

Toma de Aquino, *De ente et essentia* / Despre fiind și esență

Lorena-Valeria Stuparu¹

ABSTRACT • Thomistic philosophical-theological reflection on the human intellect's comprehension of being and essence through language culminates in the affirmation that in God, essence is identical with being. The logical and ontological trajectory followed by the Dominican thinker includes key distinctions: separate substances, in which essence differs from being and is identical with form; composite substances, in which essence differs from being and coincides with the matter-form compound; and accidents, whose essence is incomplete and relative, as it includes their subject in the definition. The central aim of the *De ente et essentia* is to grasp the essence of the supreme Being and of other beings through a discourse that makes knowledge possible by analysing the meanings of the names that signify being. The central role of essence in this 'grammar of being' underlies the ontological solidarity among different levels of reality, from the highest to the lowest.

KEYWORDS • essence, being, form, matter, separate substances, compound substances.

„Latinescul ens înseamnă și Ființa ca atare, dar și fiindul”

Potrivit teologului Marie-Dominique Chenu, citat în „Introducerea” la ediția română (Polirom, 1998) a opusculului *De ente et essentia*, Toma de Aquino a oferit aici un adevărat „breviar al metafizicii ființei”.² Acesta era un răspuns al tânărului profesor (în 1224-1225, când a început să profeseze la Paris, avea în jur de 30 de ani) la rugămintea discipolilor și auditorilor săi de a oferi o analiză scurtă și concentrată a noțiunilor centrale ale discursului filosofico-teologic al aceluia timp. Această a doua lucrare scrisă de Toma (după *Despre principiile naturii*) caută să clarifice termeni precum *esse*, *ens*, *essentia*, *substantia*, *materia*, *forma*, *genus*, *species*, *intellectus*, *individuum*, ș.a., și precizează propriile poziții față de sursele demonstrației sale din care fac parte scrierile lui Aristotel,

¹ Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu” al Academiei Române – București. e-mail: l_stuparu@yahoo.com

² *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, ed. a II-a, Vrin, Montréal / Paris 1954, 280.

Avicenna, Averroes, Avicbron și neoplatonizanta *Liber de causis*.³ Alte surse precizează că *De ente et essentia* „a fost produsul unei cereri specifice” a confraților din cadrul prioratului dominican Sf. Iacob de la Paris.⁴

Christopher Martin arată că preocuparea pedagogică tomistă se reflectă și în comentariile despre Aristotel care

„par să-și fi avut originea în teama că tinerii studenți ar fi induși în eroare studiind Aristotel cu comentariul lui Averroes, care era atunci singurul disponibil”, iar „acolo unde a fost posibil, Aquino a lucrat cu o nouă traducere a lui Aristotel, sau cel puțin cu o revizuire a celei mai vechi. Capacitatea lui de a pătrunde obscuritățile traducerilor latine și de a ajunge la înțelegerea lui Aristotel valabilă și azi, este remarcabilă.” [...] „O mare parte din filosofia Sfântului Toma este ascunsă în contexte teologice impenetrabile despre care studentul la filozofie poate să nu aibă nicio idee [...] Sfântul Toma, ca și maestrul său Aristotel, trebuie citit în ansamblu, dar înțeles în detaliu.”⁵

Exegeții sunt de acord că Aristotel este maestrul lui Toma, și acest lucru este recunoscut chiar și de aceia care cercetează platonismul sau neoplatonismul teologului medieval:

„Atunci când atribuie filozofiei sarcina de a-și determina obiectul, Toma de Aquino se vede confruntat cu antiteza teoriilor lui Platon și Aristotel. Ar trebui să găsim ființa în interiorul sau în afara naturii? Această întrebare îl obligă să emită o judecată exclusivă asupra platonismului lui Platon și al succesorilor săi, care îi va permite să-și susțină aderența la naturalismul lui Aristotel.”⁶

În detaliu, opusculul dedicat ființei/fiind-ului și esenței (încadrat astfel în catalogul realizat de Reginald din Pipernum, un discipol care pune în ordine manuscrisele operelor magistrului care circulau în mediile universitare) cuprinde o „Introducere” și șase capitole: Capitolul I — Ce semnificăm în general prin numele *fiind* și *esență*; Capitolul al II-lea — În ce mod este recunoscută esența în substanțele compuse și cum se raportează numele *esență* la acestea; Capitolul al III-lea — Cum se raportează esența la conceptele de gen, specie si

³ Eugen Munteanu, „Introducere la *De ente et essentia*,” în Thomas de Aquino, *De ente et essentia/ Despre fiind și esență*, Ediție bilingvă, Traducere, introducere și comentarii de Eugen Munteanu, Iași, Editura Polirom, 1998, 18 (în continuare, „EE”, indicându-se, după caz, capitolul din opera lui Toma și pagina din această ediție românească).

⁴ Pasquale Porro, *Thomas Aquinas. A Historical and Philosophical Profile*. Translated by Joseph G. Trabbic & Roger W. Nutt, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2015, 12.

⁵ Christopher Martin, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, New York, Routledge, 1988, 17; 1.

