

Studia Gilsoniana

A JOURNAL IN CLASSICAL PHILOSOPHY

Studia Gilsoniana

A JOURNAL IN CLASSICAL PHILOSOPHY

4:1 (January–March 2015)

THE INTERNATIONAL ÉTIENNE GILSON SOCIETY

SCIENTIFIC COUNCIL

Urbano FERRER (University of Murcia, Spain)
Curtis L. HANCOCK (Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO, 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)
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

Donald COLLINS (Trinity College, Dublin, Ireland)
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)
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)

Cover Designer

Małgorzata SOSNOWSKA

ISSN 2300-0066

© The International Étienne Gilson Society

Address: Holy Apostles College & Seminary

33 Prospect Hill Road, Cromwell, CT 06416-2027, USA

E-mail: ptarasiewicz@holypostles.edu

The paper edition of *Studia Gilsoniana* 4:1 (2015) is the reference version of the journal.

Its online version is accessible at: www.gilsonsociety.pl/studia-gilsoniana/4-2015/

Printed in Poland

CONTENTS

Varia Gilsoniana

- James V. **Schall**, S.J.: On “the Contingency of Our Own Beatitude.”
Some Reflections on Gilson’s “The Future of Augustinian Metaphysics”..7
Varia Classica

- Paweł **Gondek**: Communio and Communicatio: the Role of Communi-
cation for Participating in Public Life17

- Renata **Kucharska**: Podmiotowość człowieka w świetle personalizmu
chrześcijańskiego29

- José María Felipe **Mendoza**: Introducción al análisis de la noción phi-
losophia prima en Tomás de Aquino y sus implicancias regulativas en las
ciencias particulares39

Editio Secunda

- Richard **Fafara**: Étienne Gilson w Charlottesville, tłum. Małgorzata
Jałoch-Palicka63

- Didier **Rance**: Gilson—Newman—Blondel?75

James V. Schall, S.J.

Professor Emeritus
Georgetown University
Washington, D.C., USA

ON “THE CONTINGENCY OF OUR OWN BEATITUDE.” SOME REFLECTIONS ON GILSON’S “THE FUTURE OF AUGUSTINIAN METAPHYSICS”

But now the suffering also had been made present to him in an amplitude beyond the reach of his mind. He would never know even the extent to which its suffering had been unnecessary. It seemed to him almost proof of immortality that nothing mortal could contain all its sorrow. He thought, as we all have been taught to think, of our half-lit world, a speck hardly noticeable among the scattered lights in the black well in which it spins. If all its sorrow could somehow be voiced, somehow heard, what an immensity would be the outcry!

—Wendell Berry¹

But this means, quite beyond speculations about the nature of truth and its metaphysical conditions, a sort of moral dialectic that, taking as object of its search the search itself by man of God, endeavors to show the presence in the heart of man of a contingency much more tragic and disturbing than that of the universe, because it is the contingency of our own beatitude.

—Étienne Gilson²

I

Étienne Gilson’s essay on “The Future of Augustinian Metaphysics” was published in 1930 on the occasion of the fifteenth centenary of Augustine’s death in 430 A.D. I recall reading this essay probably sometime after the publication in 1957 of *A Gilson Reader*, in which it was reprinted. This essay has always existed somewhere in the back of my mind. So it is a particular pleasure to recall it here as I have long desired to look

¹ Wendell Berry, “A Place in Time,” in *A Place in Time: Twenty Stories of the Port William Membership* (Berkeley: Counterpoint, 2012), 236–237.

² Étienne Gilson, “The Future of Augustinian Metaphysics,” in *A Gilson Reader*, ed. Anton C. Pegis (Garden City, N.Y.: Doubleday Image, 1957), 102.

at it again. The essay is, in part, a polemic with the heritage of Descartes on the starting point of philosophy, on whether we begin in things or in the mind—the “si fallor, sum” of Augustine and the “cogito ergo sum” of Descartes. Though he considered them both to be rooted in realism, Gilson also contrasts the Thomist approach through *what is* with that of Augustine through the mind and truth. He is at pains to maintain that Aquinas had the more complete philosophy. But he recognized that Aquinas was himself a devoted reader of Augustine, none better. I recall hearing a lecture of Gilson once in which he insisted that the beginning point of philosophy was the affirmation: “There are things and I know them.” He warned about trying to prove this known fact from something clearer. Nothing was more clear.

The most famous passage in all of Augustine’s vast works is, no doubt, from the *Confessions*—“Thou hast made us for Thyself, O Lord, and our hearts are restless till they rest in Thee.”³ (Why does that passage sound so much better if we use “Thee’s” and “Thou’s”?) And, of course, this passage in turn is mindful of the two cities vying for our attention—the City of God and the City of Man, wherein we seek our ultimate rest. We also read this very Augustinian passage in the Second Book of *The Imitation of Christ*, of Thomas à Kempis: “You have here no lasting city. For wherever you find yourself, you will always be a pilgrim from another city. Until you are united intimately with Christ, you will never find your true rest.”⁴ In each of these passages, our actual lives, even at their happiest, are depicted as still unsettled. In a sense, the whole dynamism of the universe is grounded on this primary fact. Augustinian metaphysics, Gilson will hold, begins with this existential fact, itself a real event in the real universe of each of us in our time in this world.

Originally, I had entitled this article: “Habits without Metaphysics.” This separation between ethics and metaphysics was the basis of my approach to Gilson’s essay on “The Future of Augustinian Metaphysics.” Later, however, I pondered the remarkable passages from Wendell Berry and from Gilson himself that I cited in the beginning, and I decided that the present title—“On the Contingency of Our Own Beatitude”—was a better one to bring out the point I had in mind with regard to the relation of habits to metaphysics.

³ St. Augustine, *Confessions* I, 1: PL 32, 661.

⁴ Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, 2, 1.

"But just what was the point you had in mind?" one might inquire. Some of it, at least, has to do with Berry's remark about the "extent to which this suffering [in the world] had been unnecessary." Aquinas, citing no less an authority than Augustine himself, had inquired about God's permission of evil. Augustine had said that God would only allow evil if, in allowing it, some greater good could come about. A world in which sin happened because of freedom was also a world in which sorrow, repentance, and mercy could operate. The Incarnation itself took place through this latter route. Evidently, a universe in which sorrow can exist is "better" than one in which it does not exist. It reveals to us more of what God is really like.

I have, in any case, long been convinced of the superiority of Aristotle's emphasis on virtue over the modern notion of "rights" as the core of ethical and political things. Virtues emphasize what we freely do to acquire them. "Rights" stress what someone else has to do for us. It is true that the world itself and we in it are things that someone else has done for us. Existence itself is a gift, not a "right." If it were a "right," God cannot be God, the God who was also free not to create. In our case, however, since we need not exist, our 'beatitude' is contingent even for God.

This latter fact, however, does not lessen God's omniscience but enhances it. A voluntarist theology, however, maintains that such a lack does lessen God. God, the voluntarist claims, is not "free" to make evil good or good evil. Thus, in this reasoning, God is not all powerful. He would be more powerful if both good and evil were at his disposal. Yet, the God who is *Logos*, not *voluntas* need not create either the world or us in it. But if He does create, He cannot subsequently cause a free being necessarily to participate in His inner life. Such a "determination" denies the free will that was given in the first place. It thus remains "contingent" on the creature's freedom to decide its beatitude. And if this is so, it is quite likely that the world still will be filled with sorrow as a result of the use of this freedom, as Berry indicated. It is unlikely that the world would exist at all if God refused to accept the possibility of sin and hence sorrow and the possibility of repentance, forgiveness, and mercy as remedies.

All of this really brings us to Plato, to the problem that he had, as a young man, as to whether the world was created in justice or injustice. As the *Republic* teaches, it pretty much looks like it was created in injustice if we judge from the viewpoint of what actually goes on in existing cities. This civic disorder was also something Augustine described very vividly in the *City of God*—a book, by no means accidentally with the same basic

title as Plato's *Republic*. In no way, can we study the history of actual cities in their this-worldly form and not know that injustice often triumphs and justice is punished, as Adeimantus and Glaucon earnestly tell Socrates.

Thus, the doctrine of the immortality of the soul was proposed in a political context in Plato. It is a product of precisely political philosophy. It was argued in order to resolve the question of the justice of the world. And this doctrine included not just immortality but judgment. Without judgment of individuals with regard to how they lived, there could be no real justice as it was the individuals who chose the disorders from which sorrows flow. And if there were no justice, there could be no God—except perhaps a voluntarist one.

Andy Catlett, in Berry's story, came to more or less the same conclusion. Plato approached the issue from the unjust not being punished. Berry approached it from the sorrows that are consequent on sin and injustice that are never resolved. This awareness is why "It seemed to him [Catlett] almost proof of immortality that nothing mortal could contain all its sorrows." Obviously, Christ is called "the man of sorrows" precisely in this context.

This conclusion too has Platonic overtones. In the eschatological myth in the *Phaedo*, we have an incident in which someone who has murdered a man is being punished forever in the rivers of Tartarus. The only way that he can escape is if the man he killed forgives him. The Christian gloss on this story is that the murder is not just against the man killed but against all family, friends, and polity. It is also a sin against the light that only the light can forgive. This solution is substantially the reason that Christ is said to have died for all sins and all sinners, whether either the sinner repents or the individual sinned against forgives or not.

II

The moral virtues of which Aristotle speaks in the *Ethics* are good habits, parallel to vices which are their contraries, bad habits. They are expressive of what a man ought or ought not to be in his living—just/unjust, brave/cowardly, temperate/intemperate, and prudent/imprudent. Basically, a virtue/vice relates to every act over which we have some control. Thus we have virtues/vices concerning our given wealth, our anger, our social graces, our wit, and the way we do or do not tell the truth.

Man is not born with virtues or vices, but acquires them through acts of the virtues or vices. Habits, when acquired, enable us to do what we

have chosen to do more easily and smoothly. It should be noted that between virtues and vices lie the habits of continence and incontinence, that is, when we usually but not always do what we ought or ought not to do. Most people in fact are not completely virtuous or vicious, but somewhere in between in the way they control their fears, pleasures, actions, and exchanges with others.

Prudence is the intellectual virtue of the moral virtues. It is the judgment of what is good or bad here and now in the present act that I am considering to put into effect. Prudence thus must be an element in every act. What it refers to is my end, that is, that for which I do all that I do. It ought to refer first of all to what I ought to be. This 'what I ought to be' is the point where metaphysics comes into ethics. Thus, prudence itself is contingent on the end for which I actually live my life. In the light of a chosen end, I decide the particular actions that lead to this chosen end. We might say that the drama of virtue and vice in any given individual life is an anticipation of its fragility or "contingency," as Gilson put it.

Why does such fragility or contingency exist in human life? Basically, to make it worthwhile or significant, even in evil. What does this mean? It means that some things cannot be bad unless we freely choose them. Among these things is the completion of our own meaning or beatitude in which we have some part in its reality, not what it is, but whether we will have it. Thus, it is not enough to speak of the virtues and vices. Aristotle himself talks of the practical virtues and the theoretical virtues. He rightly implies that ultimately the practical virtues, while designed to lead us to beatitude, do not really tell us what it is. We know it is something for its own sake. We know it belongs to a complete life.

The practical virtues practiced in existing cities can lead us to a life in which we have the leisure (to look at things) not constantly overcome by our selection of ends that do not lead us to happiness. That is why we need virtues and to reject vices. The theoretical life itself is or can be a dangerous thing. For it is here wherein we seek to understand just what it is that reality is about, including primarily human reality. Here we seek to know whether it is all right that we be the sort of being we are, subject so obviously to vices and deviations from the good. We live in a contemporary world that has itself willed to affirm that there is no order found objectively in *what is*.

III

Aquinas, following Aristotle, defined man as the being in this universe with both mind and hand. With the mind, he understands what is there. With his hands as tools, he can fashion what he thinks outside of himself into what he wants or needs.

In an old Peanuts sequence, Linus, with Lucy in the background reading a book, is eating a jelly sandwich while looking at his hands: "Hands are fascinating things." He continues: "I like my hands. I think I have nice hands." While Lucy finally looks up from her book, Linus adds: "My hands seem to have a lot of character. These are hands which someday may accomplish great things. These are hands which may someday do marvelous works." Finally, standing in front of an unusually passive Lucy who isn't buying it, he goes on: "They may someday build mighty buildings, or heal the sick, or hit home-runs, or write soul-stirring novels." He then yells at Lucy: "THESE ARE HANDS WHICH MAY SOMEDAY CHANGE THE COURSE OF DESTINY." Lucy calmly looks at these mighty hands and says to Linus: "They've got jelly on them!" In the last scene, Linus is reduced to utter silence, as Lucy walks away.⁵

Of this scene, I might say that it is metaphysics modified by a bad habit. Our loftiest ideals are seen against the kind of messy beings that we in fact are. Habits perfect an already constituted being in what it is. Man is the one mortal being whose perfection does not come with his being, but only with his own input into what it already is.

