co za tym idzie—uświadomiona. Aspekt epistemologiczny jest więc równie ważny, jak egzystencjalny.

W polu możliwości człowieka nie znajduje się dostarczenie racji istnienia samemu sobie. Racja ta musi przyjść ze strony tego, co człowieka transcenduje. Zdaniem Tischnera, istnienie człowieka może zostać usprawiedliwione tylko poprzez wartość.² Nie może to być jednak wartość dowolna. Tischner wyraźnie podkreśla, że wartościami zdolnymi usprawiedliwiać istnienie danego bytu są tylko wartości absolutne. Wobec wartości absolutnych dalsze pytanie “Dlaczego?” jawi się jako bezzasadne. Jeżeli więc znajdujemy się na poziomie, na którym nie musimy już pytać o dalsze racje, znaczy to, że byt (słowo to w tym wypadku odnosi się również do człowieka) uzyskał swe usprawiedliwienie.

Zadaniem, jakie staje przed człowiekiem szukającym swego usprawiedliwienia, jest wybranie wartości absolutnej, zdolnej takiego usprawiedliwienia dokonać. Nietrudno się domyślić, jakiego wyboru dokona człowiek żyjący w horyzoncie estetycznym—wartością, w której będzie on szukał ocalenia, będzie oczywiście piękno. Tylko ono, zdaniem podmiotu, zdolne jest usprawiedliwiać istnienie, ponieważ jest wartością absolutną w najpełniejszym znaczeniu tego słowa. Absolutność ta przejawia się w tym, że piękno nie potrzebuje niczego do swego istnienia. Jedynym warunkiem, jakie stawia, jest posiadanie tworzywa, za pośrednictwem którego mogłoby się objawić. Niemniej jednak pięk-

² Por. Józef Tischner, *Filozofia dramatu* (Kraków 1999), 125.

no jako wartość istnieje samodzielnie i dlatego człowiek odrzuca możliwość usprawiedliwienia poprzez inne wartości absolutne, takie jak prawda, czy dobro.

Jeżeli zatem człowiek przyjmuje piękno, jako rację usprawiedliwiająca jego istnienie, pewne jest, że nie może to być piękno dowolnego rodzaju. Tischner podkreśla, że jedyną odmianą piękna, które zdolne jest usprawiedliwiać, jest piękno drugiego człowieka. Czytamy: “Dzięki wydarzeniu piękna człowiek rdzeniem swej osoby dotyka czegoś, co ma moc usprawiedliwienia lub odmowy usprawiedliwienia jego obecności na scenie świata.”³ Obcując z drugim człowiekiem, który jest piękny, nie można mieć, zdaniem Tischnera, żadnych wątpliwości, co do jego bycia usprawiedliwionym. Taki człowiek jest po prostu po to, aby być pięknym.⁴ Jest widzialnym urzeczywistnieniem piękna i jako taki jest usprawiedliwiony. Zadaniem, jakie spełnia jego egzystencja, jest bycie ikoną i twarzą piękna, które oczarowują innych.

Poruszając się na płaszczyźnie estetyki, wiem, że drugi człowiek jest usprawiedliwiony poprzez fakt bycia pięknym. Nie wolno mi jednak zapomnieć, że tylko jego istnienie zostało w ten sposób usprawiedliwione—ja sam nadal żyję, nie posiadając racji swego istnienia.

W ten sposób ujawnia się dramat bycia oczarowanym. Oczarowany wiedząc, że jego istnienie jest nieusprawiedliwione, decyduje się na dramatyczny krok. Postanawia znaleźć dla siebie usprawiedliwienie w pięknie drugiego człowieka. Zadaniem, jakie sobie teraz stawia, jest przebywanie na tyle blisko drugiego, aby jego piękno raczyło go wziąć pod swą opiekę i tą drogą usprawiedliwić. Jak jednak dokonać wystarczającego zbliżenia się do piękna?

Można tego dokonać zatrzymując piękno przy sobie. Temu właśnie, zdaniem Tischnera, ma służyć akt uwodzenia, który tym sposobem uzyskuje swe uzasadnione miejsce w porządku tragedii estetycznej. Czyniąc z siebie artystę, który w drugim człowieku odkrywa i po-

³ Id., 121.

⁴ Por. id., 125.

twierdza swe dzieło sztuki, oczarowany tworzy z pięknem więź wzajemności, która ma za zadanie utrzymać ich blisko siebie. Tylko stojąc w tej bliskości, oczarowany ma nadzieję uzyskać usprawiedliwienie poprzez piękno swego dzieła. Jeżeli dzieło uzna w nim swego artystę i pozwoli trwać przy sobie, oczarowany zostanie usprawiedliwiony w swym istnieniu. Będzie istniał po to, aby być odkrywcą i czcicielem piękna. Tischner pisze na ten temat: “Choć własne istnienie oczarowanego wcale nie jest piękne, może ono w pięknie drugiego znaleźć jakieś usprawiedliwienie.”⁵

Uwodzenie posiada status twórczości artystycznej, mającej za zadanie “ukonstytuować istnienie usprawiedliwione.”⁶ Twórczość taka wychodzi z założenia, że piękno jest tym, co ukazuje nie tylko, jaki jest dany byt, lecz również to, po co on jest. Według Tischnera, ta podwójna moc piękna sprawia, że doświadczenie i przeżywanie piękna drugiego człowieka przybiera dla oczarowanego znaczenie egzystencjalne, które w prostej linii wyraża się w ukonstytuowaniu dla niego źródła sensu bycia.⁷ Piękno staje się teraz rzeczywiście centralną i nadrzędną wartością, wyznaczającą porządek wszelkiej pochodnej hierarchii i tworzącą oś *universum*, w którym żyje podmiot. Samo uwodzenie chce spełniać rolę narzędzia ocalenia, które pozwoli jednocześnie posiadać piękno i być przez nie posiadany.⁸ Tylko w ten sposób życie oczarowanego może zostać ocalone, tzn. poprzez nadanie mu sensu. Sens może przyjść tylko ze strony tego, co już sens uzyskało, chociaż w przypadku piękna kwestia ta sięga znacznie dalej. Piękno bowiem nie tyle posiada sens, ile jest sensem samo przez się. Z tego powodu Tischner na określenie piękna w jego usprawiedliwiającej roli używa nazwy “aksjologiczny absolut.” Taki absolut, sam nie potrzebując racji swego

⁵ Id., 127.

⁶ Id., 126.

⁷ Por. id., 127.

⁸ Por. id., 135.

istnienia, zdolny jest usprawiedliwiać. Właśnie to przeświadczenie jest siłą, która każe oczarowanemu trwać nieustannie w pobliżu piękna.⁹

Tischner nie ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że piękno usprawiedliwia. Podmiot szukający tego usprawiedliwienia może odnieść się do piękna na dwa sposoby. Pierwszy z nich wyraża się w przekonaniu, że piękno otwiera drogę ku dobru. Innymi słowy, estetyka staje się tutaj przedśmiankiem etyki. Obcowanie z pięknem zdolne jest doprowadzić człowieka do przeżywania dobra etycznego. Oczarowanie jako domena przeżycia estetycznego w tym przypadku ma moc przekształcenia się w spotkanie i dialog, jako przejawy dramatycznej idei dobra. Nie trzeba się uciekać aż do uwodzenia, aby zatrzymać drugiego człowieka przy sobie. Piękno w tym przypadku nie jest celem samym w sobie, lecz jedynie środkiem do bardziej fundamentalnego celu; nie jest kresem drogi ku innemu, lecz jedynie jej etapem.¹⁰

Zachodzi jednak i druga możliwość. Według Tischnera, polega ona na utożsamieniu piękna z dobrem. W tym schemacie wszystko, co piękne jest ze swej natury dobre—dzieło sztuki estetycznej jest najwyższą postacią dobra. Do piękna zostaje również sprowadzona prawda, co prowadzi do bardzo ryzykownych utożsamień. Tischner zauważa, że efektem takiego przedstawienia problemu staje się teza, że tylko to, co piękne, jest w najdoskonalszym stopniu dobre i prawdziwe. W ten sposób otwarta zostaje droga do usprawiedliwienia wszelkiego zła i fałszu, o ile tylko służy ono pięknu. Tischner pisze: “Cierpienie nie jest zabijaniem, zdrada nie jest zdradą, pogarda nie jest pogardą. Liczy się tylko piękno i to, dzięki czemu ono pięknieje. Piękni, służąc pięknu podniesionemu do godności absolutu, są wolni od win.”¹¹ W takim świetle podział na dobro i zło staje się zbyteczny. Nie można już mówić o złu, gdyż wszystko, co służy pięknu, jest dobre, a zatem—usprawiedliwione.

⁹ Por. id.

¹⁰ Por. id., 134.

¹¹ Id.

Niezależnie od tego, którą z opisanych form usprawiedliwiającego piękna wybierze oczarowany, w dalszym przebiegu dramatu piękna pozwala się opisać pewna stała, centralna oś. Mamy bowiem do czynienia z oczarowanym artystą, który poprzez trwanie przy pięknie, uznającym w nim swego odkrywcę, liczy na usprawiedliwienie swego istnienia. Artysta zrobił to, co do niego należało, tzn. zaafirmował dzieło w jego pięknie. Teraz wszystko zależy od woli piękna, które zadecyduje o losie swego odkrywcy. Wraz z oczarowanym znajdujemy się w sytuacji, gdy czekamy na odpowiedź piękna.

Dramatem artysty staje się okoliczność, iż nie może on osiąść piękna na własność. Zdaniem Tischnera, ambiwalencji zawartej pomiędzy pragnieniem bycia przez piękno posiadany i chęcią posiadania piękna nie można przewyciężyć. To jeden z rysów, ciężących ku tragedii. Drugi z nich polega na specyfice piękna, które nie zaciąga wobec swego artysty żadnych zobowiązań, a w szczególności zobowiązania do wierności. Tischner zaznacza to pisząc: “Nikt nie jest właścicielem piękna. Gdy się zjawia, zjawia się—bo tak chce; i również odchodzi—bo chce.”¹² Tischner określa logikę, jaką kieruje się piękno, “prawem kaprysu,” ponieważ, jak sam stwierdza, piękno: “Może patrzeć i nie patrzeć, słuchać i nie słuchać, uwzględniać i nie uwzględniać, przychodzić i odchodzić.”¹³ Pozwala nam to wyprowadzić kluczowy wniosek, który staje się zasadą tragedii estetycznej. Piękno, które samo decyduje o swojej przynależności i które ze swej natury nie pozwala się osiąść, musi wyrzec się swego artysty. Przejawem tragedii estetycznej jest więc moment, w którym piękno odwraca się od swego odkrywcy, a co za tym idzie—odmawia mu swego usprawiedliwienia.

Ujmujemy w ten sposób, zdaniem Tischnera, pierwszy etap dramatu piękna. Nosi on nazwę potępienia estetycznego. Piękno odmawia usprawiedliwienia, dając artyście do zrozumienia, że nie jest on go-dzien piękna. Odkrywca był do tej pory ożywiony pragnieniem uspra-

¹² Id., 123.