⁶ Pierre Faucon, *Aspects néoplatoniciennes de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Thèse présentée devant l'Université de Strasbourg II, le 13 juin 1970, Lille, Atelier – Reproduction des Thèses Université Lille III, 1973, 413.

diferență; Capitolul al IV-lea — În ce chip se prezintă esența în substanțele separate; Capitolul al V-lea — Cum esența se prezintă în chip diferit în lucruri diferite; Capitolul al VI-lea — Cum se prezintă esența în accidente.

Ediția bilingvă (latină-română) a lui Eugen Munteanu pe care o folosesc aici ridică întrebări privitoare la opțiunea traducătorului pentru termenul „fiind” în loc de „ființă”, dar în legătură cu aceasta sunt aduse precizări pe parcursul înaintării în profunzimea textului tomist.

În *Introducere*, Toma afirmă că „fiindul și esența sunt cele dintâi concepute de intelect, după cum afirmă și Avicenna în prima carte a *Metafizicii* sale” (EE, *Prooemium*; p. 33).

Referitor la aceasta, în *Note și comentarii*, traducătorul cărții, Eugen Munteanu, arată că „termenul *intellectus* pare să semnifice aici gândirea umană ca atare, capacitatea de a înțelege lucrurile în esența lor, opusă percepției senzoriale.” În ceea ce privește trimiterea la Avicenna,

„Conform cercetărilor efectuate de Etienne Gilson, Toma din Aquino recurge la Avicenna în special în privința chestiunilor metafizice, iar la Averroes în privința celor fizice. Pe de altă parte, citatele din Avicenna abundă în operele din tinerețe, iar cele din Averroes în ultimele lucrări.”⁷

Tot în introducere, Toma enunță principiul metodologic potrivit căruia

„trebuie să obținem cunoașterea (lucrurilor) simple plecând de la cele compuse și să ajungem la ceea ce este anterior prin cele ce sunt posterioare, astfel încât teoria să se îmbine cât mai potrivit, începându-se cu elementele cele mai ușoare: de aceea trebuie pornit din-spre semnificația *fiindului* către semnificația *esenței*.” (EE, *Prooemium* / p. 33).

În comentarii se arată că aici este subliniat „caracterul introductiv și prope-deutic al opusculului”, iar

„Conceptul de ‘fiind’ (*ens*) este privit ca un *compositum* între materie și formă, pe când esența (*essentia*) apare ca fiind simplă. Deși esența este în sine anterioară fiindului, intelectul începe totuși de la ceea ce, pentru noi, este posterior, și anume de la fiind.”⁸

Aici se cuvin câteva precizări, sintetizate din notele și comentariile lui Eugen Munteanu:

„Latinescul *ens* este termenul cel mai greu de echivalat ‘fără rest’ într-o limbă modernă. (...) *ens*, *entis*, la plural *entia*, *entium* este un substantive neutru de declinarea a III-a im-parisilabică, inventat, ca și *essentia*, în procesul transpunerii și adaptării în limba latină a

⁷ Munteanu, „Note și comentarii”, EE, n. 4 (p. 104).

⁸ Munteanu, „Note și comentarii”, EE, n. 9 (p. 111).

terminologiei filosofice grecești. Prin tradiție, *ens* este echivalat cu aristotelicul *to on* (...) Cel care i-a precizat sensurile care vor deveni tradiționale în gândirea medievală a fost Boethius, creatorul de fapt al terminologiei medievale latinești (...). În comentariul său la *Isagoga* lui Porfir, [acesta explică] înțelesurile primare ale lui *ens*, precum și istoria devenirii sale formale (...): Au fost unii (...) care susțin că există un gen al tuturor lucrurilor care ființează și care se numește *ens* 'fiind', scos din ceea ce numim *est* 'este'; dacă lucrurile stau așa, atunci ei au stabilit că *ens* 'fiindul' este genul ultim al tuturor lucrurilor, adică acela care este predicat în legătură cu toate. Căci de la ceea ce spunem că *ființează*, derivând participiul, precum în cazul zicerii grecești *on*, am spus în limba latină *ens* 'fiind'”⁹.

Așadar

„latinescul *ens* înseamnă și *Ființa* ca atare, tot ceea ce există ca deplinătate, dar și *fiindul*, adică această ființă concretă a cărei existență este determinată de Ființă. Este vorba despre ceea ce Heidegger numea 'diferența ontologică' între Ființă (*das Sein*) și fiind (*das Seiende*), adică despre măsura în care Ființa este temeiul oricărui fiind” (potrivit lui Walter Bruggner, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1976).¹⁰

Căutând cea mai potrivită soluție de echivalare a scolasticului *ens*, traducătorul în limba română este tentat inițial să opteze pentru termenul *existent* (utilizat cu valoare de substantiv), inspirat de Cezar Baltag care îl folosește în „Postfața” la *Istoria ideilor și credințelor religioase* de Mircea Eliade (vol. III, 1991) când se referă la metafizica medievală. O altă opțiune ar fi venit dinspre filosofia existențialistă, cu termenul *existență*. Decizia de a alege românescul *fiind* (înțeles ca substantiv neutru) se bazează pe impresia că acesta (atât prin sugestiile etimologice, cât și prin caracterul său tehnic special) este mai potrivit decât tradiționalul dar vagul *ființă*, cu atât mai mult cu cât acesta din urmă desemnează în limba română veche semnificații aparținând îndeosebi latinescului *essentia* și grecescului *ousia*. Termenul *ființă* este păstrat pentru a reda, câteodată, infinitivul *esse*, transpus de regulă ca „ființare”.