Gilson argues that Augustinian metaphysics consists in a realism, the realism that is Augustine himself, body and soul. Neither Augustine nor anyone else is simply a natural man. "For St. Augustine . . . the initial *sum* [I am] contains the supernatural order given in his experience and his being, as well as the natural order into which the supernatural is inserted."⁶ To isolate the natural order is to close off man's experience of himself. Augustine, as we know from his *Confessions*, was a young man with not a few faults and sins to deal with. His story is not just of Augustine pursuing the truth, but of God pursuing Augustine. He was a man with several bad habits that he was loathe to give up. He tried to justify them by the theory of the Manicheans, and then of the Platonists, who to Augustine at least seemed to be on the right track. To justify our sinful ways that we do

⁵ Found in Robert Short, *The Gospel according to Peanuts* (Richmond: John Knox Press, 1967), 46.

⁶ Gilson, 98.

not want to question necessarily involves constructing a mental world deviant from the world *that is*.

Augustine finally realizes that there are things and true judgments about them. He wants to know how this true judgment is possible. He finds truth in God's search for him, Augustine.

The *primum cognitum* of St. Augustine is not God; it is man within the universe, and, within this universe and this man, the experience of a true judgment. But it must be added that this *primum cognitum* is not even the *primum reale*; on the contrary, it becomes intelligible only on condition of finding its sufficient reason in a transcendent fact which provides its explanation.⁷

The drama that goes on within Augustine's soul is not a stage-show. It is a real event that is guaranteed by his understanding of God.

The hypothesis of Augustine, then, is that his experience of being 'hounded by heaven', to use Francis Thompson's famous phrase, is empirical to him. He knows it is happening to him and that it is not a delusion or simply a figment of his imagination. "It is grace which turns knowledge into wisdom and moral effort into a virtue, with the result that instead of regarding Christianity as a belated crowning of philosophy, he sees in philosophy an aspect of Christianity itself, since it is the Way, the Truth, and the Life."⁸ The moral effort itself that leads to virtue falls within the more general experience of being led to God by God.

Augustinian moral life is not that of a systematic and orderly acquisition of the natural virtues in the light of the theoretic and supernatural virtues. Rather it is a detailed reflection on the disorders of one's own soul and the errors of one's own mind. But in it is still found a thread leading the soul out of the morass of his sins and errors. This reflection means that no one is exempt from this divine searching, neither great sinners nor professional unbelievers, let alone ordinary people. Mostly it is not acknowledged because man does not want it to be acknowledged. Augustine himself struggled mightily with this refusal:

It is in no case possible for man to start from God to deduce from Him the creature; on the contrary, he must mount from the creature to God. The course recommended by St. Augustine—and herein lies

⁷ Id., 97.

⁸ Id., 98.

his personal contribution to the treasure of tradition—is the path to God, leading through this particular creature which is man, and in man, thought, and in thought, truth.⁹

The particular man actually exists, and knows that he does. He knows that he thinks. He knows that the purpose of thinking is truth. This is the way the mind works. He did not cause it to work that way, but he merely notices that it does. Thus, for a finite mind to know the truth, the truth must already exist.

In conclusion, this emphasis on the approach to metaphysics through a single, graced but contingent man, brings us back to Berry's sense of immortality due to the enormous amount of suffering, the cause of which was not resolved or requited in this life. Likewise, it brings us to Gilson's "contingency of our own beatitude." The discussion of truth, as Gilson sees it, "brings us to a sort of moral dialectic that, taking as object of its search the search itself by man of God endeavors to show the presence in the heart of man of a contingency much more tragic and disturbing than that of the universe, because it is the contingency of our own beatitude."¹⁰ The "contingency" of the non-human universe is not conscious, nor does it depend on its own inner life. It cannot properly be called "tragic."

Human beings, on the other hand, can know how and why they are 'capable of truth'. They have minds that know and affirm the truth of things that actually exist. None the less, we still "need to understand the presence in us of an appel by God, who, working in our souls, creates in us a fruitful restlessness, moves, stirs our soul, and leaves it no rest until it has finally put itself into His hands."¹¹ The "contingency of our own beatitude" is such that we can resist this divine pursuit to the end. Augustine thought, in fact, that most people did resist it to the end. This possibility is what I mean by 'habits without metaphysics'. We form our own habits by how we live and choose. Our habits can protect us from ever being aware of things for their own sake. All is seen in the light of what end we have chosen for ourselves. We build a false picture of the world, a system, an ideology, in order to justify what we choose in preference to *what is* and the search of God within our existing immortal souls.

⁹ Id., 102.

¹⁰ Id.

¹¹ Id.

But Augustinian metaphysics begins, not with things out there, but with the restlessness in our own souls. In this restlessness, any person can bypass what Linus called “the course of destiny” to confront the sorrows that he has put into the world, the remedy of which can be considered in immortality. There is indeed a tragedy ‘more profound’ than that of the contingent world. That tragedy is the one that, within the finite world, does not hear the voice stirring in his soul. Augustine heard it and was glad. But there are those who hear it and ‘go away sad’, as the rich young man, because their habits have enabled them to reject a metaphysics open to all that is really found in all actual human souls, among which is the voice of God calling them in whatever condition in which they chose to surround themselves. The world, I suspect, still remains filled with the “restless hearts” of which Augustine spoke. He listened. Not all do.

It seemed to him almost proof of immortality that nothing mortal could contain all its [the world’s] sufferings.

—Wendell Berry¹²

There is present “in the heart of man . . . a contingency much more tragic and disturbing than that of the universe, because it is the contingency of our own beatitude.”

—Étienne Gilson¹³

ON “THE CONTINGENCY OF OUR OWN BEATITUDE.” SOME REFLECTIONS ON GILSON’S “THE FUTURE OF AUGUSTINIAN METAPHYSICS”

SUMMARY

Inspired by selected passages from Wendell Berry’s story “A Place in Time,” the article discusses Étienne Gilson’s essay “The Future of Augustinian Metaphysics” with special regard to the relation of habits to metaphysics. The basis of this relation is human being whose life, from the perspective of Augustinian metaphysics, is permanently unsettled. Man is the one mortal being whose perfection does not come with his being, but only with his own input into what it already is. Habits, then, perfect an already constituted human being in what he or she is. Man is not born, however, with habits, but acquires them through acts of the virtues or vices. The article develops the Augustinian idea according to which the moral effort of man to pursue virtues and escape vices results not so much from his natural desire of ‘beatitude’, but rather from the fact of being led to God by God.

¹² Wendell Berry, “A Place in Time: Some Chapters of a Telling Story,” *The Hunson Review* LXII:2 (Summer 2009): 236.

¹³ Gilson, 102.

KEYWORDS: man, contingency, habit, virtue, vice, metaphysics, beatitude, God, Augustine, Aquinas, Gilson, Berry.

Paweł Gondek

John Paul II Catholic University of Lublin
Poland

***COMMUNIO AND COMMUNICATIO:* THE ROLE OF COMMUNICATION FOR PARTICIPATING IN PUBLIC LIFE**

Communication is of essential and unquestionable significance for society's existence and functioning. Communication is not just the exchange of information, which has an influence on the consistency and identity of societies, but it is also a creative factor that shapes human development. Society exists thanks to the relationships that exist between the people living in community, and communication is the most perfect way for people to express themselves within a community. For this reason, a reflection on the issue of man's participation in public life in the context of communication processes is an important element shaping the consciousness of the community's functioning. Considerations on the evolution of interpersonal relationships and the way people participate in them based on communication seem to be particularly relevant. It might seem that at the wake of the information society era, man, through communication, can fully participate in all public events. Meanwhile, we stumble upon the opposite phenomenon, meaning a progressive lack of involvement, and even indifference, towards public issues. The experiences of former communist countries are especially important in this respect. For instance, Poland has created a tradition of philosophical personalism developed by Karol Wojtyła and Mieczysław A. Krapiec.¹ Their personalism, which has

¹ We primarily refer to the following works: Karol Wojtyła, *The Acting Person*, trans. A. Potocki (*Analecta Husserliana* X, 1979), Karol Wojtyła, *Person and Community. Selected Essays*, trans. T. Sandok (New York 1993), and Mieczysław A. Krapiec, *I–Man. An Outline of Philosophical Anthropology*, trans. M. Lescoe and others (New Britain 1983). Cf. also: Roger Duncan, "A Profile of the Person," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 60 (1986): 120–134.

become an important and current issue in Poland, is a basis on which reflections on man's participation in public life and observations on the role of communication are carried out in this article.

The personalistic approach corresponds to the concept of participation in the *polis* based on the discourse formed in ancient Greece. Isocrates expressed this in his speech *Nicocles or the Cyprians*:

For in the other powers which we possess we are in no respect superior to other living creatures; nay, we are inferior to many in swiftness and in strength and in other resources; but, because there has been implanted in us the power to persuade each other and to make clear to each other whatever we desire, not only have we escaped the life of wild beasts, but we have come together and founded cities and made laws and invented arts; and, generally speaking, there is no institution devised by man which the power of speech has not helped us to establish.²

This theme was also highlighted by Jean-Pierre Vernant who, in his essay *The Spiritual Universe of the Polis*, indicated that communication was an essential condition for the proper functioning of social life in ancient Athens. Vernant pointed out that: "The system of the polis implied, first of all, the extraordinary preeminence of speech over all other instruments of power. Speech became the political tool par excellence, the key to all authority in the state, the means of commanding and dominating others."³ Citizens participating in the organization of the *polis* became the basis for the new system. Not without reason, in ancient Greece in the context of the formulation of the *polis* as a community of citizens (*Politeia*), rhetoric was the primary means for the functioning of social communication. Understanding man's nature has become the basis for a revision of social life in which not force and violence, but discussion and arguments were to decide upon the social system. Contemporary reflection on the relationship between the community and communication is facing the same problem.

² Isocrates, *Nicocles or the Cyprians*, 5–6, in Isocrates, *Volume I: To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians, Panegyricus, To Philip, Archidamus*, trans. G. Norlin (Harvard University Press 1954).

³ Jean-Pierre Vernant, *The Origins of Greek Thought* (New York: Cornell University Press, 1982), 49.

Communication as a Basis for Community Participation

Every community exists due to the social relationships between the people involved in a community. Forms of public associations play an important role in man's life, and they are a necessary part of personal development. It is thanks to society that man can achieve his personal potentials. Intellectual development, building moral relationships or various forms of creative activities take place thanks to the ability to cooperate. Man accomplishes his various life goals by participating in social life. Due to people's similar personal structures, we can have similar goals to other people. This makes the diversity of individual ways of implementing specific goods result in a multiplicity of ways of achieving the common good. Consequently, the common good is to determine the purpose and the way societies are to exist. The existence of a variety of ways to implement the good stems from the potential and the dynamics of human nature.⁴ Every kind of association is an expression of community that occurs between people and due to people. The great number of the ways of functioning in social communities thus results from the needs and activities of the people involved in them. This potential created by human nature requires constant improvement. Yet, man is not self-sufficient in this regard and therefore must be supported by various communities.

The individual and sovereign way that man functions in society becomes the cause for the search for ways to organize community life. These activities are aimed at building a realm for achieving the common good. Every social relationship must be formed according to the model of a community of persons. The special action of every person is the act of decision making. Decision making is expressing the moment of human existence through actions and is an expression of man's fulfillment.⁵ It is through decisions that man expresses his freedom of choice and determines his actions. Building relationships with other people reveals the social context of the decision undertaken by a man. Community bonds are formed on the basis of openness and acceptance towards another person in an ac-

⁴ The personalistic approach to relationships that create society is comprised of factors that make it possible for man to become a fully accomplished person and understands man to be a participant in the life of society. See Mieczysław A. Krąpiec, "The Person and Society," *Angelicum* 62 (1985): 609–623; Karol Wojtyła, "The Person: Subject and Community," in *Person and Community. Selected Essays*, 219–261.

⁵ Wojtyła points out that a person most fully expresses themselves through actions, cf. *The Acting Person*, 8–11.

tion. Therefore, the act of deciding becomes the final guarantee for interpersonal relationships, since it not only determines the action, but also takes responsibility for the operation. By consciously undertaking rational and free acts, a man becomes a successful person and may set a goal by themselves and for themselves. The real existential distinction and extraordinary richness of these fulfilled actions places man as the sovereign entity in the face of all relationships.

The discovery of his own subjectivity is the basis for man to become aware of his role and place in society. However, by continuing to operate in interpersonal relationships, man can undergo the false belief that public associations exist in an independent and autonomous way. In this way, man can lose the actual proportion between himself and his creations, which leads to reducing man's sovereign participation in society. Not without significance is the fact that it is precisely in the area of interpersonal relationships that many phenomena pose a threat to humans. They consist in limiting the sovereignty of a person performing an action, especially by determining his or her decisions.⁶ Meanwhile, man as a sovereign person should not be subordinate to any form of community. Only the sovereign manner in which a person participates in a community is an indicator of its proper functioning. The free act of accepting something as one's own (the act of making a decision) and agreeing to become engaged (conscious participation in the relationship) are the foundations of every community. Therefore, the appropriate way to determine man's place in society is through participation, which is the conscious and free human act of remaining in relationship with other people.⁷ We should also consider communication processes from this perspective.