¹³ Id., 131.

wiedliwienia swego istnienia poprzez piękno swego dzieła sztuki i w ten sposób sam chciał stać się piękny. Jednak piękno orzeka, że “tylko piękni mogą stać w jego orszaku.”¹⁴ Tym, czego doświadcza artysta staje się w ten sposób pogarda a ponadto jego zdaniem pogarda najgorsza z możliwych—wzgardziło nim jego własne dzieło. To właśnie ten rys odróżnia, zdaniem Tischnera, potępienie estetyczne od innych form potępienia. Na gruncie estetyki potępienie przychodzi wprost od samego dzieła sztuki, podczas gdy inne rodzaje potępienia (Tischner nazywa je “etyczno-religijnymi”) są dziełem jakiegoś trzeciego podmiotu.¹⁵ Można przypuszczać, że Tischner rozumie ów drugi rodzaj potępień jako wyraz oddania sprawiedliwości pewnemu obiektywnemu porządkowi, podczas gdy potępienie estetyczne nie wykracza poza dwa bezpośrednio zaangażowane weń podmioty, czyli jest przeżywane subiektywnie.

Estetycznie potępiony artysta jest przez Tischnera scharakteryzowany bardzo dosadnie. Myśliciel ten stwierdza wprost, że odrzucony przez swe dzieło odkrywca jest czystym zaprzeczeniem idei piękna; mówiąc innymi słowami—jest szpetny. Nie jest to jednak zwykły rodzaj szpetoty. Tischner podkreśla, że jest to szpetota mająca charakter egzystencjalny,¹⁶ a więc taki, który staje się całym sposobem bycia podmiotu. Potępiony artysta odkrywa w ten sposób, że jest samą szpetotą, wręcz istotą bycia szpetnym. Ten typ szpetoty można, zdaniem potępieńca, próbować zamaskować, lecz zmienić go nie można. Jest on nieprzewycięzalnym rysem egzystencji. Potępiony uważa, że jedyną możliwością przemiany swego szpetnego oblicza jest samobójstwo. To, według Tischnera, wyjaśnia, dlaczego potępienie estetyczne niejednokrotnie kończy się samobójstwem.

Tischner uważa, że do potępienia estetycznego prowadzi podniesione do skrajnie radykalnej postaci pragnienie posiadania, które jedno-

¹⁴ Id., 305.

¹⁵ Por. id., 305.

¹⁶ Por. id., 306.

cześnie podlega równie radykalnemu zaprzeczeniu. Oczarowanie, które ze swego założenia miało być szczęściem oczarowanego, stało się jego nieszczęściem. Tragizm zawarty w logice piękna obraca kolejno wszystkie aspekty obcowania z pięknem w ich skrajne przeciwieństwa. Zdaniem Tischnera, oczarowanie jest w tym sensie tragiczne, ponieważ “w szczęściu kryje się nieszczęście, a w nieszczęściu szczęście.”¹⁷ Artysta jest uszczęśliwiony, lecz jest to zły rodzaj szczęścia. Potępienie wypycha oczarowanego w immanentny świat przywoływanych wciąż na nowo przeżyć, które mają skrajnie iluzoryczny charakter. Według Tischnera, przeżycia te ogniskują się głównie wokół egzystencjalnej tęsknoty za drugim. Trzeba jednak podkreślić, że jest to tęsknota za drugim, z którym spotkanie było z góry skazane na porażkę, ponieważ jest to nie tyle tęsknota za drugim jako drugim, lecz tęsknota za pięknem drugiego. W dramacie piękna drugi staje się idealnym pięknem—niczym więcej i niczym mniej. Zakładając, że cała prawda jego twarzy zawiera się w pięknie, pozbawia się drugiego jego prawdziwej twarzy lub lepiej mówiąc: nie chce się jej znać.¹⁸

Potępienie estetyczne pozwoliło nam dokonać wglądu w jądro tragedii estetycznej. Na tym jednak problem się nie kończy. Piękno wprawdzie potępiło swego artystę, lecz nie zmienia to dwóch zasadniczych wątków. Dzieło nie dostarczyło swemu odkrywcy racji usprawiedliwiającej istnienie, zatem artysta wciąż poszukuje swego usprawiedliwienia i—co równie ważne—nadal szuka go w pięknie. Pewne jest to, że nie może to już być piękno, które go potępiło. Zatem odkrywca będzie poszukiwał swego ocalenia w innym dziele sztuki. Akt twórczości artystycznej, zmierzający do ukonstytuowania tego dzieła wyraża istotę kolejnego etapu tragedii estetycznej. Przeanalizujemy więc nowe usprawiedliwienie w dziele sztuki nowego typu.

Aby ukazać Tischnerowskie ujęcie drugiej formy usprawiedliwienia poprzez piękno, należy najpierw sprecyzować punkt wyjścia

¹⁷ Id., 132.

¹⁸ Por. id., 133.

dalszych rozważań. Rozpocznijmy od swoistej “fenomenologii przeżyć” potępionego artysty. Spróbujemy wraz z Tischnerem zagłębić się w doświadczenia, jakie stają się udziałem odkrywcy odrzuconego przez swe dzieło, ponieważ te właśnie przeżycia odegrają kluczową rolę w artystycznym procesie tworzenia nowego, usprawiedliwiającego dzieła sztuki. Warto nadmienić, że w swych analizach na ten temat Tischner sięga do takich dzieł europejskiej kultury, jak *Clavigo* J. W. von Goethego oraz *Don Juan* W. A. Mozarta.

Tischner stwierdza, że potępiony artysta zamyka się w immanentnym świecie swego smutku (choć bardziej właściwym określeniem byłoby tu słowo “cierpienie”) i trwa w jego wnętrzu. Co stanowi o specyfice owego cierpienia? Do jego natury należy przywoływanie w świadomości artysty wszystkich doświadczeń i przeżyć, jakie łączyły go z jego dziełem oraz ciągle ich uobecnianie.¹⁹ Rozpamiętywanie procesu oczarowania, uwodzenia czy wreszcie potępienia skutkuje coraz większymi cierpieniami, które spowodowane są z jednej strony rozstaniem, jakie się dokonało, a z drugiej—świadomością swego wciąż nieusprawiedliwionego istnienia. Cierpienie artysty ma wysoką cenę. Stopniowo ogarnia całą jego egzystencję, stając się jej sposobem bycia. Odtąd wszystko, co potępiony artysta czyni, staje się ekspresją cierpienia. Nie koniec na tym, ponieważ świadomość swego cierpienia jeszcze bardziej je powiększa. Ten, kto wie, że jest cierpiącym, cierpi podwójnie. Ciągle pogłębianie cierpienia dokonuje się tylko w jednym kierunku, a mianowicie—do wnętrza osoby. Cierpienie spowodowane pięknem, które dokonało potępienia, chce aby piękno mogło je ujrzyć i aby zechciało zlitować się nad artystą. Jest to jednak pusta nadzieja, gdyż piękno odeszło, a jedynym jego śladem jest intencjonalny obraz w świadomości artysty. Nie zmienia to, zdaniem Tischnera, niczego, a sytuacja powraca do punktu wyjścia, ponieważ cierpienie nie wycho-

¹⁹ Józef Tischner, *Spór o istnienie człowieka* (Kraków 2001), 227.

dzi w ten sposób z kręgu immanencji artysty, atakując go wciąż z nową siłą.²⁰

Cierpienie oczarowanego staje się jego sposobem bycia. Sposób ten domaga się bliższego scharakteryzowania. Tischner określa owo bycie jako radykalne “bycie dla siebie.”²¹ Ten rodzaj bycia karmi się cierpieniem. W tym “byciu dla siebie” cierpienie znajduje swój początek, jak również i kres, przy czym jest to jedynie kres pozorny. Skazuje on bowiem potępionego na nieustanne powtarzanie szlaku cierpienia, popadając tym samym w błędne koło. To swoista logika bycia, jaka charakteryzuje cierpiącego artystę. Tischner pisze, że dusza estetycznie potępiona “nie pragnie innego pokarmu jak tylko *gorzkiego*.”²² To pierwszy, najbardziej zasadniczy rys omawianego “bycia dla siebie.” Ale jest i drugi, który, według Tischnera, posiada strukturę ocierającą się o paradoks. Polega ona na tym, że cierpiące “bycie dla siebie” jest jednocześnie “byciem dla innego.” Cierpienie jest wszak spowodowane pięknem, które wyrzekło się swego artysty, a on—nosząc w sobie jego świadomościowe przedstawienie—jest nadal ku owemu pięknu zwrócony. W ten sposób będąc “dla siebie” jest jednocześnie “dla innego”—dla innego, który jest piękny i który odmówił mu usprawiedliwienia, wpędzając go w ten sposób w rozpacz i cierpienie. Pozornie wydaje się, że będąc “dla siebie,” nie można być “dla innego,” jednak w przypadku tragedii estetycznej sprzeczność ta zostaje zniesiona. Artysta nie może być w pełni “dla siebie,” jeżeli nie jest “dla innego,” a konkretnie dla swego dzieła. Jednak pogodzenie tych dwóch egzystencjalnych aspektów jest w dramacie piękna niewykonalne, dlatego też wzajemne ścieranie się wymiaru “dla siebie” z wymiarem “dla innego” przynosi, zdaniem Tischnera, kolejne pasmo cierpienia.²³

²⁰ Por. id., 228.

²¹ Por. id., 226.

²² Id., 231.

²³ Por. id., 228–229.

Oba zarysowane aspekty ludzkiego bycia pozostają wobec siebie w konflikcie. W byciu "dla siebie" jest ciągle obecny inny, który jest piękny. Przekleństwem artysty jest to, że jest on wciąż zakładnikiem swego dzieła, nawet po tym, gdy został przez nie estetycznie potępiony. Artysta ma poczucie bycia zdradzonym, co z kolei pozwala, zdaniem Tischnera, sądzić, że w jakiś irracjonalny sposób oczekiwał on od swego dzieła wiążącej wierności. Zdrada może pojawić się tylko tam, gdzie ktoś uprzednio spodziewał się wierności. Niemniej jednak artysta, który spodziewał się wierności ze strony dzieła, podtrzymywał swe przekonanie wbrew dobrze mu znanej logice piękna, o którym wiedział, że do wierności zobowiązać się ono nie może. Tischner zaznacza, że w samej okoliczności czucia się zdradzonym obecny jest inny, który jest piękny.²⁴ Jest to obecność paradoksalna, ponieważ wyraża się ona poprzez bycie nieobecnym. Ślad innego widoczny jest w każdej emocji, w każdym doświadczeniu czy przeżyciu, jakie za jego przyczyną uobecnia się w świadomości artysty. Dzieło w ten sposób izoluje artystę od innych ludzi, a nawet od Boga. Tischner jednak stara się oddać sprawiedliwość pięknu. Stwierdza bowiem, że wszystko, co stanowi dla oczarowanego źródło cierpień, jest wprawdzie odniesione do dzieła sztuki, lecz generowane jest przez świadomość artysty jako jego osobista iluzja.²⁵ Owszem, piękno wyrzekło się swego artysty, ale upoważniała je do tego logika piękna, zaś oczarowany, bazując na jednorazowym akcie potępienia estetycznego, wyprowadza z niego coraz to nowe iluzje związane z arcydziełem. Tischner pisze, że piękny i nieobecny inny jest tylko okazją do tworzenia owych iluzji, które bezskutecznie usiłują zadać kłam logice piękna. Cierpienie jest faktem obiektywnym, jednak mimo bezpośredniego odniesienia do dzieła sztuki, bierze ono swój początek w samym oczarowanym.