Așadar, latinescul *essentia*, născut în contextual speculației metafizice aristotelice, este echivalat prin tradiție cu grecescul *ousia*. În corelație cu *substantia* și *natura* (cu care interferează semantic), *essentia* va deveni termenul cel mai important în doctrina creștină a Trinității:

„*homoousion*... ceea ce aparține uneia și aceleiași substanțe sau, cum s-ar spune mai clar, aceleiași esențe...; încă și mai limpede se spune uneia și aceleiași naturi” (Sfântul Augustin, *Contra Maximinum*, II, 14, 3).¹¹

⁹ Munteanu, „Note”, n. 6 (p. 105-106).

¹⁰ Munteanu, „Note”, n. 6 (p. 106).

¹¹ Munteanu, „Note”, n. 6 (p. 108).

În ceea ce privește lectura mea (L.S.) a acestei traduceri, termenul „fiind” (gerunziul verbului „a fi”) care are aceeași formă și când exprimă trecutul (ca în versul eminescian „Fiind băiet păduri cutreieram”) și la timpul prezent, ca în expresia „fiind aici în acest moment”, și în formula unei stări atemporale sau de imprecizie ca în expresia „fiind cunoscut”, sau a viitorului (probabil) în trecut/ condițional-optativ (ca în expresia „va fi fiind”) mă trimite cu gândul la ființarea într-un timp anume, dar și la ființarea eternă, la Ființă. „Fiindul” este nu numai expresia participării accidentale (temporale) la Ființă (nenăscută, nepieritoare, infinită, eternă) dar poate fi și expresia acesteia: starea ei eternă de a fi. În limba engleză, *being* înseamnă „ființă” și „existență”, dar totodată înseamnă și „fiind”, prezentul continuu al verbului „a fi”.

„Opusculul este, la rigoare, despre esență”

În „Postfață” la versiunea în limba română a micului tratat *De ente et essentia*, tradusă cu titlul *Despre Ființă și Esență* de Dan Negrescu (traducere luată în considerare de Eugen Munteanu), Gheorghe Vlăduțescu afirmă că „opusculul este, la rigoare, despre cea din urmă — *esență*, n.m. — sau mai exact, o analitică din perspectiva și cu mijloacele metafizicii (dinspre ființă) a esenței, termen deconcertant, datorită polisemiei sale.”¹² De altfel,

„Capitolul prim al opusculului chiar se aplică dificultăților create de adăugirile târzii la polisemia bună (*ousia-essentia*, funcționând diferit, contextual) moștenită de la antici: esența (substanța) ca subiect (Averroes); esența ca formă (Avicenna); esența ca natură (Boethius). Dincolo însă de nuanțele care diferențiază în concept stă accepția tare aristotelică a esenței ca *to ti en einai*, ceea ce în latina medievală revenea la *quid est res* (*quod quid erat esse*), de unde și *quidditas* («A spune ce este o substanță înseamnă să răspunzi la întrebarea *quid sit*; de aici, în ordinea definirii, *esența* va fi numită *quidditate*», Etienne Gilson, *Le thomisme*, 1945).”¹³

Prin urmare, esența este întregul (substanța, individualul), fiind astfel după Întregul, ca întreg (Unul în sine, Ființa ca Unul)¹⁴.

Pierre Faucon consideră că „Este posibil ca, atribuind definirea ființei și a esenței aceleiași operațiuni raționale, Aristotel să fi dat naștere unei interpretări

¹² Gheorghe Vlăduțescu, „Postfață. Hylemorfism și individualitate”, în Thoma d’Aquino, *Despre ființă și esență*, Traducere, note și biografie de Dan Negrescu, București, Editura Paideia, 1995, 126.

¹³ Vlăduțescu, „Postfață”, 127.

¹⁴ Vlăduțescu, „Postfață”, 128.

pur esențialiste a gândirii sale.”¹⁵ Scriind despre contribuțiile aristotelice la formarea ontologiei tomiste, Faucon se referă la „ousiologie”¹⁶ și consideră că

„Oricât de evidentă ar fi aderarea lui la substanțialismul lui Aristotel, Toma de Aquino rămâne totuși profund original. Pentru că departe de a limita cercetarea la nivelul cviditativ, ea ne trimite la întrebarea preliminară a ființei înțeleasă în sens existențial (*existere*). Aceasta este într-adevăr convingerea lui explicită: a fi (*esse*) este presupunerea pe care o cere orice întrebare legată de cviditate”

și se întreabă „cum am putea atunci să punem la îndoială cviditatea fără a avea certitudinea prealabilă că acel lucru există?” Un răspuns posibil este următorul:

„A explica ființa ca substanță, natură sau principiu formal înseamnă a spune de ce (*propter quid*) este ceea ce este (*quid est*)” dar „Cu toate acestea, o astfel de explicație ne întoarce în planul ființei și ne obligă să elucidăm întrebarea preliminară pe care o ascunde: cum există ființele? De ce există?”¹⁷

Or, aceasta ridică problema radicală a existenței, adică a esenței fiindului.