The appropriate place for communication to function is society. The transmission of contents, which possess information, personal beliefs or even reveal an inner experience (moral, aesthetic or religious), opens up the possibility for a person to be actively involved in society.⁸ Extremely meaningful in this context is the root word "communication," which comes from the Latin words: *communio*, meaning the community, as well as *communicare*, "to make common," "to become a participant," "to confer

⁶ This takes on the form of individualism and totalism in the life of society, cf. Wojtyła, *The Acting Person*, 271–276; Krapiec, *I-Man*, 259–270.

⁷ For more on this subject, see the two works by Wojtyła: *The Acting Person*, 261–299, and "Participation or Alienation?," *Analecta Husserliana* VI (1977): 61–73.

⁸ Krapiec draws attention to the tri-level possibility of interpersonal communication: cognition, love and freedom. Cf. Krapiec, *I-Man*, 241–244.

together.” Based on this, we get the term *communicatio*, which in the strict sense means “to participate together.” The essence of participation is a relationship whose motive and end is man. Therefore, combining community and communication is not accidental. The community dictates how man exists in society, and communication is a prerequisite for the overlapping of community relationships and community building. Communication is therefore a tool for the proper functioning of society. The development of the means of communication also takes the form of social development, and the very possibility of any support in this process is a measure of progress.

The analysis of communication indicates the specifically personal aspect of its functioning. Therefore, communication is seen as a process that emerges from the nature of the human being, and it enables a person to create and deliver contents that do not have a purely physical sensory dimension (as in animals). Man is characterized by a multifaceted way of communicating. Communication involves man in all his personal actions (which are conscious and free). Thus understood, communication, as a consequence of man’s social functioning, is the starting point for understanding participation. The dependence of these areas is not only the basis for the emergence of social discourse, but also has an impact on man’s harmonious coexistence and development. In the context of the personalistic approach, it is an essential factor because it determines how man participates in society. If communication, as a dynamic and socially dominant relationship, takes on an autotelic form, man ceases to be a member and the goal of social discourse. Such processes are now taking place particularly in the field of mass communication. The anonymity of the recipient and a fascination with the technological development of the media can cause a loss of seeing the subject and the purpose of such communication.

Communication gives a person a unique opportunity to participate in social life. It allows the transmission of contents that are valuable in forming man’s decision-making moments. The core message is formulated within each community at this level. Here, there is agreement on a level beyond the material order. Man through communication “discovers” another man with his personality characteristics. This makes society something more than a collective. Society as a community of people creates its own proper dialogue, which is not simply a formal communication structure. This is a reflexive relationship where the exchange of contents creates communicated agreements on a totally different level. The sphere of the community is defined by real participation which results in a relationship

founded on the basis of the “exchange” of personal human experiences. Communication as participation creates interpersonal social discourse, which is based on the mutual affirmation of persons through the communicated contents. Social discourse is an interpersonal relationship, which determines not only the existence of the functioning social relationships, but primarily the participation of the people involved in it.⁹ Therefore, there is a close functional relationship between society and communication, whose specific expression is the community (*communio*).

The Specifics of Communication in Society

Reflections on the social aspect of communication are constantly evolving, since new social media phenomenon are also appearing.¹⁰ The dominant issue is communication through digital media, especially the Internet. However, in every type of communication, the essential variable for its social impact is to capture the functioning moment. It should be emphasized that communication is an interpersonal relationship, in which by deliberately choosing signs, the selected contents of cognitive experiences are presented. Thus, the selection of signs determines how the message exists. Indeed, communication can take on many forms. In the era of audiovisual and computer technologies, these capabilities are exceptionally important. Media, by technically improving the structure of messages, make it possible for the message to “reach” the potential recipient capable of receiving it. We see, therefore, that there are no pointless messages. Whatever the situational context, the recipient is always the motive for relating the communication. The media used are subordinated to the recipient, the reason for whom the message is created. Even if the recipient is not present at a given moment or directly recognized, the message is formulated so that it can be successful with respect to the hypothetical recipient. That is why communication is a process that in the social area possesses signs of a moral action, intention and act characterized by decision making. The moment of the sender’s decision making as to the form and contents of

⁹ Wojtyła underlined that “the common good has to be conceived of dynamically and not statically . . . In fact, it must liberate and support the attitude of solidarity but never to a degree such as to stifle opposition. It seems that the principle of dialogue is very aptly suited to that structure of human communities and participation which satisfies these needs” (*The Acting Person*, 287).

¹⁰ Cf. Graeme Burton, *Media and Society: Critical Perspectives* (Berkshire 2005).

a communication becomes the essence of communication in interpersonal relationships.

Taking into consideration that communication is a social media process characterized by an intention, we must remember that not all forms of communication are the same. This is proved by both the methods of creating messages and their goal. In the interpersonal context, the message's goal becomes particularly important. This is because the action in the communication is due to the goal and involvement of the sender in the discourse. For this reason, Garth S. Jowett and Victoria O'Donnell identify two types of communication: informative and persuasive.¹¹ Social discourse is created within these two types of communication. Providing information, although it seems to be essential, from the side of participating in social discourse has a limited ability to make an influence. Information as a message serves as the structural "organizer" of communication. In social life, information is the basis for the development of community relationships. Often, knowledge obtained based on it becomes a prerequisite for participating in the community. The lack of information limits the ability of a person to function in society, and can even lead to social exclusion.¹² However, communicating information is the basis only for such forms of discourse whose aim is to obtain knowledge about something. The reliable communication of information is based on consultation and the exchange of information as well as the lack of persuasive measures used in this process.

However, not all communiqués should be treated as informational communication. Man is not a simple transceiver "mechanism." Extensive cognitive and volitional spheres are present in a man, additionally assisted by the sphere of emotions. Each of these spheres is involved in the processes of communication and has an impact on its course and form. Using these powers broadens the impact of communication. Therefore, interpersonal relationships also include persuasive communication, which in addition to information transfer also introduce an element of persuasion. Persuasive communication is based on the authentication of the communicated contents, where information alone is insufficient. The methods of

¹¹ Cf. Garth S. Jowett, Victoria O'Donnell, *Propaganda and Persuasion* (London: Sage Publications, 2012), 28–33.

¹² The issue of excluding society in the Information and Communications Technology (ICT) sphere is becoming the cause of diversified social and economic development. Cf. Michelle W. L. Fong, "Digital divide: The case of developing countries," *Issues in Informing Science & Information Technology* 6 (2009): 471–478.

authentication are a powerful group of argumentative forms in which there is a persuasive moment. Authentication is a kind of commanding based on discovering what is convincing. In the process of trusting someone, a man considers something to be reliable, without empirically verifying the nature of that thing. The specific feature of this process is the decision to declare something to be true. However, the dominance of the volitional factor in this process concerns determining that whatever is true is also trustworthy. Thus, the consequence of trusting is the intellect's recognition of the cognitive contents as acceptable without their rational verification, but only under the pressure of the will.

In this perspective, rhetoric is performed as an essential way for persuasive communication to function in society. The primary objective of rhetoric is such a formulation of communiques that makes them convincing.¹³ However, convincing someone is not only influencing them to change their attitude, or to impose one's views or positions. Persuasion methods used as part of rhetoric are based on authentication, because they concern what is most probable. The communicated contents do not refer to obvious or directly given facts and require authentication. The appropriate field of rhetorical communication becomes whatever can attest to the certainty or guarantee the media contents. The credibility of the communique depends on the credibility of the argument, which acts as the authenticator of the message's contents. However, the argument is not based on the random arrangement of the contents, but is determined by what the message directly concerns.¹⁴ Therefore, the communication process, on the basis of social discourse, must be accompanied by the ability to respond to the arguments, as well as to refer to the facts which form the basis for reaching an agreement.

In social discourse, rhetoric is mainly carried out as advisory speech, in which the majority of communiques concern the future.¹⁵ Advi-

¹³ Cf. Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives* (Berkeley 1969), 49–65.

¹⁴ Aristotle formulated the following definition of rhetoric: "Let rhetoric be [defined as] an ability, in each [particular] case, to see the available means of persuasion" (*On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, trans. G. A. Kennedy (Oxford University Press 2007), 1355b). Aristotle did not understand rhetoric simply as knowledge, but perceived in it the functioning of interpersonal relationships in society. Rhetoric is to assist the *bios politikos*, which is striving for the common good. Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackman (Harvard University Press 1926), 1094a28–b10.

¹⁵ Aristotle introduced a division of three types of speech that appear in persuasive communication: deliberative, judicial and demonstrative. The most significant in forming social life

sory speech becomes particularly important in politics broadly understood, where the intended activities take on the form of achieving the common good. In the absence of the possibility of verifying the intended acts, we have to trust specific ideas based on achieving political activities. This is also what the value of our choice is based on, which is the essence of democratic processes. The choice must be based on the belief that submitted proposals are trustworthy. This decision-making process requires not only political preparation, but also sophistication in terms of rhetorical argumentation. Persuasive communication without proper factual contexts merely becomes a set of persuasion techniques. The hypertrophy of persuasive techniques over the cognitive relation concerning the facts and the moral relationship with the recipient may even lead to manipulation. The danger exists of unconsciously being influenced, which—in the form of carefully prepared propaganda—is able to turn society into a mob.¹⁶

Today, social discourse mostly operates in the area of audio-visual persuasion. Technologies allow the creation of more and more sophisticated audiovisual media whose persuasive power increases disproportionately in relation to the ability to consciously and freely participate in social life. The audiovisual form of persuasive communication takes on the form of mass communication, which has an impact on the social identity of the media message's recipient. The mass media create a one-way communication impact on the recipient, which eliminates the possibility of personal participation. Factors regulating the functioning of mass communication are measured by viewing statistics or pageviews websites. Yet, this does not allow judging the qualitative impact on the recipient. In addition, this form of communication in the mass media is generally restricted to persuasion aimed at the recipient's emotions that produce reactions, but does not verify the social consequences.¹⁷ Multiplying the mass media's ability to influence people can be an obstacle to the functioning of social solidarity.

Concerning their interpersonal communication processes, the mass media can create a barrier consisting in the unification of all forms of me-

is deliberative speech, which most broadly relies on encouraging or rejecting. Cf. Aristotle, *On Rhetoric*, 1358b. This division is used in the theory of rhetoric till present day.

¹⁶ Anthony R. Pratkanis and Elliot Aronson in their work *The Age of Propaganda. The everyday Use and Abuse of Persuasion* (New York 2001) recall the mechanisms and examples of how persuasion functions in social life, at the same time pointing out the dangers that appear.

¹⁷ Gabriel Weimann describes this phenomenon as "media effects" (*Communicating Unreality: Modern Media and the Reconstruction of Reality* (Thousand Oaks 2000), 15–38).

dia which is difficult to overcome. For this reason, holding social discourse on the basis of mass media becomes practically impossible. The whole process of social communication requires special credibility, and this not only concerns the interpersonal order, but also the subjective order. The subjective context is an exceptional criterion for message authentication because we always persuade someone to do something. This form of communication is generally unattainable by using the mass media. Yet, the development of information technology makes it possible to create newer forms of communication. In the face of the mass media's one-way transmission, there is an increase in the demand for interactive communication. Social discourse is constantly looking for new ways of understanding, an example of which is the use of internet-based social-site media.¹⁸

Since communication is the dominant factor for participating in social life, narrowing the forms of communication to the mass media may cause man to become the instrument of reception. Only a conscious and voluntary decision guarantees man's autonomic functioning in society. That is why the credibility of messages must be based on the perspective of man's personal actions. Shaping the attitude of participation is most fully accomplished on the basis of communication processes, whose basic model is dialogue. Openness to other people's arguments and focusing on the common good are the conditions for dialogue.

Participating in social discourse will depend on the confrontation of positions and forms of dialogue to resolve disputes. Dialogue possesses a special community building ability because it requires the affirmation of all the participants in the dialogue in terms of personal acts of cognition and decision-making. At this level, there is a real affirmation of man as a person, while at the same time it creates community bonds. In this perspective, dialogue enables the creation of a unique community of people.¹⁹ Its impact on communication processes has consequences in social discourse. Therefore, attention paid to the method and level of communication in society is at the same time caring for the common good.

¹⁸ The role of public media in the processes of creating and participating in the community requires a separate report. See more on this topic in the articles by Andreas M. Kaplan and Michael Haenlein: "Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media," *Business Horizons* 53:1 (2010): 59–68 and "Social media: Back to the roots and back to the future," *Journal of Systems and Information Technology* 14:2 (2012): 101–104.

¹⁹ Wojtyła points out that through dialogue we obtain the attitude of solidarity thanks to which "human beings live and act together" (*The Acting Person*, 284).

Conclusions

Man as a personal being possesses a special kind of need to live in a community. Man's public activity is shaped in relation to all factors that improve his personal potentials. Among these, communication is of particular importance for a person's fulfillment in society. Through communication, man expresses personal cognitive and decision-making acts, which have a significant influence on the existence of all interpersonal relationships. As a result, this creates public discourse, which is the common basis for understanding between parties. It is described by dialogue based on personalism. Acceptance of others, which constitutes the highest form of affirming personal authority, is most fully realized through dialogue. Therefore, dialogue is not only a form of communication, but above all it is a model for the proper functioning of society. Awareness of these issues is what allows man to actively participate—meaning to personally participate—in public discourse. By getting to know the workings of communication in society and how to formulate the contents of messages, a person becomes more sovereign in decision making and more resistant to manipulation.