Cierpienie niszczy artystę, jednak nie można za jego pomocą potępić dzieła sztuki, które jest przed tym chronione logiką piękna. Trze-

²⁴ Por. id., 232.

²⁵ Por. id., 233.

ba zatem, zdaniem Tischnera, znaleźć sposób, aby pogodzić ze sobą realność cierpienia i logikę piękna. Te dwa żywioły są w stanie dojść do pojednania tylko w wyniku ubóstwienia piękna.²⁶

Ubóstwienie piękna jest konsekwencją uznania przez artystę, że potępienie estetyczne, którego dokonało piękno, jest kaprysem bóstwa. Skoro artysta szukał swego ocalenia właśnie w pięknie, które ogłosił wartością absolutną i zdolną usprawiedliwiać byt, to tym samym piękno stało się estetycznym absolutem. Absolutowi zaś z istoty przysługują atrybuty boskości. Zatem wszystko, czego piękno dopuści się w toku dramatu wobec swego odkrywcy, musi zostać usprawiedliwione właśnie jako kaprys bóstwa. Czyjś kaprys—a tym bardziej kaprys samego bóstwa—może być przyczyną czyjegoś cierpienia; w ten właśnie sposób możliwe staje się, według Tischnera, wyprowadzenie racji usprawiedliwiających współistnienie fenomenu cierpienia artysty oraz praw, jakimi kieruje się logika piękna.

Samo cierpienie jest wartością negatywną, jednak w dramacie piękna spełnia ono funkcję swoistego zwornika. Właśnie poprzez cierpienie artysta i jego dzieło są wciąż ze sobą związani, mimo realnie występującej pomiędzy nimi separacji. Tischner stwierdza nawet: “Jest to jednak szczególne oddalenie—oddalenie, które wie, kto i od kogo się oddalił. Takie oddalenie—oddalenie, które wie—jednocześnie łączy i przybliża. Byt dla siebie staje się bytem przez ciebie.”²⁷ Niemniej jednak wzajemne odniesienie do siebie nie znosi owego oddalenia, a paląca potrzeba usprawiedliwienia swego istnienia wciąż jest niezaspokojona.

Aby dostąpić usprawiedliwienia, artysta musi zwrócić się do nowego dzieła sztuki. Powstaje ono jako rezultat odmiennego procesu twórczego i tym samym skutkuje innym typem usprawiedliwienia poprzez piękno.

²⁶ Por. id., 234.

²⁷ Id., 235.

W pierwszej części tragedii estetycznej tworzywem, z którego artysta stopniowo wylaniał swoje dzieło sztuki, było piękno drugiego człowieka. Dzieło to jednak z chwilą jego ukończenia wyrzekło się swego artysty, który pozostał w dalszym ciągu nieusprawiedliwiony. W pięknie drugiego zawarty jest pierwiastek wolności, który sprawia, że dzieło zdolne jest “żyć własnym życiem,” nie potrzebując już swego artysty. Trzeba zatem wybrać inne tworzywo, które nie tylko nie oddali się od swego odkrywcy na podstawie decyzji swej woli, lecz pozwoli również na stworzenie usprawiedliwiającego dzieła sztuki. Gdzie szukać takiego tworzywa?

Tischner wskazując na nowe tworzywo, wprowadza nas jednocześnie w drugą i zarazem ostatnią część tragedii estetycznej. Artysta odkrywa nowe i co najważniejsze—doskonałe tworzywo, jakim jest jego własne cierpienie. Jeżeli artyście uda się ze swego cierpienia stworzyć wspaniałe arcydzieło oraz zmusić w ten sposób wszystkich wokół, aby owo arcydzieło podziwiali, wówczas uzyska swe upragnione usprawiedliwienie.²⁸ Wtedy będzie wiadomo, dlaczego istnieje: istnieje, aby być pięknym, aby być niepospolitym dziełem sztuki. Piękno własnego cierpienia odsłania tutaj swój niemal zbawczy rys. Wielkość artysty wyraża się w tym, że posiadał on zdolność przeobrażenia tego, co powszechnie uważane jest za przedmiot odrazy (czyli cierpienia), w dzieło, które zachwyca. Cierpienie jest tragedią człowieka, jeśli jednak zostanie przemienione w arcydzieło, wówczas mamy do czynienia właśnie z tragedią estetyczną, która usprawiedliwia poprzez piękno własnego bólu. Tischner podsumowuje to w następujący sposób: “Trzeba, aby człowiek podniósł swój ból na poziom piękna i stworzył ze swej klęski tragedię.”²⁹ Podmiot ludzki skupia teraz w sobie trzy funkcje: jest jednocześnie artystą, tworzywem oraz dziełem sztuki.

²⁸ Por. Józef Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów* (Kraków 1991), 54.

²⁹ Id., 61.

Właśnie w tej jedności dawny oczarowany upatruje gwaranta powodzenia swego aktualnego zamierzenia.

Cierpienie artysty jest sposobem jego bycia. Skoro jednak mamy teraz do czynienia z sytuacją, w której cierpienie staje się dziełem sztuki, to artysta skłania się do uznania, że cała prawda jego twarzy skryta jest w pięknie. Według Tischnera, przebiega to w sposób następujący: “Duchowe cierpienie rozpościera się na ciało i znajduje wyraz w pięknie twarzy.”³⁰ Dawne sprzeczności, zawarte między “dla siebie” i “dla innego,” czy też między “posiadać” a “być posiadany,” stają się teraz budulcem cierpienia podniesionego do godności dzieła sztuki. Tischner jest świadom ceny usprawiedliwienia, jakie ma przyjsć poprzez piękno: ten, kto chce być niepospolicie pięknym dziełem sztuki, musi przeżywać niepospolite cierpienia.³¹

Człowiek wznoszący swe cierpienie na poziom piękna nabywa dwóch najbardziej znamienych dla tragedii estetycznej przekonań. Po pierwsze, uznaje on, że prawdą jego twarzy jest bycie pięknym. Po drugie, za swój status ontologiczny przyjmuje status dzieła sztuki. Dla Tischnera sytuacja taka jest grą pozorów oraz uwikłaniem się w sprzeczność bycia i nie bycia czymś.³² Fenomeny egzystencjalne przyjmują postaci swych zaprzeczeń, gdzie wolność przestaje być wolnością, wierność nie jest już wiernością, a poczucie przynależności do siebie artysty i dzieła staje się pustkowiem samotności obydwójga razem oraz każdego z osobna. Artysta, który przemienił swoje cierpienie w arcydzieło, aby uzyskać dla swego istnienia usprawiedliwienie, ma nadzieję wzbudzić podziw w oczach tych, którzy na niego spoglądają. Jest to jednak, zdaniem Tischnera, jeszcze jedna iluzja, ponieważ “w podziwie tym jest zawarta nieczułość na cudzy ból. I dlatego este-

³⁰ Id., 62.

³¹ Por. Tischner, *Filozofia dramatu*, 137.

³² Id., 138.

tyczny sposób doświadczania innego staje się źródłem piekła—piekła, które wcale nie jest lepsze przez to, że jest piekłem estetycznym.”³³

Podziw ten jest jedynie podziwem dla niepospolicie pięknego dzieła sztuki, i co za tym idzie—jest pozbawiony poczucia odpowiedzialności za jakikolwiek rodzaj ludzkiej biedy. Jest to jednak nieunikniona konsekwencja takiego obrotu sprawy, ponieważ nie można wymagać od otaczających artystę widzów, aby ujmowali w perspektywie agatologicznej horyzont, który osadzony został poza dobrem i złem, poza prawdą i fałszem, proponując w zamian piękno, jako wartość usprawiedliwiającą absolutnie wszystko. Taki podziw nie prowadzi podmiotów dramatu piękna do spotkania, a wręcz przeciwnie—jest drogą do rozstania, jako swego ostatniego słowa. Ten, kto jest podziwiany, nie jest ujmowany przez widzów jako człowiek w doniosłości swego dramatu, lecz tylko jako piękne dzieło sztuki—nic więcej i nic mniej. Mimo, że osoby przez pewien czas obcują ze sobą w żywiole piękna jednego z nich, to jednak później ich wątek dramatyczny zaczyna ulegać regresowi. Zamiast być dialogicznym, wątek ten staje się raczej monologiem, w którym drugi jest uobecniany tylko we wspomnieniach, minionych przeżyciach i doświadczeniach. To bardziej obcowanie z własnymi wyobrażeniami o drugim, niż z nim samym, stąd też monologiczny wydźwięk tej relacji. Piękno, mimo obietnicy spotkania, którą uwodziło oczarowanego, ukazało w finale dramatu swe prawdziwe oblicze. Uczestnicy nie zdołali się nawzajem ocalić, ponieważ obumarła istniejąca pomiędzy nimi relacja wzajemności, którą usiłowali rozwinąć w akcie uwodzenia. Można by podsumować to słowami Tischnera, że relacja “ja-sobą-dzięki-tobie” w żywiole piękna przyjęła oblicze “ja-nie-sobą-z-twojej-winy.”

Powyższe rozważania były próbą dotarcia do istoty tragizmu piękna w myśli Józefa Tischnera. Skoncentrowały się one na analizie

³³ Id., 138.

przebiegu tragedii estetycznej, począwszy od warunków możliwości jej zaistnienia, poprzez formy, w jakich się uzewnętrznia, aż do jej kresu, który owocuje rozstaniem uczestniczących w niej podmiotów. Tischnera jednak interesuje jeszcze jedna kwestia, mająca doniosłe znaczenie egzystencjalne. Wyraża się ona w pytaniu o to, czy przed potępionym artystą wylaniają się jakieś możliwości wyjścia poza ramy horyzontu estetycznego oraz zawarty w nim dzieł sztuki.

Zdaniem Tischnera, możliwość przewyciężenia potępienia estetycznego istnieje. Przewyciężenie to może przebiegać na dwa sposoby. Po pierwsze, oczarowany może “zadać kłam potępieniu i wykazać, że się myli.”³⁴ Po drugie, może on dokonać specyficznego zabiegu, który Tischner określa jako zmianę wartości osiowej solidaryzacji egotycznej. Zabieg ten polega na tym, że piękno, zajmujące dotąd centralne miejsce w strukturze “Ja aksjologicznego,” zostanie zastąpione przez inną wysoką wartość. W konsekwencji świat podmiotu nie będzie już dłużej postrzegany w perspektywie piękna i ze względu na piękno, lecz przez pryzmat nowej wartości, która od tej chwili będzie organizować życie duchowe podmiotu. Tak dokonuje się transcendowanie “Ja estetycznego,” wyrażone poprzez wybór etyczny, czyli potwierdzenie nowej centralnej wartości w życiu osoby.³⁵ Tischner podkreśla, że taki zabieg wcale nie musi nieść ze sobą negacji i odrzucenia piękna drugiego człowieka. Ważne jest tutaj coś innego. Zmiana wartości osiowej solidaryzacji egotycznej sprawia, że piękno—owszem—istnieje nienaruszone, ale nie jest już “istotą” drugiego i racją, która go usprawiedliwia; piękno nabiera charakteru, który można by za Arystotelesem określić jako przypadłościowy. Jeżeli oczarowany wybierze tę drogę, wtedy, zdaniem Tischnera, uda mu się pokonać potępienie estetyczne, które nie będzie już wywoływać rozpacz, lecz “co najwyżej zwykłe wzruszenie ramion.”³⁶ Człowiek mocą swej wolności jest więc w stanie

³⁴ Id., 306.