Revenind la textul tomist, capitoul I, referitor la ce semnificăm în general prin numele *fiind* și *esență*, pornește de la cele două accepțiuni ale fiindului, și anume „ceea ce se divide în zece categorii” și „adevărul judecăților” (Aristotel, Metafizica, Cartea V; EE, cap. 1 / p. 35).

În cele două versiuni existente în limba română ale *Categoriilor* lui Aristotel (Cap. 4 din prima parte a *Organonului*) echivalenții românești ai termenilor aristotelicieni sunt: substanță, cantitate, calitate, relație, loc, timp, poziție, posesie, acțiune, pasiune (Mircea Florian, 1957); substanța, mărimea, felul de a fi, ceva relativ, loc, moment, poziție, posesiune, acțiune, înrăurire (Constantin Noica, 1968).¹⁸ Consider că traducerea în limba română a lui Constantin Noica este relevantă în ceea ce privește opțiunea lui Toma pentru categoriile aristotelice în definirea *fiindului*:

„Iar *substanța* este, spre a vorbi prin exemple, om, cal; *mărimea*, de exemplu, de doi coți, de trei coți; *felul de a fi*: alb, grămătic; *ceva relativ*: dublu, jumătate, mai mare; iar *loc*: în liceu, în agora; *moment*: ieri, anul trecut; *poziție*: e culcat, e așezat; *posesiune*: e încălțat, e înarmat; *acțiune*: tăiere, ardere; *înăurire*: a fi tăiat, a fi ars. Fiecare însă dintre cele spuse, în sine, nu se rostește prin nici o afirmare, aceasta producându-se în schimb prin împletirea lor unele cu altele. Căci orice afirmare se dovedește a fi sau adevărată sau falsă, pe când

¹⁵ Faucon, *Aspects néoplatoniciennes*, 409.

¹⁶ Faucon, *Aspects néoplatoniciennes*, 396.

¹⁷ Faucon, *Aspects néoplatoniciennes*, 420.

¹⁸ Munteanu, „Note și comentarii”, n. 11 (p. 111).

nimic din cele spuse fără vreo legătură nu e nici adevărat, nici fals, ca de pildă: om, alb, aleargă, învinge.”¹⁹

Accepțiunea fiindului drept adevăr al propozițiilor este una logică, după cum evidențiază Pasquale Porro:

„Fiind se spune despre orice poate face obiectul unei propoziții afirmative. Înțelese astfel, negațiile și privațiunile sunt și ele ființe. Se spune, de exemplu, că orbirea este în ochi, chiar dacă, pentru medievali, orbirea reprezintă doar o privațiune de vedere. Al doilea mod de a înțelege fiindul, prin contrast, indică ființa reală și numai ceea ce este o ființă în acest sens are o esență. În consecință, fiindul are o extensie mai largă decât termenul esență sau, așa cum am putea spune, fiindul și esența sunt legate între ele ca ceva concret cu ceva abstract, sau ca ceva compus cu ceva simplu.”²⁰

Deci conform acestui sens, *fiindul* se referă la „tot ceea ce poate constitui obiectul (sau adevărul) unei judecăți afirmative” și orice obiect sensibil, imaginativ sau inteligibil este *fiind*, în măsura în care se poate construi o judecată afirmativă adevărată despre el. Dar unele judecăți, deși adevărate, nu au corespondență în domeniul realității, și cu toate acestea, privațiunile sau negațiile ar trebui să reprezinte fiinduri, așa cum, de exemplu, orbirea ființează în ochi, ca privațiune. Cum despre obiectele imaginare se pot construi judecăți afirmative adevărate (cum este cazul unor personaje mitologice), „numele esență nu este dedus” (EE, cap. 1 / p. 35) pornind de la judecăți.

Așadar, „esența poate fi dedusă dintr-un fiind, dar conform primei accepțiuni” (*ibid.*) și aceasta o afirmă și Comentatorul (Averroes), pornind de la Aristotel. *Esența*, asemenea formei aristotelice, se găsește în lucruri, de aceea se mai numește și formă și *natură* și *cviditate* („ceva prin intermediul căruia un lucru este ceea ce este”, *ibid.*, 37) și reprezintă „acel ceva pe temeiul căruia un lucru se orânduiește în genul sau specia sa” (*ibid.*). Esența înseamnă, în al doilea rând, ceea ce semnificăm prin definiție, adică diferența specifică.

Numai substanțele au esență „în mod veridic și propriu”, iar accidentele „ființează numai în mod determinat relativ (la ceva)” (*ibid.*). Prin intermedierea esenței, substanțele ființează, iar datorită esenței (adică nemijlocit), ele sunt într-un mod anume. Ceea ce este o substanță (esența, *essentia*) se află la rândul ei sub determinația faptului însuși de a fi (existența sau ființa):

¹⁹ Aristotel, *Categorii*, Traducere și interpretare de Constantin Noica, București, Humanitas, 1994, 8.