At this point, we cannot forget that communication is carried out in various ways. Communication processes occurring in public discourse primarily rely on persuasion. The functioning of persuasive communication methods is based on methods for authenticating media contents and needs a skill that requires preparation. The ancient Greeks were aware of this, and for them, rhetoric was the main skill required for participating in public activities. Forms of persuasion developed on the basis of classical rhetoric are used today in the media. By applying specialized audio-visual means, persuasive communication appearing in the mass media becomes particularly effective in action. Especially when the potential of technological change is used to override the realism of public life, mass persuasive communication can get control over any public discourse. Therefore, there is a need for being educated about the public media in regard to learning not only to use modern technology, but also rhetorical skills, meaning learning about the mechanisms of creating persuasive messages and their impact on us. Possessing rhetorical skills is today becoming an essential tool for the real—meaning conscious and free—participation of persons in public life.

COMMUNIO AND COMMUNICATIO:
THE ROLE OF COMMUNICATION FOR PARTICIPATING IN PUBLIC LIFE

SUMMARY

The article discusses the issue of man's participation in public life in the context of communication processes which play an important role in shaping the consciousness of community. Every community exists because of the relationships between the people involved in it. Thus, communication is the most perfect way for people to express themselves within the community. This relational dependency between the community and communication becomes the core of public participation. Persuasive communication plays the dominant role there, which is significantly important at the moment of message authentication. Persuasive communication has its foundation in the art of rhetoric and has been present in public life since the ancient Greece. Today, however, the mass media seem to dominate the communication in society by using means of persuasion and the public discourse detached from the context of interpersonal relationships.

KEYWORDS: personalism, man, community, communication, participation.

Renata Kucharska

Kraków, Polska

PODMIOTOWOŚĆ CZŁOWIEKA W ŚWIELE PERSONALIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Z perspektywy chrześcijańskiego personalizmu adekwatną postawą wobec ludzkiego podmiotu jest miłość. Święty Jan Paweł II w swojej książce pt. *Miłość i odpowiedzialność* sformułował koncepcję normy personalistycznej, która stanowi próbę przełożenia religijnego przykazania miłości na język filozofii. Papież stwierdził:

Jesteśmy sprawiedliwi wobec osoby, jeżeli ją miłujemy—tak Boga, jak i ludzi. Miłość osoby *wyklucza traktowanie jej jako przedmiotu użycia* . . . Przykazanie miłości domaga się nie tylko wykluczenia wszystkiego, co jest traktowaniem osoby jako przedmiotu użycia—domaga się czegoś więcej: domaga się *afirmacji osoby dla niej samej*.¹

Poniższe rozważania będą próbą uchwycenia istoty ludzkiej podmiotowości w kontekście prawdy o osobie, która “jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość.”²

Bóg i ludzkie *fiat*

Miłość potrzebuje wolności, czyli możliwości odnalezienia się w dobrowolności wyboru, w decyzji “tak, chcę.” Jednak to nie wolność jest najwyższym dobrem człowieka, jak głosił Jean Paul Sartre,³ lecz właśnie miłość, dla której wolność jest naturalnym środowiskiem.⁴ Środowisko to zostało dane człowiekowi przez Boga wraz z darem istnienia.⁵ Oczywiście

¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei* (Lublin 1995), 157.

² Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin 2001), 42.

³ Stanisław Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii* (Kraków 2004), 114.

cie, w tym wypadku nie chodzi o środowisko przyrodnicze, ale o ten rodzaj przestrzeni, w której dochodzi do spotkania osób—człowieka z człowiekiem lub Boga z człowiekiem—podczas którego człowiek uświadamia sobie fakt bycia obdarowanym wolnością, rozumianą nie jako swoboda poruszania się, lecz jako dar wolnej woli.⁶ Uświadomiona wolność manifestuje się w osobowym “tak,” które wprowadza człowieka najpierw w przestrzeń relacji z Bogiem-Stwórcą,⁷ a następnie—z innymi ludźmi, w tym—w przestrzeń ponadczasowego namysłu filozofów, który jest owocem *umilowania mądrości*, oraz zbawienego dorobku Doktorów Kościoła, który jest owocem *umilowania Miłości*. Wydaje się bowiem, że dopiero po rzeczywistym przeżyciu przez konkretnego człowieka jego osobistego *fiat* wobec Boga⁸ może on lepiej rozumieć wypowiedzi chrześcijańskich myślicieli, np. tek-

⁴ Por. Zofia J. Zdybicka, “Jan Paweł II o miłości,” *Fides et Ratio* 3 (2010): 7: “Wolność ludzka jest właściwością samej osoby. Osoba ludzka ma strukturę, którą Ks. Wojtyła określa jako ‘samo-posiadanie’ i ‘samo-stanowienie.’ Człowiek ma więc zdolność panowania sobie. Może stanowić o sobie jako całości. ‘Stanowienie o sobie stanowi istotę wolności. Nie jest to jednak wolność absolutna. Wolność ludzka to nie tylko zależność od własnego *ja*, ale także zależność od prawdy (prawdziwego dobra). Sumienie ujawnia tkwiącą w wolności człowieka zależność od prawdy’ . . . Taka struktura osoby umożliwia dobrowolne związanie się z osobą drugą, co ma miejsce w miłości obłubieńczej. Miłość stanowi najważniejsze wykorzystanie wolności.” Na temat wolności z perspektywy personalizmu chrześcijańskiego, zob. także Ks. Jan Grzesica, “Wolność jako zadanie (W świetle encykliki *Veritatis Splendor*),” *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 29 (1996): 197–202.

⁵ Na temat specyfiki istnienia człowieka, zob. Ks. Marian Antoniewicz, “Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonalność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym,” *Teologia w Polsce* 7:1 (2013): 13–23.

⁶ Na temat struktury wolności człowieka w świetle personalistycznej antropologii Karola Wojtyły, zob. Teresa Grabińska, “Wolność a wolna wola osoby,” w *Personálna obnova humanity na prahu 21. storočia*, ed. M. Klobušická, M. Jozek (Nitra 2009), 157–166.

⁷ Fundamentem rozumienia ludzkiej wolności jest stosunek człowieka do Boga. Dowodem na to są konsekwencje wynikające z odrzucenia Boga. Zob. Jean-Paul Sartre, “Egzystencjalizm jest humanizmem,” w *Wartości: etyka i estetyka. Antologia tekstów filozoficznych*, red. S. Jedynak (Wrocław 1991), 363: “Dostojewski napisał: ‘Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone.’ Owe twierdzenie jest właśnie punktem wyjścia egzystencjalizmu. Rzeczywiście wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, ponieważ nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą możliwości wsparcia. Przede wszystkim nie znajduje usprawiedliwienia. Jeżeli rzeczywiście egzystencja poprzedza istotę, nigdy nie będzie można dać wyjaśnienia, powołując się na z góry założoną i zakrzepłą naturę ludzką; inaczej mówiąc nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością. Z drugiej strony, jeżeli Bóg nie istnieje, nie znajdujemy przed sobą, w dziedzinach promiennych wartości, potwierdzenia czy usprawiedliwienia. Jesteśmy sami, bez usprawiedliwienia. To jest właśnie to, co chciałbym wyrazić mówiąc, iż człowiek jest skazany na wolność. Skazany, ponieważ nie stworzył się sam, a z drugiej strony jednak wolny, ponieważ raz rzucony w wir świata, jest odpowiedzialny za wszystko, co czyni.”

sty Jana Pawła II, w których ani człowiek, ani tym bardziej Bóg—choć raz rozważani na sposób przedmiotu—nie są pozbawieni godności właściwej podmiotowi.

Przestrzeń relacji międzyosobowych jest więc nie tylko miejscem poszukiwania podmiotowości, lecz przede wszystkim miejscem jej odnajdywania.⁹ Dlatego też punktem wyjścia w poznaniu podmiotowości jest doświadczenie spotkania drugiej osoby.

Doświadczenie podmiotowości: spotkanie, zachwyt, obecność

W ujęciu ogólnym podmiot (gr. *hypokeímenon*, łac. *subiectum*) to “podstawa czegoś, ośrodek aktywności, ludzkie «ja», osoba, byt osobowy przeciwstawiany rzeczy lub przedmiotowi.”¹⁰ Podmiot jednak to nie to samo, co podmiotowość. Podmiot jest źródłem podmiotowości, która najwyraźniej ujawnia się w strukturze spotkania osób.

Wydaje się, że jednym z istotnych elementów spotkania podmiotu z podmiotem jest zachwyt.¹¹ Jest on bezinteresownym przeżyciem, wynikającym z wcześniejszego napełnienia miłością. Nie jest on fascynacją, jako że ta jest przeżyciem “interesownym,” wynikającym z upodobania, które wyrasta z potrzeby, z jakiegoś głodu. Poprzez zachwyt osoby uczestniczące w spotkaniu uobecniają się we wzajemnej miłości.

⁸ Ponadczasowym wzorem chrześcijańskiego zawierzenia Bogu jest Maryja, Matka Chrystusa. Zob. Izabella Smentek, “*Błogosławiona, która uwierzyła*. Idee przewodnie mariologii Benedykta XVI,” *Warszawskie Studia Teologiczne* 25:1 (2012): 94: “Maryja—Matka Kościoła jest więc matką wierzących i nauczycielką wiary, a zarazem osobowym wzorem Kościoła wierzącego. Jej *fiat*, Jej całkowite powierzenie się Bogu i zgoda na to, by Jego dzieło kształtowało Jej życie to paradygmat Kościoła, którego działalność całkowicie zależy od zawierzenia Bogu.”

⁹ Absolutyzacja poszukiwania jest formą nihilizmu. Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio* (1998), 46: “Konsekwencje kryzysu racjonalistycznego przyjęły w końcu postać *nihilizmu*. Dla naszych współczesnych ma on swoisty urok jako filozofia nicości. Według teorii jego zwolenników poszukiwanie stanowi cel sam w sobie, nie istnieje bowiem nadzieja ani możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda.”

¹⁰ *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 21 (Warszawa 2004), 241.

¹¹ Por. Konrad Zaborowski SDS, “O pilnej potrzebie racjonalnej kontemplacji,” w *Społeczno-kulturowe konteksty racjonalności*, red. Z. Drozdowicz, S. Sztajer (Poznań 2012), 180: “Coś, co istnieje, zaciekawia intelektualnie, następnie przy dokładniejszym poznaniu zdumiewa, aż wreszcie, gdy intelekt przenika metafizyczną strukturę, pojawia się przychylnie nastawienie woli ludzkiej i to wzbudza zachwyt—wówczas człowiek kontempluje to, czemu poświęcił uwagę.”

Co łączy obecność podczas spotkania z czynem? Jeżeli czynem jest świadome działanie człowieka,¹² to jednym z jego specyficznych wyrazów jest właśnie obecność w spotkaniu. Obecność bowiem podczas spotkania osób nie jest obszarem beczynności, o czym świadczy ich wzajemny zachwyt, a w przypadku spotkania z Bogiem—modlitwa, która—choć „ogolająca” ciało modlącego się z ruchu—nie jest pozbawiona elementów czynu, ponieważ jest ona świadomą „rozmową” z Bogiem, która posiada charakter dynamiczny (o czym świadczą różne stopnie modlitwy¹³ [lub—posługując się aparatem pojęciowym św. Teresy od Jezusa—kolejne mieszkania wewnętrznej twierdzy] i o czym być może mogłyby zaświadczyć neuronauki). Obecność podczas spotkania z Bogiem, o ile jest obecnością miłą, toruje drogę ku podmiotowości. Miłość bowiem—jak pisał św. Jan od Krzyża, doktor Kościoła—„jest skłonnością duszy, władzą i siłą pociągającą do Boga, gdyż przez miłość łączy się dusza z Bogiem.”¹⁴ Dynamizm obecności osobowych podmiotów w spotkaniu wyraża się zatem nie tyle w prostym „byciu obok innych,” co raczej w „byciu dla innych.”¹⁵

Spoglądając na mapę kultury pod kątem naukowego poszukiwania ludzkiej podmiotowości, daje się zauważyć następujące próby:

1) Filozofia (etym. *umiłowanie mądrości*), która jest historycznie zmienną pod względem zakresu i różniącą się według poszczególnych szkół i doktryn dziedziną ogólnych rozważań na temat istoty i struktury bytu, źródeł i prawomocności ludzkiego poznania, zasad wartościowania, sensu życia i sposobów jego godnego prowadzenia, zagadnień dotyczących poglądu na świat i człowieka.¹⁶ Choć filozofia z zasady docieka istoty człowieka na sposób refleksyjny z zachowaniem rygorystycznych zasad rozumowania, to nie każdy typ filozofii dostrzega ludzką podmiotowość.¹⁷ Najpełniej czyni to *filozofia pierwsza*, czyli *metafizyka*, która ukazuje by-

¹² Kard. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn* (Kraków 1985), 12.