³⁵ Por. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, 63.

³⁶ Tischner, *Filozofia dramatu*, 306.

sprzeciwić się żywiołowi piękna, który chce go skazać—mającym pozory absolutności wyrokiem—na nie kończące się pasmo estetycznych cierpień.

JÓZEF TISCHNER'S CONCEPTION OF AESTHETIC TRAGEDY: CONDEMNATION AND JUSTIFICATION

SUMMARY

The article undertakes an attempt to unveil the tragic nature of beauty as present in Józef Tischner's conception of aesthetic tragedy by reflecting on the aesthetic condemnation of the artist and forms of justification sought by him in the realm of beauty. The performed analysis are focused on the course of aesthetic tragedy, beginning with conditions of its coming into being, through forms of its expression, concluding with its term achieved by the parting of its subjects (the artist and his work of art). According to Tischner, it is possible for the artist condemned by his own work of art to find the way out from the framework of aesthetic horizon and all it contains within itself. The artist can overcome his aesthetic condemnation in two ways: he can either disprove the condemnation and demonstrate its falsehood, or replace the beauty in the structure of "the aesthetic I" with some other high value.

KEYWORDS: Józef Tischner, aesthetics, tragedy, condemnation, justification, art, man, woman.

Hugo Costarelli Brandi

Universidad Nacional de Cuyo
Argentina

LO BELLO Y LA BELLEZA EN EL COMENTARIO TOMASINO AL *DE DIVINIS NOMINIBUS*

En los trabajos dedicados al *pulchrum* en Tomás de Aquino, es habitual encontrar citados como textos fundamentales aquellos contenidos en la *Summa Theologiae* donde se lo analiza como *quae visa placent*¹ y se lo asocia a las estructuras tradicionales de lo bello como son la *consonantia*, la *integritas* y la *claritas*.² Sin embargo, conviene notar que el tema de la belleza no apareció en el horizonte tomasino recién con la redacción de la *Summa Theologiae* sino que siempre estuvo presente en su especulación. En efecto, si bien el Aquinate no escribió tratado alguno sobre lo bello, no obstante es posible constatar en sus textos que el tema de la belleza aparece ya desde el comienzo en sus escritos y que dicho tema viene asociado *regularmente* a la doctrina neoplatónica presentada por el Dionisio Areopagita en su *De Divinis Nominibus*.

Para comprender esta doble afirmación es preciso recordar que antes de iniciar su actividad como bachiller el Aquinate recibió de ma-

Editio prima: Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo. *Tres lecturas dominicas en torno al pulchrum. Textos y estudios*, ed. Hugo Costarelli Brandi, rev. Ceferino P. D. Muñoz (Mendoza, Argentina: CEFIM – SS & CC, 2014), 44–64.

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

² Cfr. id., I, q. 39, a. 8, c.

nos de Alberto, entre los años 1248 y 1252, las lecciones sobre la obra del Areopagita. A partir de aquí la doctrina dionisiaca permanecerá siempre con Tomás apareciendo sucesivamente en su obra, desde las primeras hasta la última, y especialmente al momento de referirse a la belleza y al bien. Piénsese en este sentido en un texto del *Comentario a las Sentencias* cuya redacción está datada entre 1252 y 1256 donde afirma que “a la razón de la belleza concurren dos cosas según el Dionisio, es decir la consonancia y la claridad. Dice en efecto que Dios es causa de toda belleza en cuanto es causa de la consonancia y de la claridad.”³ Lo mismo se puede apreciar en el *De Veritate*, escrito entre 1256 y 1259, donde sin hacer mención explícita del Areopagita, aparece nuevamente su reflexión sobre el bien y lo bello:

[Q]ue el apetito se complete en el bien, la paz y la belleza no significa que se complete en cosas diversas. En efecto, por esto mismo que algo apetece lo bueno apetece a la vez lo bello y la paz: lo bello sin duda, en cuanto está en sí mismo modificado y especificado, se incluye en la razón de bien; pero lo bueno agrega un orden de perfectividad a otra cosa. De donde cualquiera que apetece lo bueno, apetece por esto mismo lo bello.⁴

Si bien este texto es menos explícito que el anterior, afirma con profundidad la tesis dionisiana cuyo origen se remite hasta Platón: lo bueno implica a lo bello; entre estos trascendentales hay una profunda unidad nacida en el hecho de que ambos responden de alguna manera al *modus* y a la *species*, es decir que ambos presuponen la *commensuración* de los principios del ente y a la forma misma.⁵

³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 1, c.

⁴ Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 22, a. 1, ad 12.

⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 5, c.: “Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum, unde dicitur quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur.”

Ahora bien, este breve recorrido que busca manifestar la presencia del pensamiento del Areopagita en Tomás ya desde sus primeros escritos, sobre todo en lo que respecta al tema de lo bello, encontrará en el comentario al *De Divinis Nominibus* uno de sus lugares de estudio fundamentales.

El In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus

Sería ocioso insistir aquí en la enorme importancia que este texto de Dionisio tuvo para el pensamiento medieval, y la gran cantidad de comentarios que filósofos y teólogos han hecho de esta obra. Piénsese al menos en aquellos realizados por Ricardo y Hugo de San Víctor, Roberto Grosseteste y el de Alberto Magno. Es en esta larga tradición donde Tomás se inserta con su comentario.⁶

El texto dionisiano analiza a partir del capítulo IV los nombres divinos comenzando por el de *Bien*. En este contexto y tomándolo como guía, el Areopagita discurrirá por los nombre de Luz, Belleza, Amor, Éxtasis y Celo. Respetuoso de tal estructura lo primero que hará Tomás al comentar el texto será ocuparse del bien en sí mismo para luego dedicarse a los nombres que implican la razón de apetecible, es decir la razón de bondad; y en este sentido es que estudiará en primer lugar el nombre de *Luz* y en segundo lugar el nombre de *Belleza*, al que dedicará cuatro *Lectiones* que van de la 5 a la 8.

Si la *lectio* quinta da inicio al estudio del nombre divino de Belleza entonces deberá en primer lugar dar razones de por qué se puede predicar de Dios dicho nombre; y como tal razón no puede ser principalmente humana sino divina es que Dionisio apelará a un argumento de autoridad más fuerte, es decir al de las Sagradas Escrituras. Allí es

⁶ Es importante considerar este contexto al momento de entender algunas afirmaciones del Aquinate las que, sin comentar nada del texto dionisiaco, son deslizadas tímidamente con la aparente intención de no discordar con el contexto de comprensión ya determinado al promediar el siglo XIII, pero que muestran la propia especulación tomasina al respecto.

posible constatar que este nombre es aplicado a Dios de dos modos: como *pulchrum* y como *pulchritudo*. Efectivamente, “Dios es alabado por los santos teólogos en la Sagrada Escritura como bello: Cantar de los Cantares: «¡He aquí que eres bello, amado mio!»; y como belleza: Salmo 95: «en su presencia, confesión y belleza».”⁷

Esta diferencia de nombres indicado por las Escrituras no pretende significar cosas distintas en Dios sino tan sólo establecer una diferencia entre lo bello y la belleza aplicable a las creaturas, puesto que en Dios como Causa Primera, “debido a su simplicidad y perfección únicas comprende todas las cosas, es decir todas en uno, de donde aunque entre las creaturas difieran lo bello y la belleza, Dios comprende sin embargo a una y otra en sí como algo uno e idéntico.”⁸

Y a fin de explicitar lo que diferencia en las creaturas lo bello de la belleza Tomás remite a la distinción que existe entre *lo participado* y *el que participa* ya que,

se dice bello (*pulchrum*) a esto que participa la belleza; por el contrario la belleza (*pulchritudo*) es la participación de la primera Causa que hace bellas todas las cosas: en efecto, la belleza de la creatura no es otra cosa que la similitud de la belleza divina participada en las cosas.⁹

Si bien el Aquinate no volverá a mencionar esta distinción en sus obras posteriores, en este momento la profundizará al reflexionar sobre el sentido en que es posible pensarla en Dios, considerado siempre en relación con las creaturas. Si en este sentido cuando se habla de la belleza creatural (*pulchritudo*) se dice que debe entenderse allí *lo participado*, en el momento de aplicar este nombre a Dios deberá entenderse entonces que Él es el que “da la belleza a todos los entes creados según la propiedad de cada uno.”¹⁰ Conviene notar aquí, en primer lugar, que

⁷ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 334.

⁸ Id., 336.

⁹ Id., 337.

¹⁰ Id., 339.

la belleza es dada a *todos los entes creados*, es decir que todo lo que es, es bello. En segundo lugar, hay que advertir también que la belleza correspondiente a todo ente es la adecuada a la *propiedad de cada uno* ya que no es idéntica belleza la de los cuerpos que la del espíritu, o la del tal o cual cuerpo; es decir que a cada ser le corresponde la belleza debida a su especie, la que será dada por la forma, como más adelante se demostrará.

Pero decir que Dios es la causa de la belleza (*pulchritudo*) no manifiesta aún su *ratio* propia, la cual responde propiamente a la *claritas* y la *consonantia*: “y en qué consista la razón de belleza (. . . se ve al comprender que . . .) Dios transmite la belleza en cuanto es causa de la consonancia y de la claridad en todas las cosas.”¹¹ Tomás recupera en este punto dos de las estructuras inteligibles tradicionales de la belleza. En cuanto a la *consonantia* es preciso advertir que ella no sólo se encuentra en las cosas bellas proporcionando sus partes sino también es la que permite la percepción misma de esa belleza al propiciar esa *sintonía* con los sentidos y la inteligencia del hombre.

En cuanto a la *claritas*, en asociación a la belleza y a la *consonantia*, Tomás ya la había mencionado en el *Comentario a las Sentencias* y la volverá a mencionar en la *Summa Theologiae* haciéndolo en todos los casos del mismo modo: citará a Dionisio y asociará la *claritas* al tema del color poniendo casi siempre como ejemplo al hombre que tiene un color esplendente. Uno de estos textos, el del *Comentario a las Sentencias*, es casi el mismo de la *Suma de Teología* donde, hablando de la belleza, dice que ésta implica a la “debida proporción o consonancia. Y además a la claridad, de donde las cosas que tienen color nítido se dice que son bellas.”¹²

Hay que recordar que esta estructura inteligible de lo bello tiene su origen en el neoplatonismo, en concreto en el pensamiento de Plotino. Este filósofo, sintetizando elementos platónicos y aristotélicos había

¹¹ Id.