²⁰ Porro, *Thomas Aquinas*, 13.

„Pentru Aquino, dacă o substanță există într-adevăr, aceasta se poate întâmpla doar pentru că în ea este prezent un act intrinsec de existență, care îi actualizează esența.”²¹

Substanțele sunt de două feluri: simple și compuse, iar esența se găsește „în cele simple într-un chip mai adevărat și mai nobil”. Substanțele simple „sunt cauza celor compuse, cel puțin cât privește cea dintâi substanță primă, care este Dumnezeu” (EE cap. 1 / p. 39). Pasquale Porro sintetizează: „Esența indică acel ceva prin care și în care un fiind își are ființa”, de unde rezultă definiții sunt circulare: „un fiind este ceea ce posedă o esență, iar esența este aceea prin care și în care un fiind își are propria ființă.” Altfel spus, „esența este ceea ce face ca fiecare lucru să fie acel lucru determinat: ceea ce face ca un triunghi să fie un triunghi și nimic altceva, sau face ca o piatră să fie o piatră și nimic altceva”, căci „numai în virtutea esenței sale fiecare lucru poate fi recunoscut și plasat într-un gen și într-o specie și, în acest fel, poate fi definit ca acel lucru determinat.” Prin urmare, esența este definită drept „ceea ce se exprimă prin definiția lucrului și, din acest motiv, în lexiconul filosofic, esența primește adesea și numele de ‘cviditate’.”²² Și aceasta pentru că „fiecare definiție, de fapt, răspunde la întrebarea ‘Quid est?’ Ce este?”. În concluzie, esența este „fundamentul ființei (în sensul menționat mai sus conform căruia fiecare fiind își are ființa în esența sa și prin esența ei), al cunoașterii și al operațiilor fiecărei ființe.” Cum fiindul care posedă esența este de fapt ființa împărțită în cele zece categorii,

„esența însăși trebuie, evident, înțeleasă diferit în ceea ce privește substanțele și în ceea ce privește accidentele”, iar „substanțele sunt, la rândul lor, împărțite în două clase majore: clasa celor care sunt compuse din materie și formă și clasa substanțelor simple, lipsite de materie.”²³

Datele esențiale concentrate în fragmentul citat mai sus, trimit la abordarea celorlalte aspecte ontologice și logice din opusculul *De ente et essentia*.

În Capitolul al II-lea în care se arată în ce mod este recunoscută esența în substanțele compuse și cum se raportează numele *esență* la acestea, substanțele compuse sunt exemplificate mai întâi prin cunoașterea formei și materiei „precum sufletul și corpul la om”, ceea ce conduce la afirmația că „Esența este ceea ce desemnăm prin definiția lucrului” (EE, cap. 2 / p. 41).

Așadar, definiția substanțelor naturale cuprinde materia și forma.

²¹ John F. Wippel, “Being. Essence and Existence” în *The Oxford Handbook of Aquinas*, Edited by Brian Davies and Eleonore Stump, Oxford University Press, 2012, 79.

²² Porro, *Thomas Aquinas*, 13.

²³ Porro, *Thomas Aquinas*, 13.

„În cazul substanțelor compuse, numele esență [semnifică] ceea ce este alcătuit din materie și formă”, dar „cu toate acestea (...) ființarea unei substanțe compuse nu aparține doar formei și nici doar materiei, ci compusului însuși (care se naște din ele).” „Esența – pe temeiul căreia un lucru este numit fiind – [trebuie] să fie considerată nu doar formă și nici doar materie, ci să fie considerată și una, și alta, deși forma singură este, în felul ei, cauza unui lucru compus de acest fel” (EE, cap. 2 / pp. 43; 45).

(De exemplu, gustul cuprinde laolaltă caldul și umedul). Materia conferă caracterul compus al unor substanțe, iar în cazul substanțelor sensibile, materia reprezintă principiul de individualizare față de specie. Deoarece „materia este principiul individuației” (principiul de individualizare al fiindului), s-ar putea spune că esența „care cuprinde în sine deopotrivă materie și formă”, ar fi numai particulară, nu și universală. De aceea numai materia desemnată este principiul individuației (*ibid.*). Așa cum aflăm din comentariul traducătorului, conceptul de materie ca principiu al individuației a fost preluat de Toma din tradiția aristotelică arabă și este considerat de unii autori drept „punctul cel mai slab al doctrine tomiste” (Hans Meyer, *Thomas von Aquin*, 1961).²⁴ Potrivit acestui principiu, prin materie, ceea ce este general și universal se împarte, se individualizează în indivizi particulari; de exemplu, faptul-de-a-fi-om (*humanitas*), care reprezintă generalul, se întruchipează la impactul cu materia (și anume cu „materie desemnată”) în oameni concreți. Toma numește materie desemnată „pe aceea care este luată în considerare în dimensiuni determinate”, precum „acest os”, „această carne” (EE, cap. 2 / p. 45), ceea ce implică distincții între individ, gen și specie: „E limpede așadar că esența omului și esența lui Socrate nu diferă între ele decât prin deosebirea dintre desemnat și ne-desemnat” și în acest sens este invocat comentariul la cartea a șaptea a metafizicii că „Socrate nu este altceva decât animalitate și raționalitate, care sunt cviditatea sa” (*ibid.*). Expresia „materie desemnată” în sine face aluzie la posibilitatea de a indica, chiar și printr-un gest fizic, o ființă individuală concretă (*ibid.*).