¹³ Kolejne stopnie modlitwy, innymi słowy—kolejne mieszkania twierdzy wewnętrznej, zostały zauważone i w sposób odkrywczy opisane przez XVI-wieczną karmelikańską mistyczkę, św. Teresę od Jezusa, doktora Kościoła. Zob. O. Michał Machejek OCD, „Wstęp,” w Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 1, tłum. Ks. bp H. P. Kossowski (Kraków 1997), 78–81.

¹⁴ Jan od Krzyża, „Żywy płomień miłości,” w tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak OCD (Kraków 2010), 886.

¹⁵ Por. Jan Galarowicz, *Człowiek jest osobą: Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły* (Kęty 2000), 257.

¹⁶ *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 9 (Warszawa 2002), 92.

¹⁷ Zob. Stanisław Mazierski i in., „Determinizm,” w *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk SDB (Lublin 2001), 511–517.

towe podstawy podmiotowych relacji człowieka nie tylko z innymi ludźmi, lecz także z Bogiem.¹⁸

2) Teologia (etym. *nauka o Bogu*), która zajmuje się nie tylko Bogiem, ale i człowiekiem w świetle Bożego Objawienia. Teologiczne ujęcie natury człowieka jest przesyczone podmiotowością: „Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś.”¹⁹ W relacji do Boga ludzka osoba jest adresatem Jego miłości, a po swoim grzechu—adresatem także Jego miłosierdzia. Na dary Bożej miłości i miłosierdzia człowiek udziela Bogu odpowiedzi swoim życiem, korzystając przy tym z daru wolności.²⁰

3) Antropologia (etym. *nauka o człowieku*), która jest monograficzną dyscypliną naukową, zajmującą się holistycznym opisem człowieka zarówno jako gatunku biologicznego, jak i twórcy kultury.²¹

4) Psychologia (etym. *nauka o duszy*), która—zgodnie z sugestią płynącą z samej nazwy—wydaje się koncentrować na badaniu ludzkiej duszy, jako podstawy podmiotowości człowieka. Jednak metodologiczna specyfika pracy psychologa nie pozwala mu na samowystarczalność w prowadzeniu dociekań nad ludzką duszą.²² Psychologiczne ujęcie natury człowieka wydaje się być ujęciem granicznym między przestrzenią nauki i przestrzenią wiary.²³

¹⁸ Por. Giovanni Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E. Zieliński (Lublin 2003), 232. Zob. także P. Jaroszyński, „Personalizm a kreacjonizm,” w *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, red. P. Jaroszyński i in., (Lublin 2008), 171–183.

¹⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań 2002), 357.

²⁰ Zob. Ks. Tadeusz Lis, „Zarys antropologii teologicznej Jana Pawła II,” *Warszawskie Studia Teologiczne* 17 (2004): 109–166.

²¹ *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 2 (Warszawa 2001), 125. Na ten temat, zob. także *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień (Lublin 2003).

²² Por. Andrzej Maryniarczyk SDB, „Filozoficzne ‘obrazy’ człowieka a psychologia,” *Człowiek w Kulturze* 6–7 (1995): 77–99.

²³ Zob. Piotr Wolski, *Czy psychologia jest jeszcze nauką o duszy?* [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/psychologia_o_duszy.html#, odczyt: 10.02.2015]. Na temat psychologicznych badań nad ludzką podmiotowością, zob. Wanda Zagórska, „Relacja podmiotowa na drogach rozwoju osobowego,” *Horyzonty Psychologii* 2 (2012): 89–103; oraz Mirosław Kofta, „Dlaczego potrzebujemy podmiotowości?,” *Diametros* 7 (2006): 166–170, zwłaszcza następujący fragment: „[S]tajemy się podmiotami przede wszystkim dzięki temu, że—na skutek nadzwyczajnego rozwoju zdolności poznawczych—człowiek jest zdolny nie tylko do doświadczania wrażeń, spostrzeżeń i emocji, ale i do poznawczego reprezentowania siebie jako całościowego bytu psychologicznego, obdarzonego cechami i uzdolnieniami, przeżywającego emocje i intencje, żywiącego określone przekonania, kierującego się pewnymi zasadami (takimi jak normy bądź wartości), generującego określone cele i plany ich realizacji, mającego wyobrażenie własnej—nierzadko odległej—przyszłości itp. Innymi słowy, podmioto-

Podmiotowość jest cechą danej osoby (podmiotu), zaistniałą z nadania jej przez inną osobę. Oprócz podmiotowości, cechami osoby ludzkiej są także przygodność i potencjalność.²⁴ Cecha podmiotowości jednak różni się od przygodności i potencjalności tym, że bierze się z obdarowania. Obdarowującym (tą “inną” osobą—oczywiście—nie w sensie jej “odmienności” czy “niepodobieństwa,” lecz w sensie jej “odrębności”) może być nie tylko człowiek—jest nim przede wszystkim Bóg.²⁵

Podmiot (człowiek) potrzebuje obdarowania podmiotowością, ponieważ z tego obdarowania czerpie siły do ludzkiego działania. Przygodność i potencjalność, będąc wpisane w ludzką naturę, są konieczne, ale nie wystarczające do życia na sposób właściwy człowiekowi. “Przygodność osoby ludzkiej przejawia się w jej strukturze bytowej (złożoność), czasowości trwania (rodzi się, istniejąc podlega nieustannym zmianom, umiera) oraz w jej działaniu.”²⁶ Potencjalność z kolei “aktualizuje się na trzech powiązanych z sobą płaszczyznach: intelektualnej (człowiek dąży do prawdy), wolitywnej (człowiek pragnie dobra) i uczuciowo-twórczej (człowiek kocha piękno).”²⁷ Przygodność i potencjalność znajdują swoje dopełnienie dopiero w podmiotowości—bez podmiotowości człowiek pozostaje co najwyżej bardzo udanym stworzeniem, czy też wysokogatunkowym przedstawicielem fauny.²⁸

wość człowieka może wynikać z faktu, że człowiek konstruuje poznawczo samego siebie jako osobę, zdolną do inicjowania działań i dokonywania zmian. Analogicznie, zdolność do podmiotowego traktowania innych ludzi bierze się z faktu, że potrafimy innych konstruować jako osoby a nie ‘rzeczy,’ a więc brać pod uwagę ich życie wewnętrzne (wrażliwość emocjonalną, to, że mają własne plany i zamierzenia, że kierują się własnymi przekonaniami, normami i wartościami itp.). Oczywiście sam fakt przypisywania innym tych ukrytych właściwości nie przesądza jeszcze o tym, czy rzeczywiście będziemy ‘innych’ traktowali podmiotowo: ważne są również nasze własne motywacje, zasady, którymi się kierujemy (np. poszanowanie dla godności innych itp.)” (Id., 169).

²⁴ Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, 126.

²⁵ Z perspektywy teologii duchowości dowodem na to, że Bóg faktycznie obdarowuje podmiotowością, są pustelnicy (eremici). Zob. Ks. Jarosław M. Popławski, “Eremityzm,” w *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. Ks. M. Chmielewski (Lublin–Kraków 2002), 249.

²⁶ Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, 126.

²⁷ Id.

²⁸ Jeśli człowiek jest bytem jedynie przygodno-potencjalnym, to każde jego działanie jest zdeterminowane przez “swoją przedmiot właściwy. Taki obraz człowieka jest całkowicie ‘zobiektywowany,’ czyli związany z obiektami, a więc przedmiotami właściwymi działania. One stanowią jedyny wziernik pozwalający na spojrzenie w głąb struktury bytowej człowieka . . . Jednocześnie ten model substancjalno-akcydentalny sugerował—dla niespecjalistów w dziedzinie teorii substancji—nieadekwatne rozumienie człowieka, gdyż wiązał się z roślinnym obrazem życia (drzewo, działające przez korzenie, gałęzie, liście, wydające owoce), a nawet

Podmiotowość ujawnia się w relacjach. Mieści się więc między godnością a miłosierdziem, w przestrzeni czystego serca i czynów wprowadzających pokój. Sprawia, że człowiek zapomina o sobie w sobie i odnajduje siebie w drugim, by następnie odnaleźć w nim tę inność, która sprawia, że odrywa siebie od swoich egoizmów i kocha już nie siebie, lecz bliźnich tak, jak siebie.²⁹

Człowiek, będąc stworzonym na Boże podobieństwo, kocha *inność*. Najwyraźniej uwidacznia się to na przykładzie podobieństwa i inności mężczyzny i kobiety. W sprzyjających okolicznościach podobieństwo między nimi doprowadza do zakochania, a ich inność stwarza warunki dla rozwoju miłości.³⁰

Ludzki podmiot, jeżeli żyje w warunkach poszanowania dla prawa naturalnego, jest obdarowywany podmiotowością nawet wtedy, gdy nie jest tego świadomy. Uświadomienie faktu obdarowywania może zaowocować wdzięcznością. Dzieje się tak wtedy, gdy znajdzie się ktoś, kto dostrzeże w danym podmiocie jego wartość i godność, a następnie wyrazi to w sposób bezinteresowny.³¹ Musi zatem zaistnieć *ktoś*, kto obdaruje człowieka podmiotowością, kto ją człowiekowi *objawi*. Tym samym podmiotowość jawi się jako cecha nabyta.³²

ze statycznym rozumieniem świata . . . A tymczasem człowiek urzeczywistnia się jako człowiek poprzez swoje czynności, zwłaszcza czynności duchowe: poznanie intelektualne, akty decyzyjne, twórczość” (Mieczysław A. Krapiec, *Suwerenność czyja?* (Lublin 2001), 33–34).

²⁹ “Miłość drugiego jest uzasadniona tylko jako podobieństwo do miłości siebie: podmiot odnosi się do drugiej osoby jak do siebie samego, a więc jak do drugiego ‘ja’ (alter ipse) . . . Miłość drugiego jest więc pochodna od miłości siebie i rodzi się z wolnego aktu osoby, rozpoznającej w drugim jego (osobowe) istnienie” (Arkadiusz Gudaniec, “Miłość,” w *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk SDB (Lublin 2006), 248).

³⁰ Zob. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich: Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* / Jan Paweł II, red. Tadeusz Styczeń, przyp. Emilia Ehrlich (Lublin 2011).

³¹ Miłość o charakterze bezinteresownym rozumiana jako ta, która nie ma “na względzie jakiegokolwiek korzyści czy przyjemności jej podmiotu” (Gudaniec, “Miłość,” 248) wydaje się jednak być jakąś formą niemożliwości; co nie oznacza, że nie może się wydarzyć. Natomiast “[i]stotny błąd leży w uznaniu samej przyjemności za jedyne lub największe dobro, któremu wszystko inne w działaniu człowieka i społeczeństwa ludzkiego winno być podporządkowane . . . Przyjemność z istoty swojej jest czymś ubocznym, przypadłościowym, czymś, co może pojawić się przy sposobności działania” (Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 38). Przyjemność nie odziera miłości z jej bezinteresowności.

³² Np. Jezus Chrystus przywracał podmiotowość kobietom, które w jego czasach były jej pozbawione. Zob. Jan Paweł II, *Mulieris Dignitatem* (1988), 14.

Sylogizm i miłość

Sylogizm jest metodą doskonałego rozumowania, zaproponowaną przez Arystotelesa. Buduje się go z dwóch zdań w funkcji poprzednika (przesłanki) i jednego zdania w funkcji następnika. Następnik jest wnioskiem, wynikającym z przyjętych wcześniej przesłanek. Spośród trzech terminów występujących w tej konstrukcji myślowej jeden jest zwornikiem, który spaja dwa pozostałe.³³

Przytoczmy klasyczny przykład sylogizmu:

*Jeżeli wszyscy ludzie są śmiertelni
i jeżeli Sokrates jest człowiekiem,
to Sokrates jest śmiertelny.*

Widać wyraźnie, że zdanie *Sokrates jest śmiertelny* jest następstwem, które koniecznie wynika z ustalenia, że *każdy człowiek* jest śmiertelny i że Sokrates jest właśnie *człowiekiem*. Terminem, na którym opiera się wnioskowanie, jest termin «człowiek». W sylogizmie idzie o *koherencję* rozumowania, a prawdziwość treści nie może być brana pod uwagę . . .³⁴

W kontekście omawianego tu zagadnienia podmiotowości można zauważyć pewien problem obecny w treści powyższego sylogizmu—jest nim prymat rzeczy nad osobą. Sokrates bowiem, jako osoba, został “użyty” do zbudowania sylogizmu. W rozważaniu o podmiotowości należałoby raczej użyć sylogizmu dla uwyrażnienia godności człowieka, a nie człowieka dla dowartościowania metody rozumowania. Czy istnieje zatem sposób, aby nie stracić mądrości sylogizmu, a jednocześnie oddać Sokratesowi należyty mu szacunek? Można by spróbować w sposób następujący:

*Jeżeli każdy człowiek jest podmiotem
i jeżeli Sokrates jest człowiekiem,
to Sokrates jest podmiotem.*

Obdarowanie podmiotowością nie jest łatwe, ponieważ wpisane jest w obdarowywanie miłością. Takiej postawy trzeba się uczyć. Dowodem na to jest właśnie klasyczny sylogizm, którego bohaterem jest Sokrates. Brak miłości do Sokratesa automatycznie uderza w prymat osoby nad rzeczą i sprawia, że Sokrates pełni jedynie funkcję przedmiotu.