¹² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, c.

afirmado que la belleza tenía su raíz en la forma, la cual encontraba en la materia el obstáculo a su realización plena. Pero cuando la materia estaba bien dispuesta en relación a la forma, ésta alcanzaba un grado de *información* tal que le permitía *esplender* en ese ente a modo de luz: “la belleza del color es simple debido a la conformación y a su predominio sobre la tenebrosidad de la materia por la presencia de la luz, que es incorpórea y es razón y forma.”¹³

En el caso particular de Tomás la *claritas* tendrá dos sentidos bien delimitados. En primer lugar puede comprenderse, a partir del texto citado más arriba, que la claridad “se refiere a la luz física,”¹⁴ aquella que permite que lo bello sea visto. Pero en segundo lugar y de modo más esencial es posible detectar otro sentido; “en efecto, se llama luz entre los seres espirituales a aquello que se relaciona a la manifestación intelectual como la luz corporal se relaciona a la manifestación sensitiva.”¹⁵ Se trata de la fuerza manifestativa de los entes a un intelecto la cual brota sin duda del grado de esplendor es decir de *información*, de la forma.

Ahora bien, si como se ha dicho *claritas* y *consonantia* constituyen la *ratio pulchritudinis*, es decir la razón propia que explica la presencia de la belleza en las cosas en virtud de la participación de la Belleza Divina, entonces será preciso continuar desplegando las implicaciones que ambas estructuras inteligibles de lo bello presentan.

Respecto de la primera Tomás no agregará mucho más a lo ya expresado, destacando sólo que esta claridad es plena en Dios y que en las creaturas se encuentra una participación *pulcrificante* de aquella Luz primera. Pero en cuanto a la *consonantia* el Aquinate declarará algo importante ya que hablará de su presencia en las creaturas de dos maneras. “La primera sin duda, según el orden de las creaturas a Dios,”¹⁶ por

¹³ Plotino, *Ennéadas*, trad. de Jesús Igal (Madrid: Gredos, 1982), I, 6, 3, 20–23.

¹⁴ Eudaldo Forment, “La trascendentalidad de la belleza,” *Thémata* 9 (1992): 169.

¹⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 13, a. 2, c.

¹⁶ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 340.

lo que todas están llamadas a la unidad con Dios. Esto le permite indicar que por eso se utiliza en griego la palabra *kalós* para designar a la belleza pues en ella está presente la raíz del verbo *kalé-w* que significa *llamar* o *congregar*. El segundo modo de *consonantia* que hay en las creaturas, es “según la ordenación de ellas entre sí.”¹⁷ En efecto, hay entre los entes una relación jerárquica que no presenta estratos vacíos sino que por el contrario se muestra con una profunda continuidad donde lo inferior de los estratos superiores toca a lo superior de los estratos inferiores, tal como proponen los platónicos; de manera que “las cosas superiores están en las inferiores por participación, y las cosas inferiores están en las superiores por cierta excelencia.”¹⁸

Una vez que se ha dicho en qué sentido Dios puede ser pensado como belleza (*pulchritudo*), es decir como participación de la Belleza a las creaturas, es posible avanzar sobre la significación que deba darse a la expresión *Dios es bello* (*pulchrum*).

Al ocuparse del *pulchrum* como nombre divino el Areopagita propondrá un doble camino: el de considerar la belleza divina como un *excessum*, y el de reconocerla como *causa* de toda belleza creada. Respecto a lo primero el Dionisio aplicará la conocida triple vía del conocimiento divino pues dirá que Dios no es bello al modo en que los hombres pueden entender la belleza, sino que, negando ese modo es preciso comprender que Él excede infinitamente cualquier comprensión creatural; y por ello indica que Dios es bello “*secundum excessum*.”¹⁹ Esto significa que la belleza divina es lo *superpulchrum*, es decir lo bello mismo en el grado más excelente, el cual está también *sobre* todo lo que pueda llamarse bello al constituir lo superlativo. De esta manera “se dice en Dios al mismo tiempo que es *pulcherrimus* y *superpulcher*.”²⁰

¹⁷ Id.

¹⁸ Id.

¹⁹ Id., 341.

²⁰ Id., 343. Se ha preferido no traducir el superlativo *pulcherrimus* y el adjetivo *superpulcher* debido al fuerte sentido que el latín conserva y el castellano puede velar.

Que Dios sea bello en grado superlativo resulta de que en Él no se encuentran los defectos propios de la belleza creatural es decir ni el de la *variabilidad* ni el de la *particularidad*. En efecto, en Dios no hay mutación en su belleza de manera que es siempre bello según lo mismo y en el mismo sentido, sin tener en esto aumento o disminución, generación o corrupción. Pero además lo Bello Divino no presenta los sesgos de tal o cual belleza particular, sino la plenitud de lo Bello mismo ya que “no es en alguna parte bello y en otra feo . . . ni lo es en algún tiempo y en otro no . . . ni es bello en relación a uno y no respecto de otro . . . ni es en algún lugar bello y en otro no bello . . . sino que Dios es bello *simpliciter* respecto de todos . . . Él mismo es bello según sí mismo.”²¹

En segundo lugar, Dios es *superpulchrum* “en cuanto en sí mismo tiene de un modo excelente y antes de todas las cosas la fuente de toda la belleza.”²² En este sentido, dirá Tomás, toda belleza y todo lo bello preexisten en Dios como los efectos preexisten en la causa. Y esto último es lo que da paso a una consideración del Dios Bello como causa.

Hay que recordar en este punto que el Aquinate ya se ha referido a un tipo de causalidad cuando, ocupándose de la belleza, decía de ella que era *causa de la consonantia y de la claritas*; sin embargo, ahora se centra en el *pulchrum* y no en la *pulchritudo*, de manera que se deberá atender no a la belleza en cuanto lo participado por semejanza, sino a lo bello como *lo que participa* la belleza por serlo en grado eminente. Y es justamente esta plenitud de lo Bello Divino lo que ahora se difunde en toda la creación estándole presente como la causa lo está en el efecto: “[Dios] tiene belleza propia y la quiere multiplicar como se puede, es decir por la comunicación de su similitud.”²³

²¹ Id., 345–346. Llama poderosamente la atención el paralelo que este pasaje presenta con otro de Platón que dentro del discurso de Diotima habla del encuentro del alma con la Belleza en sí; cfr. Platón, *Symposium*, 210e-211b.

²² Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 347.

²³ Id., 351.

Ahora bien, esta comunicación de la similitud divina implicará nuevamente a la *claritas* y a la *consonantia*. En efecto, Dionisio había anticipado que “a partir de este Bello el *esse* se origina para todo lo que existe, conforme a la razón propia de cada cosa bella.”²⁴ Como se puede ver, el *esse* aparece identificado con el *pulchrum*; y así también lo entenderá Tomás: “dice en primer lugar que a partir de este Bello proviene el ser a todos los existentes.” De esta manera si Dios está comunicando el *esse* a todo lo que es, por ello mismo es que está comunicando su belleza. Sin embargo la belleza tendrá un particular modo de comunicarse a las creaturas, siendo este modo el de la *claritas* y el de la *consonantia* antes referida.

Llama la atención en este punto del texto el giro, brusco en apariencia, hacia estas dos estructuras. Si lo Bello causa el *actus essendi*, todo parecería indicar que el camino a seguir tendría que ser el del *esse*; ¿por qué entonces introducir directamente a la *claritas* y a la *consonantia*? Para responder adecuadamente a esta pregunta hay que entender el contexto neoplatónico en el que se está moviendo tanto Dionisio cuanto el comentario de Tomás. Se acaba de hacer referencia al hecho de que Plotino relaciona la belleza a la luz; pero en la misma cita se indicó además que esa luz es también forma ya que “la luz (*fós*), que es incorpórea también es razón (*lógos*) y forma.”²⁵ Este contexto es lo que lleva al Aquinate a introducir la *claritas* en el momento de hablar de una presencia de lo bello en todo lo creado a la par del *esse*, pues si todo ente tiene el *actus essendi* participado de Dios y tal acto de ser es propio de tal o cual ente en virtud de su forma, siendo que esa forma es luz, entonces es esa misma forma, en cuanto dada por Dios, una participación de la claridad divina: “en efecto, toda forma, por la cual la cosa tiene ser, es cierta participación de la divina claridad.”²⁶ Plotino había hablado también de *razón (lógos)* al referirse a la forma y Dionisio

²⁴ Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, c. IV, § 7, 704a.

²⁵ Plotino, *Ennéadas*, I, 6, 3, 23.

²⁶ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 349.

había hecho lo propio al decir que “cada cosa es bella según la *razón* propia.”²⁷ Tomás confirmará esta dirección al glosar la cita de Dionisio diciendo que vincular la belleza a la *ratio propria* de cada ente es lo mismo que referirla “a la forma propia.”²⁸ De esta manera lo bello como lo participado en las creaturas encontrará su raíz más profunda en lo Bello Divino, en el *que participa*, en el *pulchrum*, y su causa inmediata en la forma de cada ente, que es también *lux* y *ratio*; y esta presencia de lo Bello en todo lo creado, esta *pancalía*, será causada por una comunicación de la *claritas* Divina.²⁹

Pero esta presencia de lo Bello en las creaturas no aparecerá discordante sino que generará justamente entre ellas una relación de *consonantia*. Fiel al principio jerárquico y ordenador del universo que heredara Platón al pensar filosófico, Dionisio destacará la presencia de un todo unitario jerárquicamente ordenado en virtud de la causalidad del Dios Bello que opera engendrando en todo ente una *consonantia* con los demás seres: “universalmente todas las creaturas, en cuanto tienen unión, la tienen por virtud de lo bello.”³⁰ Esta unidad podrá rastrearse en distintos niveles ontológicos ya que no será la misma la que tengan los seres racionales cuanto al acuerdo intelectual (*concordia*), que la tenida según los afectos (*amicitia*), o la que aparece en los actos externos (*communiones*).

Ahora bien, una vez que Tomás ha explicado que la causalidad de lo Bello es según claridad y consonancia pasa a precisar qué tipo de

²⁷ Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, c. IV, § 7, 704a.

²⁸ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 349.

²⁹ Esta vinculación entre *claritas*, *forma*, *ratio* y *lux*, tan típica del neoplatonismo, puede rastrearse también en otro contemporáneo de Tomás, Alberto Magno, el cual se refiere a la belleza como ese *splendor formae substantialis vel accidentalis supra partes materiae proportionatas* (Alberto Magno, *Super Dionysii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, en *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XXXVII/1, Editio Coloniensis, ed. P. Simon (Münster, 1972), 38–41). El texto parece, en algunos aspectos, casi una cita textual de Plotino quien justamente vinculaba la belleza al triunfo de la forma en cuanto luz sobre la oscuridad de la materia. Cfr. Plotino, *Ennéadas*, I, 6, 3, 1–20.