Noțiunea de materie ne-desemnată este utilă pentru a preciza distincția dintre gen și specie, având ca termen comun esența:

„Esența genului și esența speciei diferă prin deosebirea dintre desemnat și nedesemnat, cu toate că modul de desemnare este altul în fiecare dintre cele două cazuri; căci desemnarea individului raportat la specie se petrece prin materia care este determinată de anumite dimensiuni, pe când desemnarea speciei, raportată la gen, se petrece prin diferența constitutivă care este dedusă din forma lucrului” (*ibid.*)

Astfel, observă John F. Wippel, Toma

²⁴ Munteanu, „Note și comentarii”, n. 40 (p. 118).

„respinge o teorie pe care o atribuie lui Avicbron, conform căreia toate ființele, cu excepția lui Dumnezeu, sunt compuse din formă și materie — o materie spirituală în cazul substanțelor create separate și al sufletelor umane.”

Majoritatea contemporanilor lui Aquino „au susținut că o astfel de compoziție materie-formă este necesară pentru a evita atribuirea simplității perfecte a lui Dumnezeu entităților spirituale create.” În schimb, Aquino susține că

„deși ființele pur spirituale nu pot fi compuse din materie și formă, ele nu sunt totuși perfect simple; căci sunt compuse dintr-o formă (esență) și un act distinct de existență, care sunt corelate ca potență și act.”²⁵

De aceea, „fiecare esență sau cviditate poate fi înțeleasă fără ca nimic să fie înțeles despre existența ei (*esse*)” căci „pot înțelege ce este o ființă umană sau ce este un Phoenix și să nu știu dacă există în realitate”, prin urmare „existența sa (*esse*) este alta decât cviditatea sau esența sa.”²⁶

În capitolul al III-lea, Toma explică felul în care se raportează esența la conceptele de gen, specie și diferență.

Premisa de la care pornește este că

„Noțiunile de gen și specie se potrivesc esenței în măsura în care aceasta este semnificată ca întreg, după cum, de pildă, prin numele om sau animal, esența cuprinde în mod implicit și indistinct acel întreg care se găsește în individ” (EE, cap. 3 / p. 59).

Dacă, de exemplu, „natura umană, considerată în absolut, poate fi predicată în legătură cu Socrate”, conceptul de specie „nu i se potrivește în mod absolut, ci face parte din accidentele care însoțesc natura umană” (*ibid.*, p. 65). Să ne amintim că materia desemnată este elementul care individualizează, diferențind indivizii de aceeași specie între ei. Dacă numele „specie” nu poate fi predicat despre Socrate, așa încât să se poată spune „Socrate este o specie”, genului i se potrivește să fie predicat, „căci acesta face parte din definiția sa” (*ibid.*). Predicația este ceva care se desăvârșește prin acțiunea intelectului care îmbină și separă și are drept fundament lucrul însuși, unitatea dintre două componente între care unul este afirmat despre celălalt.

Deci conceptul de predicabilitate poate fi inclus în semnificația conceptului de gen „care se desăvârșește prin acțiunea intelectului”, în timp ce „Conceptul de specie privește accidentele care însoțesc esența conform ființării pe care aceasta o deține în intelect” și „în acest sens esenței i se potrivește conceptul de gen și cel de diferență” (*ibid.*, p. 67).

²⁵ Wippel, “Being”, 80.

²⁶ Wippel, “Being”, 81.

Capitolul al IV-lea se referă la modul în care se prezintă esența în substanțele separate care sunt, potrivit lui Toma, cele desprinse de materie: sufletul, spiritul și cauza primă. Simplitatea cauzei prime este acceptată de toți comentatorii, dar un autor precum Avicbron (în *Fântâna vieții*) a inițiat o concepție potrivit căreia în spirite și în suflet s-ar regăsi o „anumită îmbinare între formă și materie.” Această opinie este opusă aceleia a filosofilor care le consideră substanțe separate și afirmă că „ele ființează în afară de orice materie” (*ibid.*, p. 69).

Dacă în substanțele compuse, „fiecare esență este predicabilă ca universal nu în sine, nici în măsura în care există în realitatea naturală, ci numai după ființa pe care o are în intelect”²⁷, în cazul substanțelor simple, cărora le lipsește materie, încercarea de a demonstra existența acestora, diferite de Dumnezeu, îl îndepărtează pe Toma de așa-numitul „hilemorfism universal” potrivit căruia „inteligenta (îngerii) și sufletele sunt rezultatul unirii formei cu o materie incorporală.” Ca și în lucrările ulterioare, în *De ente et essentia* Toma se bazează în respingerea acestei teze pe presupunerea conform căreia „capacitatea intelectuală în sine proprie îngerilor și sufletelor raționale necesită imaterialitate.” Și aceasta pentru că

„Toate formele, de fapt, sunt inteligibile numai în măsura în care sunt separate de materie, iar această operație nu poate fi efectuată decât de o facultate care este ea însăși imaterială structural. Așadar, există ființe (inteligente în cosmologia aristotelică și peripatetică, îngeri în tradiția iudeo-creștină și suflete când sunt temporar separate de corp) lipsite de materie și deci lipsite de compoziția formă-materie.”²⁸

În timp ce esența substanțelor compuse este compusul în sine, esența substanțelor simple (în absența materiei) este numai forma, ceea ce conduce la un raționament care predisune cititorul la meditație:

„dacă individuarea depinde în general de materia desemnată, iar substanțele simple sunt absolut lipsite de materie, atunci nu există o pluralitate de indivizi printre aceste substanțe, ci doar o pluralitate de specii.”