³³ Reale, *Myśl starożytna*, 291.

³⁴ Id.

Jak uczyć się obdarowywania miłością? Wydaje się, że pierwszym krokiem w tym kierunku—i jednocześnie najprostszą formą obdarowywania miłością—jest miłość bliźniego, czyli miłość wobec tego, który nam pomaga w naszym utrapieniu. Kolejnym krokiem—i tym samym trudniejszym zadaniem—jest dar miłości-*caritas*, czyli niesienie pomocy potrzebującym. Natomiast najtrudniejszą formą miłości jako daru jest miłość prześladowców.³⁵ Istnieją więc trzy stopnie praktyki podmiotowości: (1) praktyka z wiary: miłość bliźniego (obowiązek wzajemności), (2) praktyka z nadziei: miłosierdzie wobec potrzebujących (obowiązek pomagania), (3) praktyka z miłości: błogosławieństwo krzywdzicielom (obowiązek przebaczenia). Miłość bowiem “nie może się dać zwyciężyć. Jej wewnętrzna potrzeba jest zwyciężać, przedzierać się przez zło, kochać wbrew i na przekór złu. Miłość to jakaś jasność w nas, żar niezmiernie aktywny, który skapitulować nie może. Wobec żadnego zła nie może przestać kochać.”³⁶

Brak miłości jest stałym elementem wszelkich form uprzedmiotowienia człowieka: (1) zniewalającego uzależnienia (formy najgorsze: alkohol, narkotyki, seks), (2) odmowy miłości (formy najgorsze: dobrowolna obojętność), (3) kultu zła (formy najgorsze: satanizm), (4) nieświadomości (formy najgorsze: wykorzystywanie dzieci do popełniania przestępstw), (5) odmowy istnienia (formy najgorsze: aborcja i eutanazja), (6) przemocy jawnej (formy najgorsze: bicie i gwałt), (7) przemocy ukrytej (formy najgorsze: infantylizacja).³⁷ Ostatecznym skutkiem każdej z wymienionych form uprzedmiotowienia człowieka jest *nihilizm*,³⁸ który

nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i z treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. W ten sposób stwarza się możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które ujawnia

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), 40: Bliźni “[w]inien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: «oddać życie za braci».”

³⁶ Piotr Roztworowski OSB, *Wiara, nadzieja i miłość* (Kraków 2012), 73.

³⁷ Por. Agata Powojewska, “Mężczyzna wobec życiowych wyzwań,” *Fides et Ratio* 1 (2013): 78: “Brak miłości lub miłość warunkowa charakteryzuje się postawą agresji, a wyraża się najczęściej w przemocy fizycznej lub psychicznej.”

³⁸ Por. Ks. Piotr Mrzygłód, “Jaka filozofia na dzisiejsze czasy...? Postmodernizm?,” *Perspectiva* 11:2 (2012): 107–129.

niąją jego podobieństwo do Boga, aby stopniowo wzbudzić w nim destrukcyjną wolę mocy albo pogrążyć go w rozpacz osamotnienia. Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną.³⁹

Powyższa myśl św. Jana Pawła II sugeruje wyraźnie, iż szansą na przywrócenie podmiotowości ofiarom *nihilizmu* jest ujawnienie prawdy o ich sytuacji, czyli uświadomienie doznawanej przez nich krzywdy lub ujawnienie kolejnych zagrożeń.

Podsumowanie

Powyższe rozważania, podjęte z perspektywy personalizmu chrześcijańskiego, ukazały ludzką podmiotowość w trzech aspektach: (1) od strony jej źródła, którym jest Osobowy Bóg, (2) od strony miejsca jej aktualizacji, którym jest spotkanie osób, oraz (3) od strony sposobu jej realizacji, którym jest miłość. Ludzka podmiotowość zatem, odkryta w akcie spotkania z Bogiem i przeniesiona na relacje z drugim człowiekiem poprzez miłość, jawi się jako kluczowy parametr umożliwiający właściwe kształtowanie zarówno indywidualnego rozwoju człowieka, jak i jego relacji społecznych.

HUMAN SUBJECTIVITY IN THE LIGHT OF CHRISTIAN PERSONALISM

SUMMARY

The article discusses human subjectivity from the perspective of Christian personalism. There are three complementary respects in which human subjectivity is examined: (1) its main source which is God, (2) its place of actualization which is the encounter of persons, and (3) its way of implementation which is the love of persons. Integrally understood, human subjectivity appears as a key parameter which facilitates properly shaping the individual development and social relationships of persons.

KEYWORDS: subjectivity, person, God, encounter, enthusiasm, presence, love, personalism, Christianity.

³⁹ Jan Paweł II, *Fides et Ratio* (1998), 90.

José María Felipe Mendoza

UCA/UNCuyo/CONICET
Mendoza, Argentina

INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS DE LA NOCIÓN *PHILOSOPHIA PRIMA* EN TOMÁS DE AQUINO Y SUS IMPLICANCIAS REGULATIVAS EN LAS CIENCIAS PARTICULARES

La opinión contemporánea según la cual la expresión ‘filosofía primera’ adolece de oscuridad, parecería verse favorecida por los siguientes hechos: (1) en la actualidad los tratados de física tomística son poco conocidos;¹ (2) en los estudios recientes sobre la metafísica de Tomás de Aquino es usual distinguir la ciencia racional del ente (metafísica) de la ciencia acerca de lo divino (teología). Y según ello, la primera distinción tiene por objeto el estudio del ‘ente en cuanto ente’, y la segunda, en cambio, a Dios; (3) el problema suscitado por Heidegger para los estudiosos de la filosofía medieval al calificar críticamente la metafísica tradicional como ‘onto-teología’, en el sentido de una inclusión presuntamente indebida del Dios de la fe en el ámbito de la racionalidad metafísica bajo la figura del ‘ente supremo’.

Si, no obstante, se observa bien, lo común a aquellas tres circunstancias reside en que, en el ámbito de su planteamiento, la expresión ‘filosofía primera’ aparecería difusa, ya que dicho término es traído a colación solo en algunas ocasiones de forma ligera y sin mayor detenimiento en contextos relativos a la física o la metafísica. Por consiguiente, el seguimiento del término ‘filosofía primera’ entre los textos de los comentaristas actuales finaliza en una comprensión que al presente es poco feliz, ya sea

¹ Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, traducción, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora Mendoza (Pamplona: Eunsa, 2001), 20.

por señalar su ausencia o por constatar que su sentido es confuso. Esto es, o bien la filosofía primera se identifica apresuradamente² con la metafísica y se distingue de la teología, o bien los nombres de filosofía primera y metafísica se interpretan bajo un marco ‘gnoseológico’.³

² Sin la aparición del nombre filosofía primera, pero señalando brevemente uno de sus quehaceres como ciencia universal en relación con las ciencias particulares puede verse, cf. Dietrich Lorenz Daiber, “La teoría aristotélica de las ciencias y su relación con la antropología y la teología de santo Tomás,” *Revista Philosophica* 22–23 (1999/2000): 147–148.

³ La problemática del conocimiento es una de las raíces de la epistemología. Y el hacer coincidir este vocablo con la filosofía de Tomás de Aquino es un error epistémico, pues las raíces de la ciencia en el Aquinate se hallan en la afirmación del *esse* y no en la problematización de la posibilidad de conocimiento. Sin embargo en esta línea, aunque con resultados dispares, se ha investigado la posibilidad de la justificación de la división de las ciencias especulativas por medio de los términos *abstractio* y *separatio*. Y en esto, a veces la *separatio* tendría un sentido gnoseológico y a veces no. En la primera posición, y conjuntamente con el término *abstractio*, se atendería a que la explicación última de Tomás de Aquino sobre la división de las ciencias sería gnoseológica, esto es: que el ente de la metafísica o *per se* se alcance por una operación mental, cuando, por el contrario, el mismo Tomás relaciona los saberes científicos según sus *subiecta*. Para el orden de las ciencias según los sujetos de cada una, cf. José M. F. Mendoza, “Cartografía epistémica concebida por Tomás de Aquino según su interpretación de las obras aristotélicas,” *Tópicos* 39 (2010): 129–151.

Hay ciertas características comunes entre la disparidad de posiciones que afirman como tesis general una interpretación lógica/gnoseológica de la relacionalidad de las ciencias, entre las cuales cabe mencionar la comprensión de un Tomás sujeto a su esclarecimiento de lo que podría llamarse escuela tomista y entre cuyos autores pueden mencionarse a S. Ramírez, J. Maritain, J. García López y G. M. Manser entre otros, los cuales, a su vez, rempazan, enmiendan, o clarifican el pensar de Tomás por medio de las doctrinas especulativas de otros tomistas de antaño, como son Cayetano y Juan de santo Tomás. Al presente tan sólo conviene colocar tres ejemplos relativamente recientes. Cf. Mauricio Beuchot, “La metafísica de las causas en Aristóteles y santo Tomás,” *Lógos* 26 (1981): 9–28: Aquí se observan los siguientes detalles. El texto tiene tres capas continuas de interpretación. Esto significa que después de los textos de Aristóteles, Tomás lo reescribe y lo clarifica, y que lo mismo sucede entre J. M. Ramírez y el Aquinate. Se asiste a la “peligrosa” idea de que quien es posterior al mismo Tomás, puede interpretarlo de mejor modo, y que el pensamiento tomístico debe entenderse necesariamente, primero, en co-relación con Aristóteles, fusionando en gran medida ambas doctrinas (doctrina aristotélico-tomista), y segundo, con la tradición (neotomismo principalmente moderno). Cf. Mario E. Sacchi, “Los fundamentos de la especulación metafísica sobre el conocimiento,” *Sapientia* XLVI (1991): 20–21: “En la filosofía primera o metafísica, a su vez, se trata de la verdad lógica y de la verdad trascendental . . . a la ciencia del ente en cuanto ente le atañe la especulación sobre los primeros principios del conocimiento y la defensa de los axiomas de todas las ciencias particulares y hasta los de ella misma. Igualmente denominada gnoseología, noética, crítica, criteriología, epistemología . . .” Cf. Lorenzo Vicente-Burgoa, “Abstracción formal y separación en la formación del ente metafísico,” *Sapientia*, LIX–215 (2004): 139–178: El punto de partida del texto es dar por conocida la doctrina de la *separatio* y la *abstractio formalis* (140), para luego añadir con convicción “comencemos por señalar netamente que Abstracción formal

Contra esto conviene reparar en que el mismo Tomás identifica, según su *subiectum*, los términos ‘metafísica’, ‘filosofía primera’ y ‘teología’, y que, seguidamente, no parece encauzar sus explicaciones acerca de la filosofía primera por medio de una gnoseología.

Finalmente, y en atención al término *philosophia prima*, debe decirse que: (1) entre las obras de Tomás de Aquino esta expresión se halla sumamente restringida;⁴ (2) cuando ella aparece, señala siempre un sentido técnico por medio del cual se busca esclarecer la vinculación entre las diferentes ciencias particulares y la ciencia universal; (3) la relación de las ciencias segundas con la teología sería imposible sin atender al *subiectum* de esta última ciencia en cuanto filosofía primera; (4) debe considerarse que los nombres *theologia* y *philosophia prima* señalan una profundización especulativa de la misma ciencia.

A este respecto el siguiente artículo se divide en tres partes. Primero, el descubrimiento para el pensar de la necesidad de la filosofía primera. Segundo, una exposición sintética sobre el único *subiectum* de los nombres teología, metafísica y filosofía primera. Y finalmente, la razón de ser de la filosofía primera, en su acepción de ciencia universal o teología, como nexos con las ciencias particulares.

El descubrimiento para el pensar de la necesidad de la filosofía primera

La denominación de ‘filosofía primera’ como ciencia⁵ ‘primera’ halla fundamento en la demostración previa de que la ciencia física *per se*⁶ no puede ser considerada como ‘primera’,⁷ aunque algunos pensadores so-

y Separación son dos operaciones o modos o funciones de la mente, enteramente diferentes . . .” (143). Para una consideración específica de la posición de Cayetano que se diferencia de los textos tomísticos, destacando el sentido gnoseológico de la metafísica, cf. Ceferino P. D. Muñoz, “Concepto formal y concepto objetivo en Cayetano. Un análisis a partir de su comentario al *De ente et essentia*,” *Estudios Filosóficos* LXII–179 (2013): 49–61.

⁴ El presente trabajo condensa todos los pasajes donde Tomás se vale de la expresión *philosophia prima* con el objeto de diferenciar el sentido y los matices que dicho término señala para su pensamiento. Asimismo se ha buscado destacar principalmente los mismos textos, dejando que ellos hablen sin mayores mediaciones interpretativas. Finalmente se hace también oportuno resaltar que todas las traducciones son personales, excepto aquellas del comentario a la física, donde me he valido de la propia de C. A. Lértora Mendoza ya citada.