³⁰ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 349.

causa es. En primer lugar hay que notar que lo Bello es causa al modo de la eficiente pues se muestra realizando tres acciones que pertenecen a este tipo de causa: la de dar el ser, la de conservarlo y la de mover al ente: “estas tres cosas parecen pertenecer a la razón de causa eficiente: que de el ser, mueva y conserve.”³¹ Pero ser causa eficiente es algo que, aplicado a Dios, parecería en principio no convenir porque es claro que la causa eficiente obra por un fin que no tiene y al cual busca en su actuar; y como Dios no puede carecer de perfección alguna es que este tipo de causa parecería no serle propicia. Sin embargo Tomás se adelanta a precisar el sentido en el que es posible aplicar la razón de causa eficiente a Dios:

[E]s del agente perfecto que obre por amor de esto que tiene y por esto dice (Dionisio) más abajo que lo bello, que es Dios, es causa efectiva, moviente y continente, por amor de la propia belleza. Porque tiene la belleza (como) propia, la quiere multiplicar como le es posible, es decir por la comunicación de su similitud.³²

Es este ser Bello en plenitud lo que lleva a Dios a comunicar conservar y mover libremente a todos los entes y en este último sentido debe entenderse como causa eficiente. Es importante subrayar que es sólo bajo ese triple aspecto que debe pensarse a Dios Bello como causa eficiente debido a que no sería difícil ver allí una referencia al conocido texto del Dionisio que dice que el *bien es difusivo de suyo*, y a partir de esto hablar de que Dios como plenitud se difunde en sus creaturas. No sería éste el pensar propiamente tomasino puesto que en diversos lugares donde comenta aquella frase del Areopagita indica explícitamente que la misma se refiere a la causa final: “Cuando se dice que lo bueno

³¹ Id., 351.

³² Id. Quisiera notar que este obrar propio de la causa eficiente perfecta aparece indicado con el verbo *agere* y no con *facere*. Es sabido que tanto en Aristóteles (el que habla de *poiesis* y *práxis*) como en Tomás estos verbos designan acciones distintas: las que son inmanentes al ente que las realiza y las que lo trascienden. Esto significa que es esta actualidad plena de Dios el origen de todo lo creado y de todo otro movimiento.

es difusivo según su propia razón, no se debe entender la difusión según que implica la operación de la causa eficiente sino según que implica la habitud de la causa final.”³³ El problema con el texto del *In Divinis Nominibus* es que parece no evidenciar un límite muy claro al decir la causa eficiente ya que se la menciona siempre en relación a la causa final; por ello se dice que *el agente perfecto obra por amor de la propia belleza*. Parece que el Aquinate está hablando de esta manera en primer lugar debido a esa inseparabilidad de las causas en sí mismas, donde si no hay causa final ninguna de las otras podría ser; además, todo intento de pensar a Dios como *Pulchrum* debe implicar un enorme cuidado a fin de no fragmentar en las palabras la unidad de la causalidad divina. Pero en segundo lugar esta referencia rápida a la cuestión de la causa final servirá al Aquinate para introducir el tema que sigue: lo bello como causa final.

En efecto, el segundo modo de ver a lo Bello como causa es considerándolo desde el punto de vista del fin: “pues todas las cosas fueron hechas de manera que imiten de alguna manera a la belleza divina.”³⁴ Todo lo que es ha sido marcado en su naturaleza misma con una clara finalidad, su perfección; pero esa finalidad, en cuanto a la belleza, consiste en *imitar de alguna manera, en cierto aspecto*, a Dios. Esto significa que todo ente creado está vocado, y ese es su fin, a manifestar alguna perfección Divina. En efecto, en el universo creado existen muchos y variados entes los cuales reflejan, lejana pero realmente alguna perfección de Dios. Y esta es justamente la razón que Tomás propone para justificar la diversidad de las creaturas:

Y como la misma perfección de universo requiere tanto a la multitud cuanto a la diversidad, porque (dicha perfección) en una de ellas no puede ser hallada debido a que está apartada del complemento de la bondad primera, fue necesario a partir del supues-

³³ Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, 21, 1, ad 4.

³⁴ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 353.

to de la forma propuesta que Dios produjera muchas y diversas creaturas.³⁵

La multiplicidad de las creaturas, tanto en relación a las especies cuanto respecto de los diversos entes que en ellas se contienen, es una forma de decir en el orden finito creatural la infinita bondad y belleza divina. Ahora bien, esta diversidad de creaturas, todas bellas, tienen en su naturaleza el llamado a imitar en algún sentido a Dios, es decir que ese es su fin; y esto es lo que permite al Aquinate ver allí una relación de lo bello con la causa final. Dicho de un modo más conciso: lo bello en cuanto causa final atrae como un fin al que buscan imitar bajo algún aspecto todos los entes creados.

En tercer lugar, Tomás habla de lo bello también como causa ejemplar: “porque todas las cosas se adornan según lo bello divino y es signo de esto que ninguno se preocupa de figurar o representar (otra cosa) sino a lo bello.”³⁶ Si se ha indicado que la multiplicidad de creaturas busca imitar a lo Bello Divino en algún aspecto, fácilmente puede comprenderse que el Aquinate vea también a lo Bello como causa ejemplar ya que la multiplicidad de creaturas bellas preexisten en Dios arquetípicamente, y si hay belleza en todas ellas es porque la misma se da de modo eminente en las *ideas* divinas donde ellas se realizan de modo pleno.

Para terminar esta *lectio* Tomás llama la atención sobre un corolario que Dionisio infiere una vez que ha indicado esta múltiple causalidad de lo bello:

[P]orque lo bello es causa de todas las cosas en tantos modos, de allí es que lo bueno y lo bello son lo mismo, porque todas las cosas *desean lo bello y lo bueno*, como causa en todos los sentidos y porque nada existe *que no participe de lo bello y de lo bueno*, como cada cosa sea buena y bella según la propia forma.³⁷

³⁵ Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 3, a. 16, c.

³⁶ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 354.

³⁷ Id., 355. Las cursivas indican la cita textual de Dionisio.

Sea por la universal causalidad de lo bello sea por la constitución metafísica de todo ente que implica una forma, lo bello y lo bueno se identifican. Cuanto a lo primero, la múltiple causalidad, Tomás releva que lo bello ha mostrado su presencia tanto en la causalidad eficiente como en la final y la ejemplar; y si estas mismas causas habían sido previamente descubiertas en lo bueno entonces es preciso identificar lo bueno y lo bello en Dios. Pero esa identificación no ha de verse sólo en Él sino también en sus creaturas ya que si todo ente es en virtud de una forma en la que se recibe el *esse*, y esa forma es una participación de la luz divina, que es lo bello y lo bueno, entonces también en la creación encontraremos esta identidad entre el bien y la belleza.

Pero hay en esta *lectio V* un agregado final, algo que no busca comentar al Dionisio sino que sólo quiere hacer una aclaración que se ve pertinente. Es preciso destacar esto ya que se trata de un breve fragmento que pertenece enteramente a Tomás y es fruto de su reflexión personal como un aporte al texto comentado. Este párrafo dice lo siguiente:

Pero aunque lo bello y lo bueno sean lo mismo en el *subiectum*, porque tanto la claridad cuanto la consonancia se contienen bajo la razón de bien, sin embargo difieren por la razón (*ratione*) pues lo bello agrega (*addit*) sobre lo bueno aquello que tiene de este modo orden a una potencia cognoscitiva.³⁸

El Aquinate advierte que esta identidad a la que ha hecho referencia Dionisio se da propiamente en el *subiectum* pero que supuesta aquella es posible establecer una distinción de razón entre lo bello y lo bueno. Y la misma radica en que lo bello mira a una potencia cognoscitiva mientras que lo bueno no lo hace. En innumerables oportunidades Tomás dirá que lo bueno mira al apetito, como ya lo ha referido en el comienzo del capítulo IV y como también lo ha hecho al considerar el *De Veritate*.³⁹ Pero lo que ahora se agrega como original es que lo bello

³⁸ Id.

³⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

y lo bueno se distinguen *secundum rationem*. Esto significa que si bien lo bello es idéntico a lo bueno no obstante es posible encontrar allí una distinción, no en cuanto a los *subiecti*, donde justamente se da la unidad, sino en esa especial relación que el ente tiene con el alma humana: si el bien, como se dijo más arriba, se relaciona con la potencia apetitiva racional, lo bello tendrá que ver más con la dimensión cognoscitiva del alma, con ese ver que releva en el ente la claridad y la consonancia. Lo bello entonces no tendrá que ver con esa *tensión* o *apetencia* hacia la *claritas* y la *consonantia* sino con un percibir ambas estructuras inteligibles de lo bello desde el reposo contemplativo.

Conclusión

Como se puede advertir en los dos últimos párrafos del comentario tomasino se han indicado tres de los elementos esenciales que en relación a lo bello tiene la doctrina de los trascendentales: su identidad en el *subiectum*, su diferencia en cuanto a la razón (en lo que está implicado el principio de distinción utilizado por Tomás en el *De Veritate* 1, 1: *anima quodammodo omnia*), y la distinción de lo bueno y lo bello por estar este último vinculado a la dimensión cognoscitiva del alma.

Con todo, debe indicarse también que esta *lectio V* deja algunos puntos que es menester indagar en relación a la trascendentalidad de la belleza. En *primer lugar*, cuando se menciona la distinción de lo bueno y lo bello se dice que lo bello *agrega sobre lo bueno*. Si bien se usa el verbo *addo*, que es el que Tomás ha querido vincular a esa especial manera de agregar en la que la razón sólo busca explicitar lo implícito, no obstante tal agregación se hace *supra bonum*. Tanto Umberto Eco⁴⁰ cuanto Jan Aersten⁴¹ notan este problema, y es lo que lleva al segundo a

⁴⁰ Cfr. Umberto Eco, *Il problema estético in San Tommaso* (Torino: Edizioni di «Filosofia», 1956), 27: “el *pulchrum* agrega al ente sólo a través de la mediación del *bonum*.”

⁴¹ Cfr. Jan A. Aersten, *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas* (Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1996), 344: “[Tomás] se distancia

decir que lo bello es una *propiedad de lo bueno*,⁴² algo que le está subordinado y que no merece el estatuto de trascendental.

En segundo lugar, aparece también como problemática la relación de lo bello a la inteligencia pues si la belleza es vinculada al alma en su dimensión cognoscitiva, entonces habría que preguntarse qué tipo especial de relación sería esa ya que atento a lo dicho en el *De Veritate* 1, 1, esa relación era privativa de la verdad. De este modo se deberá decir que, o bien lo bello es idéntico a la verdad, o bien hay en éste un especial tipo de relación a la inteligencia.

Estos problemas que se han señalado podrán ser resueltos en la medida que se avance sobre otro de los textos centrales donde se desarrolla este tema como el indicado al principio de la *Summa Theologiae*, pero eso ya excede los límites del presente trabajo.

**THE BEAUTIFUL AND BEAUTY IN
ST. THOMAS' COMMENTARY TO
*DE DIVINIS NOMINIBUS***

SUMMARY

While St. Thomas Aquinas has not written any separate treaty on beauty, the theme of beauty regularly appears in his writing from its very beginning as that which corresponds with the Platonic doctrine presented by Dionysius the Areopagite in his *De Divinis Nominibus*. The article is focused on three essential elements in Aquinas' doctrine on beauty: 1) its identity with the subject, 2) its difference from the reason, and 3) its difference from the good.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, Dionysius the Areopagite, beauty, beautiful, *De Divinis Nominibus*, reason, good.

del Dionisio al afirmar que la belleza agrega una relación a la potencia cognoscitiva . . . Pero lo que la belleza agrega es en adición al bien.”