De exemplu, „fiecare înger este propria sa specie și nu poate exista mai mult de un înger din aceeași specie”, ceea ce nu înseamnă că „fiecare înger nu este în sine un individ, ci doar că este singurul individ din propria specie” (EE, cap. 4 / p. 77).

Ierarhia cerească a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul (unde în capitolele VII-IX aflăm despre serafimi, heruvimi și tronuri; stăpânii, puteri și domnii;

²⁷ Porro, *Thomas Aquinas*, 19.

²⁸ Porro, *Thomas Aquinas*, 19.

începătorii, arhangheli și îngeri), pare să infirme afirmația aceasta, dar în prezența Îngerului păzitor al fiecărei persoane, afirmația este încărcată de adevăr.²⁹

Dacă „cviditatea spiritului este spiritual însuși”, ceea ce înseamnă o esență identică cu sine însuși, „ființarea sa, prin care el subzistă în ordinea naturală a lucrurilor este primită de la Dumnezeu” (EE, cap. 4 / p. 77), adică de la cauza primă. Deoarece în cazul spiritelor „sunt admise potențialitatea și actualitatea”, există o multitudine de spirite, deosebite unele de altele

„potrivit gradului de potențialitate și de actualitate, astfel încât un spirit superior, care se află cel mai aproape de (fiindul) suprem, deține mai mult din actualitate și mai puțin din potențialitate” (*ibid.*, p. 79).

Cel mai înalt „rang în rândul substanțelor intelectuale” îl deține sufletul uman, ceea ce arăta și Aristotel, în *Despre suflet*:

„Intelectul potențial (al omului) se comportă față de formele inteligibile la fel cum materia primă, care deține ultimul rang în ființa sensibilă, se comportă față de ființele sensibile.”

Totodată, acesta (intelectul potențial) este

„atât de aproape de lucrurile materiale, încât un lucru material este atras să participe la ființa sa, până într-acolo că din suflet și din corp rezultă o singură ființă, într-un singur compus, deși această ființă, în măsura în care aparține sufletului, nu este dependentă de corp” (*ibid.*)

Scott MacDonald este de părere că

„În ciuda întregii atenții care a fost acordată problemelor pe care Aquinas le ridică într-un argument important în capitolul 4 din *De ente et essentia* (...), nimeni nu a oferit o prezentare detaliată a exact ceea ce este argumentul. Au existat discuții despre caracterul său general, despre interpretarea unora dintre ele, în contextul concluziilor sale ample.”

Structura precisă a argumentului ar fi următoarea:

„La începutul capitolului 4 Aquino respinge punctul de vedere conform căruia substanțele separate sunt compuse din materie și formă. În măsura în care nu prezintă compoziția materiei și formei, substanțele separate sunt simple. Opinia conform căreia substanțele separate sunt într-un fel simple, totuși, este deschisă la două posibile obiecții. În primul rând, s-ar putea obiecta că, dacă substanțele separate sunt simple, ele sunt ca Dumnezeu, ceea ce este imposibil. În al doilea rând, s-ar putea sublinia că Aquino însuși a susținut că

²⁹ Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia Cerească. Ierarhia Bisericească*, Traducere din grecește de Preot Cicerone Iordăchescu, București, Cartea Românească, 1932.

individuația este dependentă de materie. Dacă substanțele separate nu au materie, atunci va fi imposibil să le individualizeze.”³⁰

Aquino face față acestor două obiecții arătând că, deși substanțelor separate le lipsește compoziția materiei și a formei, „ele nu sunt (ca Dumnezeu) simple din toate punctele de vedere și nu sunt actualitate pură și că, deși nu au materie, ele pot fi totuși individualizate.” MacDonald observă că Toma de Aquino clarifică ceea ce ar trebui să stabilească argumentul, enunțând concluzia de la început, spunând că, deși substanțele separate se formează singure fără materie, „ele nu sunt simple din toate punctele de vedere și nici nu sunt realitate pură, ci sunt pătrunse de potențialitate.”³¹

În loc de concluzie la toate aceste afirmații și interpretări, în fața cititorului naiv se ridică o întrebare legitimă: pentru Toma inspirat de Aristotel, sufletul este o formă care are mai multă actualitate sau mai multă potențialitate? Are el mai multă esență sau mai mult fiind, ținând cont de lucrarea la care ne referim?