⁵ Para una caracterización general de la noción de ciencia (no gnoseológica) en Tomás de Aquino, cf. Gustavo E. Ponferrada, “Ciencia y filosofía en el tomismo,” *Sapientia* XLVII (1992): 9–22. Cf. Paloma Pérez-Illzarbe, “Saber y evidencia en la Edad Media: transforma-

stuvieran lo contrario. Tomás se pronunció negando el hecho de “que todos los entes sean sensibles,”⁸ argumentando que esto es “a causa de que [aquellos pensadores] no pueden trascender la imaginación de los cuerpos;”⁹ y [que] según ellos la ciencia natural es filosofía primera, común a todos los entes.”¹⁰ El mismo Aquinate continuó diciendo: “los antiguos no conocieron ninguna sustancia sino corporal y móvil, [y por eso] convenían en que la filosofía primera fuera la ciencia natural.”¹¹

La negación tomística de que todos los entes sean sensibles quedó también confirmada con la posición especulativa aristotélica cuando el Estagirita había demostrado que el fin de la ciencia física no era el estudio del ‘ente material y sensible’. Y ello por tres razones. Primero, porque la equivalencia entre las expresiones ‘ente material y sensible’ y ‘todos los entes’ no es el principio, fundamento y fin de la ciencia física; luego, porque la sensibilidad y materialidad de los entes sólo se corresponde con algunos de ellos; y finalmente, porque el verdadero fin de la ciencia física es el ente móvil *per se*, según el siguiente razonamiento tomístico: “no digo sin embargo cuerpo móvil, porque en este libro se prueba que todo móvil es cuerpo,”¹² queriendo con ello señalar la presente diferencia: todo ente

ciones de la idea aristotélica de ciencia en la visión medieval del conocimiento,” *Cuadernos de Anuario Filosófico* (2004): 43–45.

⁶ De modo colateral al tratamiento de la ciencia física aparece el pensamiento tomístico sobre el conocimiento sensible. Para una consideración ejemplificativa de esto último, cf. Patricia Moya Cañas, “Dificultades que surgen en la comprensión del conocimiento sensible. Una interpretación desde la recepción de Tomás de Aquino del *De Anima*,” *Tópicos* 16 (1999): 87–123.

⁷ Subyace a la crítica tomística de la filosofía de la naturaleza o física como filosofía primera la noción de naturaleza. Para una comprensión de dicha noción, cf. Manuel Ocampo Ponce, “Algunas precisiones sobre el concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino,” *Doctor Angelicus* II (2002): 57–83. Sobre esta estructura, y volviéndose a destacar la necesidad previa de la ciencia física para la metafísica, cf. Leo J. Elders, *Sobre el método en santo Tomás de Aquino* (Buenos Aires: Sociedad tomista argentina, 1992), 43–44: “Contrariamente a lo que había sugerido Platón, el Aquinate no atribuye mucha importancia al estudio de las ciencias matemáticas en cuanto preparación a la metafísica. Pero un conocimiento profundo del mundo físico y de sus leyes es necesario.”

⁸ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 4, l. 1, n. 2.

⁹ La colaboración de la imaginación en la comprensión de la ciencia física, y la imposibilidad de la validez de la misma conjuntamente con la de abstracción en la ciencia metafísica, obliga la aparición de la noción de *separatio*. Cf. Carlos Llano, “El juicio de *separatio* en Tomás de Aquino y la *remotio* en el Pseudo-Dionisio,” *Tópicos* 23 (2002): 99–131.

¹⁰ Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 4, l. 1, n. 2.

¹¹ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 1, l. 4, n. 10.

¹² Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 4.

corpóreo es móvil, pero todo lo que se dice móvil no se identifica con todo cuerpo sino sólo en el caso de la parte de la ciencia física que atañe a los cuerpos. Esto significa que, para Tomás de Aquino, la noción de móvil es más amplia que aquella de ente corpóreo y por ello dirá el Aquinate que el tratado aristotélico *De Anima* forma parte de la ciencia física.¹³

Ahora bien, el hecho de que a la física le atañe cual *subiectum* el ámbito de los entes móviles, incluyendo en esto a los cuerpos capaces de movimiento, posiciona a dicha ciencia en la posibilidad de estudiar la afectación del tiempo al ente, y con ello investigar si existe un ente inmóvil.¹⁴ Esto es, cuando en la ciencia física se demostró, en el ámbito de los entes, que no todos ellos eran materiales y sensibles, se abrió también la posibilidad de indagar expresamente si hubiese existencia de entes inmateriales. Esta argumentación por la cual culminaba dicha ciencia colocaba simultáneamente las bases para la aparición de una nueva respecto de un campo que pudiera haber quedado reducida a mero intento fallido si no se hallaba una correlación previa de este razonamiento en la existencia.¹⁵ En efecto, esta cuestión es la misma que nos refiere Tomás antes de afirmar categóricamente la existencia de la filosofía primera.

Luego . . . si no hay alguna otra sustancia además de aquellas que se constituyen según la naturaleza, de las cuales trata la física, entonces la física será la ciencia primera. Pero si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior a la sustancia natural, y en consecuencia la filosofía que considere de este modo a la sustancia será la filosofía primera. Y porque es primera, por esto será universal, y será propio de ella especular sobre el ente en cuanto ente y sobre su esencia, y de todas aquellas cosas que son del ente en cuanto ente. En efecto, es la misma ciencia la del ente primero y la del ente común, tal como se dijo al principio del libro IV.¹⁶

El texto tomístico se extiende sobre el ámbito de una ciencia cuyo primer nombre es el de filosofía primera, y no aquellos de metafísica

¹³ Tomás de Aquino, *In De Anima*, lib. 1, l. 1, n. 7: “. . . et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis.”

¹⁴ Esta temática, en apretada síntesis, conduce al planteo *An Deus sit?* y cuya demostración radica en buena medida en la metafísica de la participación a través de la escala de los seres. Con el objeto de esclarecerla véase, Etienne Gilson, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino* (Pamplona: Euns, 1978): 69–92; 93–138. Cf. Ángel L. González, *Ser y Participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino* (Pamplona: Euns, 2001).

o teología. En dicho horizonte especulativo la filosofía primera considera la noción de sustancia en sí misma, incluyendo e identificando las expresiones ente primero¹⁷ y ente común.¹⁸ De aquí pueden inferirse, por un la-

¹⁵ Cf. Leo J. Elders, *Sobre el método...*, 43–44: “. . . santo Tomás nota también que el estudio de la lógica y de la física es necesario antes de poder entrar en la metafísica . . . De hecho, para que sea posible la metafísica . . . es preciso demostrar antes que existe un ente o entes que no sean materiales.”

¹⁶ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 27.

¹⁷ Cf. Jean A. Aersten, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: Euns, 2003): La primacía del ente no solo es extramental, sino también intelectual. Aersten dice: “el ente es lo primero conocido, lo cual significa que es el objeto propio del intelecto. Cuando Tomás establece que el alma tiene una apertura a todo lo que es, entonces se expresa una ‘conformidad’ entre espíritu y ente que ya estaba implícita en la tesis de que el ente es lo primero conocido” (105). Pero si es lo primero conocido, debe hacerlo bajo el aspecto de verdadero. Y así la verdad se añade al ente en su conformidad con el intelecto, pues “el *verum* se añade al ente *secundum rationem* (según la especie)” (107). Profundizando esta idea Tomás concluye que “[a] una cosa se la llama ‘verdadera’ en virtud del hecho de que imita al ejemplar divino o está en relación con una facultad cognoscitiva” (107). Sin embargo, para evitar lecturas unidireccionales entre el intelecto y el ente conviene insistir que “verdad y bien son trascendentales relacionales. Por consiguiente, pueden ser considerados desde cada uno de los dos términos de la relación: la relación del alma humana con el ente o la relación del ente con el alma” (108). Y por eso es necesario volver a insistir que “para Tomás, los trascendentales son los *prima* del orden cognoscitivo, el fundamento del conocimiento racional” (109).

¹⁸ Cf. Jean A. Aersten, *La filosofía medieval...*: Con el objeto de aclarar la relación entre los trascendentales y la metafísica, ciencia de lo divino, primero debe decirse que “la teoría de los trascendentales tiene un momento anti-platónico: son *communia*, no *subsistentia*” (362). Luego, que “la metafísica es la *scientia communis*. El sujeto de la filosofía primera no es lo primero trascendente, sino el *ens commune* y aquello que se sigue del ente. Lo divino es estudiado por la ciencia del ente, en cuanto que es la causa del sujeto, es decir, la causa universal del ente” (363). Esto revela, bien pensado el asunto, que “la relación entre los trascendentales y lo divino es, metafísicamente hablando, una relación causal. Tomás afirma esta conclusión explícitamente: Dios es la causa del ente *qua* ente; el *ens commune* es el efecto de la causa más alta, Dios” (363). Aquí late implícita la idea de creación, y “Tomás interpreta la idea de la creación en términos de causalidad con una extensión trascendental” (421). Y en torno a esto último conviene añadir que para Tomás, “el ser divino que es idéntico a la esencia divina no es el *esse commune*. La expresión favorita de Tomás para el ser divino es “el mismo ser subsistente” (*ipsum esse subsistens*)” (377). Por otro lado, “Tomás identifica el *esse commune* con el ser creado. Este *esse* no se refiere a una realidad subsistente aparte de los existentes concretos. No es *subsistens*, sino inherente (*inhaerens*), lo que se significa con el principio formal por el que todo ente es” (377). En esto late de trasfondo una preocupación en torno al *esse commune* y Dios. En efecto, “la negativa de Tomás a identificar Dios y *esse commune* se dirige contra una concepción panteísta del mundo. Su intención es mostrar la trascendencia del ser divino, oponiendo el ser subsistente de Dios al ser en general. *Esse commune* no es un concepto lógico, sino un principio metafísico. Tomás lo llama ‘el ser formal de todas las cosas’, o ‘aquello por lo que todo formalmente existe’.

do, la identidad de algún tipo de sustancia con el ente primero, y por el otro, el hecho de que debe haber alguna característica general que sea compartida entre el ente primero y las restantes sustancias no sensibles. Tomás resuelve esta tesitura del siguiente modo:

Pues esta investigación es propia de esta ciencia. En efecto, en dicha ciencia intentamos determinar, por fuerza de la misma, acerca de las sustancias sensibles, esto es, por causa de las sustancias inmateriales, porque la investigación sobre las sustancias sensibles y materiales pertenece bajo cierto respecto a la física, que no es la filosofía primera, sino segunda, según se dijo en el libro IV. Efectivamente, la filosofía primera versa sobre las sustancias primeras, que son las sustancias inmateriales, de las cuales se especula no sólo en cuanto son sustancias, sino en cuanto son tales sustancias, a saber, en cuanto inmateriales.¹⁹

A su vez el libro VII del tratado de la física justifica argumentativamente la necesidad de la existencia de la filosofía primera. Y de este modo, lo que parecía un razonamiento meramente lógico halla aquí su correlato necesario en la naturaleza (el cual es anterior *per se*, aunque posterior *per hominem*)²⁰, cuando dice que por necesidad debe haber un único motor inmóvil.²¹

Pero se ha demostrado con anterioridad que un móvil infinito no puede moverse en un tiempo finito. Luego es imposible también aquello de lo cual se sigue, es decir, que se proceda al infinito en la serie de los motores y los móviles. Así es evidente que lo que es movido por otro no procede al infinito, sino que es necesario detenerse en algún punto, y habrá un primer móvil movido por otro inmóvil.²²

Este principio es considerado sin ninguna adición, pero es susceptible de adición. Puede ser contraído por una forma o un modo especial de ser” (379). Y así, “cuando decimos que Dios está en todas las cosas, esto no significa que Dios sea en las cosas como una parte de ellas, sino como la causa de las cosas que nunca está ausente en sus efectos” (379). Y sobre esto puede deducirse que “la divinidad es el ser de todas las cosas como su causa eficiente y ejemplar, no, empero, en virtud de su esencia” (380), porque “Dios es la causa del *esse commune*” (380).

¹⁹ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 7, l. 11, n. 26.

²⁰ Cf. nota n. 57.

²¹ Cf. nota n. 14.