⁴² Cfr. id.: “Las formulaciones parecen sugerir que la belleza es una «especificación» del bien.”

Tomás de Aquino

Traducido del latín por
Ceferino P. D. Muñoz
Conicet-Universidad Nacional de Cuyo
Universidad de Mendoza
Argentina

B. DIONISIO AREOPAGITA. EXPOSICIÓN ACERCA DE LOS NOMBRES DIVINOS (Capítulo IV. Lecciones 5 y 6)

Lección 5

Después de que Dionisio trata acerca de la luz, se ocupa de lo bello, para cuya intelección se requiere antes [entender] la luz. Y acerca de esto examina dos cosas. Primero, que lo bello se atribuye a Dios. Segundo, el modo manifiesto en que esto se atribuye; allí [dice Dionisio]: *aunque lo bello . . .* Luego, primero dice que este bien supersubstancial que es Dios, es alabado desde los santos teólogos en la Sagrada Escritura de acuerdo a lo bello: Cant.1: *bello eres, amado mío*; y según la belleza en el Salmo 95: *majestad y belleza le preceden en su presencia*; y según el amor en *I Juan 4: Dios es amor*; y según lo amable, como es indicado por la autoridad de los cantos. Y cualquiera de las

Editio prima: *Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo. Tres lecturas dominicas en torno al pulchrum. Textos y estudios*, ed. Hugo Costarelli Brandi, rev. Ceferino P. D. Muñoz (Mendoza, Argentina: CEFIM – SS & CC, 2014), 218–230.

Para la presente edición castellana se han utilizado dos versiones latinas: la prolija edición de Fr. Celsai Pera, (*In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, cura et studio fr. Celsai Pera, Marietti, Roma, 1950), y la ofrecida por *Corpus Thomisticum* (Textum Taurini 1950 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, <http://www.corpus-thomisticum.org/cdn04.html>).

otras [perfecciones] son convenientes a los nombres de Dios, [ya sean] pertinentes a la belleza o por causalidad de la belleza, puesto que se dicen a causa de lo bello y la belleza; o según que lo bello se tiene agradablemente, entonces se dice a causa del amor y amablemente. Luego, cuando [Dionisio] dice: *aunque lo bello . . .* es manifiesto de qué modo se atribuye a Dios.

Y en torno a esto suceden tres [cosas]: primero, previamente que lo bello y la belleza se atribuye a Dios y a las criaturas diferentemente. Segundo, de qué modo se atribuye a las criaturas; allí [dice Dionisio]: *en efecto, a estas . . .* tercero, de qué modo se atribuye a Dios; allí [dice Dionisio]: *supersubstancialmente . . .* Luego, primero dice que en la Causa Primera, a saber, en Dios, lo bello y la belleza no deben ser divididos; es decir, que otra cosa sea en Él lo bello y la belleza. Y esto porque la Causa Primera, por motivo de su sola simplicidad y perfección, comprende a todas [las causas], esto es, todas [las causas] en uno; de donde aunque en las criaturas sean diferentes lo bello y la belleza, sin embargo Dios comprende en sí a ambas según lo uno y lo idéntico. Luego, cuando [Dionisio] dice: *en efecto esto . . .* es manifiesto de qué modo se atribuye a las criaturas. Y afirma que en los existentes lo bello y la belleza se distinguen según el participante y lo participado de manera que se dice bello el que participa la belleza, mientras que la belleza [es] la participación de la Causa Primera, la cual hace bella todas [las cosas]. En efecto, la belleza de la criatura no es otra cosa que la similitud de la belleza divina participada en las cosas.

Luego, cuando [Dionisio] dice: *supersubstancialmente . . .* es manifiesto de qué modo se atribuye lo anterior a Dios: lo primero, de qué modo se atribuye a Él la belleza, y lo segundo de qué modo se atribuye a Él lo bello. Allí [Dionisio dice]: *aunque lo bello . . .* Luego, dice lo primero, que Dios, el cual es supersubstancialmente bello, se dice bello a causa de que da la belleza a todos los entes creados, según las propiedades de cada uno. En efecto, una es la belleza del espíritu y otra la del cuerpo, y otra la de éste y de aquel cuerpo. Y en lo que consista la

razón de belleza es manifiesto cuando se añade que Dios transmite la belleza en cuanto es causa de la consonancia y claridad en todas las cosas. En efecto, así decimos que el hombre es bello a causa de las correctas proporciones en la cantidad y lugar, y por ello que tiene color claro y nítido. De dónde la proporcionalidad es tomada sobre lo demás, por lo cual cada uno se dice bello según que tenga claridad en su género espiritual o corporal y según que esté constituido en la debida proporción. Sin embargo, el modo en que Dios sea causa de la claridad es añadido de modo manifiesto, ya que todas las criaturas derivan de Dios con algún brillo por la transmisión de su rayo luminoso, que es fuente de toda luz; las cuales ciertamente [son] las transmisiones luminosas del rayo divino. [Las transmisiones] son según la participación de la similitud de la inteligencia. Y estas transmisiones son pulcríficas, esto es, [son] las que hacen la belleza en las cosas.

A su vez, expone otra parte, a saber, que Dios sea la causa de la consonancia en las cosas. Pero hay una doble consonancia en las cosas: la primera, ciertamente, según el orden de las criaturas a Dios; y esta se da cuando se dice que Dios es causa de la consonancia, según que congrega a todas [las criaturas] a sí mismo, en cuanto convierte a todas a sí mismo como al fin, como arriba ha sido dicho. Por esto, la belleza en griego se dice *kallos*, ya que es tomada a partir del [término] *convocar*.¹ La segunda [consonancia] es en las cosas, según la ordenación de éstas entre sí. Y a esto refiere cuando añade que congrega todas las cosas en todos y entre sí. Lo cual puede entenderse según la sentencia de los platónicos: que las cosas superiores están en las inferiores según la participación, y las cosas inferiores están en las superiores por cierta excelencia; y así todas son en todas. Y a partir de esto, [es decir] el que todas las cosas se encuentran en todos [los seres] según un cierto orden, se sigue que todas las cosas se ordenan al mismo [fin] último. Luego, cuando [Dionisio] dice: *aunque la belleza . . . es patente de qué modo*

¹ El término remite a la teología dionisia donde la luz Fontal es comunicada de los seres superiores a los inferiores a modo de “cascadas.”

se dice la belleza sobre Dios; y es manifiesto, en primer lugar, que se dice según el *excessum*, y en segundo lugar por la causa. Allí [Dionisio dice]: *desde lo bello esto . . .* Pero el *excessum* es doble: uno en el género, que es lo significado por lo comparativo o superlativo; otro fuera del género, que es lo significado por la adición de esta proposición. Además, por ejemplo, si dijéramos que el fuego excede en calor por exceso en el género, de dónde se dice calidísimo; pero el sol excede el exceso fuera del género, de dónde no se dice calidísimo, sino supercálido, porque el calor no es en esto del mismo modo, sino como lo más excelente. Y aunque este doble exceso en las cosas causadas no conviene de igual manera, también se dice lo mismo en Dios y que es bellísimo y superbello; no porque esté en un género, sino porque se atribuyen todas las cosas que son de cualquier género. Luego, cuando [Dionisio] dice: *y siempre existente . . .* presenta lo que ya había dicho. Y primero expone por qué Dios se dice bellísimo; segundo por qué se dice superbello. Allí [Dionisio dice]: *y según . . .* En efecto, algo se dice blanco porque es lo menos mezclado con el negro, así algo se dice bello por remoción del defecto de la belleza. Pero el defecto de la belleza en las creaturas es doble: uno, por lo que algunas son las que tienen la belleza de modo variable, así se ve en las cosas corruptibles. Luego, este primer defecto se excluye de Dios, diciendo que Dios siempre es bello según lo mismo y del mismo modo y así se excluye la alteración de la belleza. Y por una parte, no hay en Él generación o corrupción de la belleza, ni por otra parte aumento o disminución de ésta, como sucede en las cosas corporales. Segundo, el defecto de la belleza es que todas las criaturas tienen en algún modo la belleza particular según la naturaleza particular. Este defecto excluye a Dios, en cuanto a todo modo particular; y afirma que Dios no es en alguna parte bello y en otra repulsivo, como siempre ocurre con las cosas particulares. Ni tampoco es en algún tiempo y en alguno no, como ocurre en estas [cosas], de las cuales la belleza cae bajo el tiempo. Ni es bello, en cuanto a uno y no en cuanto a otro, como ocurre en todas las cosas que están determinadas a un uso o fin

específico. En efecto, si se aplicara a otro [ente] no se cuidaría la consonancia y en consecuencia tampoco la belleza. Ni es, por otra parte, en algún lugar bello y en otro no. Lo cual sin duda en algunos sucede por esto de que algunas cosas parecen bellas y otras no, mientras que Dios es todo y *simpliciter* bello. Y asigna una razón de todas las premisas cuando añade que él mismo es bello según sí mismo; por lo cual se excluye que no es bello según una sola parte, ni sólo en algún tiempo. En efecto, puesto que algo conviene en sentido propio y primero, conviene también totalmente y siempre y en todas partes. Por su parte, Dios es bello en sí mismo, no con respecto a algo determinado. Por ende, no puede decirse que respecto a algo sea bello y respecto a otra cosa no bello, y ni respecto a cualquier cosa bella y a cualquier otra no bella. Por otra parte, siempre y uniformemente es bello, por lo que se excluye el primer defecto de la belleza, a saber, la variabilidad. Luego, cuando [Dionisio] dice: *y según todas las cosas . . .* es manifiesto que se dice por la razón de que Dios es superbello, en cuanto posee en sí mismo de modo eminente y antes que todas las otras cosas la fuente de toda belleza. En efecto, toda belleza y todo lo bello preexisten en la misma naturaleza simple y sobrenatural de todas las cosas bellas derivadas a partir de ésta; no ciertamente separadas, sino uniformemente por el modo en que los múltiples efectos preexisten en la causa. Luego, cuando [Dionisio] dice: *esto desde lo bello . . .* manifiesta de qué modo lo bello se dice acerca de Dios según la causa; y primero coloca la causalidad de lo bello; segundo, [la] expone; allí [dice]: *y es el principio . . .* Luego, primero dice que desde esto bello proviene el ser de todas las cosas existentes: en efecto, la claridad es acerca de la consideración de la belleza, como ya ha sido dicho. Aunque toda forma, por la que la cosa tiene el ser, es una participación de cierta claridad divina; y esto es lo que añade: que las cosas singulares son bellas según su propia razón, esto es, según la propia forma; de donde es patente que el ser de todas las cosas deriva desde la belleza divina. También, de modo similar, se ha dicho que la consonancia es acerca de la razón de la belleza, de don-