Un posibil răspuns este în Capitolul al V-lea, unde este vorba despre felul în care esența se prezintă în chip diferit în lucruri diferite. Aceasta se întruchipează în diferitele substanțe, în trei feluri: Mai întâi Dumnezeu, „a cărui esență este însăși ființarea sa.” El „nu se încadrează într-un gen” și este „este ființare pură” (EE, cap. 4 / p. 81), „deține toate perfecțiunile și demnitățile care se află în toate genurile, din care cauză este numit perfecțiunea pur și simplu” (*ibid.*, p. 83).

Al doilea mod este acela al esenței care „se găsește în substanțele intelectuale create, în care ființarea este altceva decât esența”, iar din această cauza ființa lor este una „dobândită”, „determinate și limitată la capacitatea naturii receptoare” (*ibid.*). Deoarece în acest caz „cviditatea nu este identică cu ființarea”, ele pot face obiectul enunțurilor predicative (*ibid.*, p. 85). Din aceste substanțe intelectuale create decurg logic genul, specia și diferența. Lucrurile perceptibile sunt semnificate prin diferențe accidentale care își au originea în cele esențiale (de exemplu mersul biped este dat ca diferență a omului). Al treilea mod de manifestare a esenței se află în substanțele compuse din materie și formă, „în cazul cărora ființarea este deopotrivă dobândită și finită, din cauză că ele însele își primesc ființarea de la altceva”, iar „cviditatea lor este dobândită în cadrul unei materii desemnate”, și pentru că aceasta din urmă este divizată face posibilă „multiplicarea indivizilor în cadrul aceleiași specii” (*ibid.*, p. 89).

³⁰ Scott MacDonald, “The Esse/Essentia Argument in Aquinas’s *De ente et essentia*”, în *Thomas Aquinas Contemporary Philosophical Perspectives*. Edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002, 141.

³¹ MacDonald, “The Esse/Essentia Argument”, 142.

În Capitolul al VI-lea, dedicat modalității în care se prezintă esența în accidente, este precizat faptul că „Materia nu deține ființare decât prin intermediul formei.” În consecință,

„între accidentele care însoțesc forma există ceva care nu are nicio comuniune cu materia, cum este actul intelectual, care nu se petrece printr-un organ corporal, cum spune Aristotel în *Despre suflet*.”

Actul perceptiv face parte dintre accidentele care însoțesc forma și care „stabilesc o comuniune cu materia.” Accidentele însoțesc materia prin comuniune cu forma și în cadrul acestora apare diversificarea:

„Unele însoțesc materia conform relației pe care aceasta o stabilește cu forma speciei, cum sunt accidentele ‘masculin’ și ‘feminin’ în cazul animalelor, a căror diversificare se explică prin cea a materiei” (*ibid.*, p. 95).

Numele care desemnează accidente (de exemplu „alb” sau „muzical”) „nu se încadrează într-o categorie precum specia sau genul decât printr-o simplificare” (*ibid.*, p. 97). Pe scurt, potrivit lui Pasquale Porro,

„Dacă esența este ceea ce se exprimă prin definiție, este necesar ca accidentele să posede o esență exact în același mod în care posedă o definiție. Dacă, așadar, definiția lor este incompletă (în sensul că trebuie să includă în mod necesar referirea la altceva — și anume, subiectul căruia acestea îi aparțin), esența lor va fi și ea incompletă. Deci, dacă este imposibil să concepem accidente fără a ne referi la subiectul lor, este de asemenea imposibil ca accidentele să existe independent de subiectul lor. În consecință, accidentele nu fac parte din esența unui lucru (cum este materia sau forma), ci sunt ființe doar în sens relativ și din această cauză posedă o esență doar în sens relativ.”³²

În încheierea capitolului VI și a opusculului, Toma consideră că a lămurit modalitățile de manifestare a esenței la nivelul substanțelor (compuse și simple) și al accidentelor, cât și felul în care „se raportează la toate acestea conceptele logice universale.” Cauza primă, adică Dumnezeu „care se află pe culmea simplității și căreia, datorită simplității sale, nu I se potrivesc conceptele de gen sau specie și, prin urmare, nici definiția” (EE, cap. 4 / p. 101) face excepție.

³² Porro, *Thomas Aquinas*, 24.

Concluzie

Reflecția filozofico-teologică tomistă asupra cuprinderii ființei/fiindului și a esenței în intelectul uman prin limbaj conduce la ideea finală că în Dumnezeu esența este identică cu ființa/fiindul. Calea logico-ontologică parcursă de filosoful dominican pentru a ajunge la această idee finală are drept repere substanțele separate a căror esență este diferită de fiind și identică cu forma, substanțele compuse a căror esență este diferită de fiind și este identică cu compusul materie-formă, accidentele care posedă o esență incompletă și relativă deoarece subiectul face parte din definiția lor.

Preocuparea centrală a opusculului *De ente et essentia* o reprezintă captarea esenței Ființei supreme și a diferitelor fiinduri într-un discurs care face posibilă cunoașterea prin cercetarea semnificațiilor numelor care indică fiindul. Centralitatea esenței în această gramatică a ființei este relevantă pentru „solidaritatea ontologică” dintre nivelurile realității, începând de la cel mai de sus, până la cele mai de jos.