de todas las cosas, cualesquiera sean, que pertenecen a la consonancia, proceden de la divina belleza; y por esto añade que todas las concordias² de todas las criaturas racionales existen por causa de lo Bello Divino en cuanto al intelecto. En efecto, concuerdan en que convienen en la misma sentencia; y las amistades, en cuanto al afecto; y las comuniones en cuanto al acto o a cualquier cosa extrínseca; y universalmente todas las criaturas, tienen alguna otra unión, [y la] tienen desde la virtud de lo bello. Luego, cuando [Dionisio] dice: *y el principio es . . .* expone lo primero que había dicho acerca de la causalidad de la belleza; y primero en cuanto a la razón de causar; segundo, en cuanto a la diversidad de las cosas causadas; allí [Dionisio dice]: *este uno, bueno . . .* En torno a lo primero ocurren dos cosas: primero, concede que la razón de lo bello se dice por la causa; segundo, infiere cierto corolario desde lo dicho; allí [Dionisio dice]: *por lo que . . .* Luego, primero dice que lo bello es cierto principio de todo según la causa efectiva que da el ser; y según la causa moviente y según la causa que contiene, esto es, [la] que conserva todas las cosas. En efecto, tres cosas parecen pertenecer a la razón de la causa eficiente: que de el ser, mueva y conserve. Pero la causa agente, conduce a cualquier cosa desde el deseo a los fines, lo que es [propio] del agente imperfecto, no del que tiene lo que desea. Sin embargo, es [propio] del agente perfecto que obre por amor de esto que tiene y por ello [Dionisio] añade que lo bello, que es Dios, es causa efectiva, motiva y continente, por el amor de la propia belleza. Si pues tiene la propia belleza, quiere multiplicarla, según es posible, a saber, por la comunicación de su similitud. Según dice que lo bello, que es Dios, es el fin de todo como la causa final de todas las cosas. En efecto, todas las cosas fueron hechas de manera que imiten según su propio modo la belleza divina. Tercero, es causa ejemplar, porque todas las cosas se distinguen según lo bello divino, y signo de esto es que ninguno se preocupa de figurar o representar [otra cosa] sino a lo bello. Luego, cuando [Dionisio] dice: *por lo que . . .* infiere cierto corolario desde

² Se refiere a la unidad que se da en la vida política y en la de la bienaventuranza.

lo dicho; y dice que, dado que lo bello es causa de todas las cosas por todos los modos, por ello es que lo bueno y lo bello son lo mismo, porque todas las cosas desean lo bello y lo bueno, como causa en todos los sentidos, y porque nada hay que no participe de lo bello y de lo bueno, como cada cosa sea buena y bella según la propia forma. Y posteriormente, también, podríamos decir audazmente esto: que lo no existente, es decir, la materia prima, participa de lo bello y de lo bueno, [lo hace] cuando el ente primero no existente tiene cierta similitud con lo bello y lo bueno divino: ya que es alabado en Dios por lo bello y lo bueno por toda sustracción; pero en la materia prima la sustracción se considera por defecto, mientras que en Dios por exceso, en cuanto existe super-substancialmente. Pero aunque por mucho que lo bello y lo bueno sean lo mismo en el sujeto, porque tanto la claridad como la consonancia se contienen bajo la razón de bien, sin embargo difieren por la razón, pues lo bello agrega sobre lo bueno aquello que tiene de este modo orden a la potencia cognoscitiva.

Lección 6

Después que Dionisio expuso lo que sigue: cuál es la razón por la cual lo bello sea causa, aquí muestra de qué cosas es causa; y acerca de esto hace dos cosas: primero, trata [el asunto] en general; segundo prosigue distinguiendo a cada uno. Y allí [dice Dionisio]: y *esto* . . . Luego, primero dice que lo bueno y lo bello, aunque sean algo uno en el ser, son, sin embargo, la causa de todas las cosas buenas y bellas, que son muchas. Luego, cuando dice: *desde esto* . . . prosigue por los singulares acerca de los cuales lo Bello es causa [hay cuatro casos]: primero, en cuanto al mismo ente; segundo, en cuanto a lo uno; allí [dice Dionisio]: *las uniones* . . . tercero, en cuanto al orden; allí [dice Dionisio]: *son las providencias* . . . cuarto, en cuanto al movimiento y a la quietud; allí dice: *las estaciones* . . . Luego dice, que desde lo bello se causa todas las esencias substanciales de los entes. En efecto, toda esencia o es una forma simple o tiene un complemento por la forma; aunque la forma es

cierta irradiación proveniente desde la primera claridad; sin embargo la claridad es acerca de la radiación de la belleza, como ya ha sido dicho. Luego, cuando añade: *las uniones . . .* pone aquello que pertenece a la consideración de lo uno. Allí debe considerarse que el uno agrega sobre la razón de ente la indivisión: en efecto es uno, ente indiviso; de donde la distinción o división se opone a la unidad, y por tanto, en primer lugar, pone que las uniones y las divisiones de las cosas son causadas desde la divina belleza. En efecto, lo uno se hace lo mismo en la sustancia, aunque la distinción en la sustancia hace la diversidad y por tanto añade la identidad y la alteridad, luego [también] la diversidad. Sin embargo, desde lo uno se causa de modo similar en la cualidad, aunque desde la división de modo distinto, y por tanto añade las similitudes y disimilitudes. Aunque, de modo similar, lo uno en la cantidad causa la igualdad y la división la falta de igualdad, pero sobre esto no hace mención porque pertenece a la commensuración de las cosas, acerca de las cuales trata después. Sin embargo, se observa en este asunto que también las cosas disímiles convienen en algo: como las contrarias, [que convergen en] el género y la materia; y las que se unen según un cierto aspecto permanecen distintas, como las partes en el todo. Y por tanto añade: *las comuniones de los contrarios*, en cuanto al primero; y *la incomunicación de los unidos*, en cuanto a lo segundo. Sin embargo, todas estas cosas conducen a la causalidad de lo bello, porque pertenecen a la consonancia, que es acerca de la razón de la belleza, como ha sido dicho arriba. Luego, cuando dice: *las providencias de los superiores . . .* enumera aquellas que pertenecen al orden de las cosas. Y primero en cuanto a la acción, de esta manera los seres superiores tienen providencia sobre los inferiores, y trata de esto cuando menciona las otras relaciones de los seres coordinados, es decir de los iguales; y a causa de esto los entes inferiores se convierten para recibir de los superiores la perfección y el régimen, y por esto dice [Dionisio]: *las conversiones de los que tienen menos . . .* Segundo, ésta trata sobre las que pertenecen a la existencia de las cosas en sí mismas; y por esto añade que la estabili-

dad que conservamos de las mismas es desde la belleza, esto es, de cada una en sí mismas. Ahora bien, algo se conserva por el hecho de que permanece bajo sus límites naturales; mientras que si fluye totalmente fuera de sí, perece; pero agrega: y las colocaciones inmutables, esto es, los fundamentos; de hecho, como cualquier cosa que permanece en sí misma se conserva, de modo que tiene algo firme en sí mismo sobre lo que fundarse, [por ello] es intransmutable. Tercero, pone lo que pertenece a las permanencias de una cosa en otra. De donde se sabe que cuando de diversas cosas se puede constituir una única realidad, ciertamente primero se requiere que las partes convengan entre sí: así como muchas piedras convienen de tal manera que se constituye la casa y análogamente todas las partes del universo convienen en la razón de que existe; y por ello se afirma que no sólo desde lo bello son las permanencias de las cosas en sí mismas, sino también las comuniones de todo en todos según cualquier propiedad. En efecto, no son de un mismo modo en todas las cosas, sino ciertamente las superiores en las inferiores por participación, en verdad las inferiores en las superiores de modo excelente y sin embargo todas las cosas tienen algo en común con todas las otras. Segundo, se requiere en las partes que en esto también sean diversas, [para que] también sean unidas de este modo; en efecto, no desde el cemento y la piedra se hace la casa, sino que a su vez son unidas, y análogamente las partes del universo se unen, en cuanto pueden caer bajo un orden; y esto es lo que [Dionisio] dice: y *las adaptaciones*. Tercero, se requiere que una parte ayude desde la otra: de modo que se sostengan la pared y el techo desde el cimiento y el techo ayude a la pared y al cimiento, y de modo análogo en el universo las cosas superiores dan perfección a las inferiores y la fuerza superior se manifiesta en las inferiores; y esto es lo que [Dionisio] dice: también los afectos no confusos, porque la ayuda mutua es sin prejuicio de las cosas distintas. Cuarto, se requiere la debida proporción entre las partes, esto es que tal sea el fundamento que esté conforme con las partes; y esto es lo que dice: y de la armonía de toda la cosa junta, esto es, de

todas las partes del universo. En efecto, la armonía es causada en el sonido desde la debida proporción de los números. Luego, cuando las partes están así dispuestas, se sigue de ésta la composición en el todo, según que una totalidad de las cosas se constituye desde todas las partes del universo; y esto es lo que añade: *en el todo, esto es, en el universo, en las concreciones*. Aunque la unión de las partes en el universo se toma de una doble manera: primero, ciertamente, por el modo de la continencia local, en cuanto que las cosas superiores están en los entes, en otro modo, por el lugar de los entes inferiores o de los espirituales o de los corporales; y esto es lo que [Dionisio] añade: *las continencias indisolubles existentes . . .* a saber, en cuanto que las cosas superiores contienen a las inferiores por el orden indisoluble. Segundo, en cuanto a la sucesión de tiempo, pero también en las cosas generales y corruptibles, en las cuales las posteriores suceden a las primeras, y esto es lo que añade: *las sucesiones indeficientes que resultan de éstas*. Aunque se dice sucesiones sin deficiencia de las cosas, no porque duren perpetuamente por los orígenes, sino porque unas suceden a otras sin alteración, mientras dure este transcurrir del mundo. Sin embargo, ésta dice todas las cosas desde el ser que causa la belleza, en cuanto pertenece a la razón de la consonancia, la cual es acerca de la razón de la belleza. Luego, cuando afirma: *todas las estaciones . . .* prosigue [hablando] acerca de la quietud y del movimiento, los cuales también, en cuanto tienen alguna relación de uno con otro, pertenecen a la razón de consonancia y de belleza. Y en torno a esto, ocurren tres cosas: primero, propone a la causalidad de la belleza respecto de la quietud y el movimiento; segundo, expone el mismo movimiento que era parecido a un no movimiento; allí [Dionisio dice]: *y el ser movido . . .* tercero, concluye el propósito; allí dice: *por consiguiente . . .* Luego, en primer lugar, dice que desde la belleza divina se causan todas las estaciones, esto es, la quietud y el movimiento, sean de las mentes, de los animales o de los cuerpos. Y por ello dice que aquello que está en mayor medida sobre todas las cosas quietas y en movimiento es la que causa a todas [las

cosas] quietas y en movimiento, en cuanto coloca a toda cosa en su propia razón, en la que la cosa tiene su estación y en cuanto mueve todas las cosas hacia el divino motor. Porque el movimiento de todo se ordena a lo movido que es movido por Dios, en cuanto los motores que están [ordenados] a los fines segundos se ordenan al motor que es el fin último. Sin embargo, la forma de la que depende la *ratio* de la cosa, pertenece a la claridad; aunque el orden [pertenece] al fin, [es decir], a la consonancia; y así el movimiento y la quietud se reducen a la causalidad de lo bello.