Ahora bien, puesto el primer fundamento de la filosofía primera en la existencia del motor inmóvil, y en la coextensión de su característica de inmaterialidad a otras sustancias ajenas al *subiectum* de la ciencia física, el de Aquino insiste en que la anterioridad de la filosofía primera respecto de la física reviste de una dignidad superior a aquella ciencia, ya que:

Según esto, parece que la ciencia, que es en cierto modo de los principios, sea la principal. Y en verdad por otra parte, siendo la sustancia el primer y principal ente, es manifiesto que la filosofía primera es ciencia de la sustancia. Y si no fuera por la misma dignidad de esta ciencia de la sustancia, no sería fácil afirmar de las otras su consideración de la verdad o falsedad en relación con sus axiomas sino es por la filosofía primera que considera la sustancia.²³

Este texto, en conjunto con los precedentes, da a conocer una idea más acabada de la noción tomística de filosofía primera. En efecto, habiéndose gestado el nacimiento de dicha ciencia por imperio de la razón deductiva y por necesidad de la naturaleza, ella misma se manifiesta ahora anunciando su propio quehacer. El nombre de filosofía primera dice que su ocupación reside en considerar la sustancia en sí misma porque es ‘ciencia de la sustancia’, y que esa sustancia es ‘el primer y principal ente’. Mas, si bien esto señalaría la primera categoría de la física aristotélica, lo que aquí se indica es la resignificación de la noción de sustancia para que la misma sea utilizada con validez en el ámbito de la filosofía primera. Tomás añade que ella es ‘universal porque es primera’, para luego derivar de aquello su condición ‘reguladora’ de la verdad y la falsedad de los principios propios de las demás ciencias, y entre ellas de modo principal, las diferentes ciencias físicas, como la astronomía y la geología (por medio de los tratados *De Coelo et Mundo*, *De meteora* y *De mineralibus*), o la biología (a través de los tratados referidos a las plantas, los animales o la medicina). Finalmente se afirma que esta ciencia de la sustancia se extiende a todas las sustancias inmatrimales, y en modo eminente a aquella que es primer moviente inmóvil. También agrega que a todas ellas en conjunto se las llama primeras, porque anteceden a las segundas, es decir, a las propias de la ciencia física. Además, que de tales sustancias inmatrimales se estudia su

²² Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 7, l. 2, n. 4. Para un seguimimientio analítico de lo que sea el motor inmóvil y del modo cómo se relaciona con el primero movido y a la vez moviente, véase el comentario de Tomás de esta obra a la totalidad del libro VIII.

²³ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 3, l. 5, n. 5.

esencia y las cosas que son del ente en cuanto ente, esto es, sus propios modos de ser.²⁴ A esto último Tomás lo llamó *transcendentibus*,²⁵ porque están y trascienden la ciencia física y se consideran de modo especial en la filosofía primera, porque allí, en tales sustancias, los trascendentales hacen acto de presencia carecientes de la materia o la sensibilidad.²⁶

El Aquinate precisa aún más la tarea especulativa de la filosofía primera en el libro VI de la metafísica al enunciar:

²⁴ Cf. Jean A. Aersten, *La filosofía medieval...*: El mismo “Tomás llama a veces al ente, género, en un sentido amplio, porque guarda cierto parecido con un género por su comunidad (*comunitas*). En sentido estricto, sin embargo, ente no es un género, sino que pertenece a los *transcendentia*” (93). Para comprender la idea tomística de trascendentalidad “la noción crucial que Tomás introduce aquí es *modus essendi*. La determinación de ente no ocurre por diferenciaciones externas, sino por sus modos internos. La adición al ente es una explicación modal. Esta explicación puede producirse de dos maneras [Las categorías y los trascendentales]” (94–97). De ambas formas de añadir al ente algo se atiende en este caso a la segunda: los trascendentales. Y en relación con ello primero debe aclararse que “la semántica de los términos que expresan un modo general de ente es variada en la obra de Tomás. Desde la perspectiva de la resolución del conocimiento, son llamados *prima* o ‘primeras concepciones del intelecto’. Considerados desde su extensión, son los *maxime communia*, comunes a todas las cosas. Más a menudo que sus predecesores [Alberto Magno, Felipe el Canciller y Alejandro de Hales], Tomás usó la palabra *transcendentia*” (97).

²⁵ Cf. Jean A. Aersten, *La filosofía medieval...*: “En la obra de Tomás el verbo *transcendere* y su participio *transcendens* aparecen regularmente en el sentido agustiniano de ‘superación’. Lo que es superado puede ser el ámbito de lo material o de lo humano; lo que supera es lo espiritual o lo divino” (98). Y esto es válido para los grandes maestros de París, pues “típico de la noción medieval de trascendentalidad es que lo que es superado son las categorías” (99), porque “en el sentido escolástico, trascendental es opuesto a lo categorial” (99). Según lo anterior, y en el caso de Tomás de Aquino, debe entenderse que “los trascendentales trascienden las categorías no en el sentido de que signifiquen un realidad separada ‘más allá’ de las categorías” (99), sino que “los trascendentales superan las categorías porque pasan por todas ellas. No están restringidos a una de las categorías, sino que son comunes a ellas. Y esto está expresado en la destacada formulación: *in transcendentibus quae circumeunt omne ens*” (99). Estrictamente hablando “los trascendentales no contraen el ente, sino que son coextensivos con él” (99).

²⁶ Cf. Jean A. Aersten, *La filosofía medieval...*: En Tomás de Aquino es claro que “la teoría de los trascendentales conecta con una tradición que deriva de Pseudo Dionisio: ente, bien, unidad, verdad son también nombres divinos” (115). Y esta relación se explica aún más si se atiende que para el de Aquino “la metafísica trata del ente que trasciende la materia, es decir, la sustancia divina. Es la ciencia de lo que es trascendente” (120). En efecto, “Tomás . . . describe la tercera ciencia con una pluralidad de nombres: es la ciencia divina o metafísica o filosofía primera. Porque considera principalmente la sustancia divina, que es llamada (por Boecio) teología” (121). Mas, la relación del alma con la metafísica como ciencia puede sintetizarse bajo las siguientes palabras: “esta apertura trascendental del alma es condición de posibilidad de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente” (255).

Y por ello parece que la ciencia que estudia de este modo los entes, es primera entre todas, ya que considera las causas comunes de todos los entes. De allí que sean causas de los entes según que son entes, las cuales se investigan en la filosofía primera, según se propuso en el libro I. Por eso se muestran como evidentes las falsas opiniones de aquellos que colocaron su sentir en Aristóteles, [diciendo] que Dios no es causa sustancial del cielo, sino sólo de su movimiento.²⁷

Si se detiene el pensar sobre las palabras precedentes añadiéndose las previas consideraciones sobre la filosofía primera, podrá deducirse que tras los nombres de ciencia de la sustancia, y ente en sí mismo, la realidad última que asoma por medio ellos es la propia de Dios.²⁸ De este modo, si se continúa el análisis, debe advertirse cierto movimiento circular entre el inicio y el fin de esta ciencia mediante la consideración de su *subiectum*. Vale decir, el nacimiento de tal ciencia es la exigencia en la naturaleza del motor inmóvil, el fin de la misma es el estudio de su naturaleza y el de su influencia sobre las restantes sustancias inmateriales y las demás materiales. Esto a su vez se esclarece de la siguiente manera. Por un lado la filosofía primera surge por necesidad de la física, lo cual significa que la ciencia del ente móvil abandona su epíteto de primera, otorgándose a una ciencia superior.²⁹ Por el otro, que esta ciencia superior o filosofía primera vuelve sobre la física como su regente, por medio de la causalidad primera³⁰ y la conexión entre sus principios universales y los propios de cada ciencia particular,³¹ y finalmente, que la filosofía primera no se agota

²⁷ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 21.

²⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 1, cap. 70, n. 8.: "Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt: sub nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium quasi cum principali cognitio simul nota: divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia cognoscuntur, ut supra ostensum est."

²⁹ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 5: "Oportet ergo magis esse scitum quod est superioris scientiae, ex quo probatur id quod est inferioris, et maxime esse scitum id, quo omnia alia probantur, et ipsum non probatur ex alio priori. Et per consequens scientia superior erit magis scientia, quam inferior; et scientia suprema, scilicet philosophia prima, erit maxime scientia."

³⁰ Cf. Julio A. Castello Dubra, "Tomás de Aquino y las 'condiciones de posibilidad' de una ciencia natural: la eficacia de las causas segundas," *Patristica et Mediaevalia* XXVII (2006): 73–86.

en su regencia de las ciencias inferiores o particulares, sino que ella puede pensarse en sí misma como metafísica.

Por último la tercera razón justifica otro de los epítetos de la filosofía primera, porque su diferencia con las ciencias particulares hace que tal ciencia reciba el nombre de *scientia specialis*.³² El texto precisa:

Y de modo similar donde la cosa es [propia] de lo [que es] común, está la razón de objeto particular y propio. Pues la filosofía primera es ciencia especial, aunque considere el ente según que es común a todas las cosas. Puesto que por la razón especial de ente se considera según que no depende de la materia ni del movimiento.³³

A modo de síntesis y con la intención de evitar la confusión entre los entes considerados por las ciencias particulares y los entes propios de la filosofía primera, Tomás distingue la noción compartida de ‘partes del ente’. Para ello señala que la interpretación acorde con las ciencias particulares radica en lo que acontece en cada uno de los entes propios de cada una de estas ciencias. Según ello, la matemática no considera el ente en su totalidad, sino una parte suya, aunque no al modo de la filosofía primera, sino al modo de la matemática, como por ejemplo el ente según que es continuo. Por otro lado, la interpretación de acuerdo con la filosofía primera es aquella que entiende la expresión ‘partes del ente’ en el sentido de la existencia de la pluralidad de entes suprasensibles (el texto dirá: *sed cum speculatur unumquodque communium talium, speculatur circa ens*

³¹ Cf. Jean A. Aersten, *La filosofía medieval...*: El orden interno de una ciencia, y el propio entre todas las ciencias existentes, se logra mediante el descubrimiento de unos principios llamados segundos, para el caso de las ciencias particulares, y llamados primeros, para el caso de la ciencia común o universal. Por ello “toda investigación de las ciencias teóricas ha de ser reducida (*reducitur*) a algunos principios (*prima*)” (83). Ahora bien, si se atiende a la noción de primeros principios se hallará un paralelismo con la noción de primeras concepciones del intelecto. En efecto, Aersten declara que “Tomás traza un paralelismo entre la resolución de proposiciones a principios evidentes en sí mismos [primeros principios], y la resolución de definiciones a concepciones primeras [primeras concepciones del intelecto]. El término final de ambas reducciones no es un conocimiento probable, sino una primera intuición que es condición de que haya *scientia*” (87). A ello se añade que “Tomás habla de primeros en plural: ‘Las primeras concepciones del intelecto, como ente y bondad’, concepciones conocidas por todos, como el ente, la unidad y el bien” (90). “Pero aún cuando Tomás reconoce una pluralidad de ‘primeros’, el ente claramente tiene prioridad: es el primero entre iguales, el *maxime primum*” (90).

³² Cf. Juan J. Sanguinetti, *La filosofía de la ciencia según Tomás de Aquino* (Pamplona: Euns, 1977), 69–74.

³³ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2 co.

inquantum est ens),³⁴ y con ello, lo que caracteriza a cada uno en particular, en tanto que “la filosofía primera es de las cosas comunes (*communia*) porque su consideración es respecto de las mismas cosas comunes, a saber, el ente, y sus partes y las pasiones del ente.”³⁵

Sin embargo no considera el geómetra este principio respecto de los entes en cuanto son entes, sino en cuanto el ente es continuo, o según una dimensión, como la línea; o dos, como la superficie; o tres, como el cuerpo. Pero la filosofía primera no se dirige hacia las partes de los entes en cuanto algo acontece en cada uno de ellos, sino cuando se especula de tales en común y de cada uno, [es decir] se especula sobre el ente en cuanto es ente.³⁶

Exposición sintética sobre el único *subiectum* de los nombres teología, metafísica y filosofía primera

Las últimas palabras figuradas en el apartado anterior señalaban la comprensión tomística de la noción ‘partes del ente’. También es posible interpretar que esta idea signifique ‘modos de decirse del ente categorial’ en relación con los predicamentos accidentales. Pero según esta lectura podrían malinterpretarse los *subiecta* de las ciencias particulares o el propio de la ciencia universal. Sin embargo:

Pero lo que es de esta manera *subiectum*, que nunca es accidente, es sustancia. De allí que en aquellas ciencias, de las cuales el *subiectum* es alguna sustancia, la esencia del *subiectum* de ningún modo puede ser una pasión, tal como sucede en la filosofía primera y en la ciencia natural, que es del *subiectum* móvil.³⁷

La puesta en escena de que los *subiecta* de la filosofía primera y de las ciencias físicas sean sustancias, hace de la primera una ciencia de la sustancia que se interpreta al modo del ente en cuanto ente, colocando la noción de sustancia sobre el nivel categorial propio de las sustancias físicas. El mismo Tomás explicita con mayor detenimiento en su comentario al *De Trinitate* la distinción de ámbitos entre ambas ciencias:

Luego muestra de cuáles cosas sea la tercera, a saber, la divina: teología, esto es la tercera parte especulativa, que se dice divina

³⁴ Cf. nota n. 35.

³⁵ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 20, n. 5.

³⁶ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 11, l. 4, n. 3.

o metafísica o filosofía primera, la cual es sin movimiento, en lo que conviene con la matemática y difiere de la [ciencia] natural, abstracta, a saber, de la materia, e inseparable, por las cuales ambas cosas difiere de la matemática. En efecto, las cosas divinas son, según el ser, abstractas de la materia y el movimiento, pero de la matemática, inabstractas, aunque son separables por consideración. Pero las cosas divinas son inseparables, porque nada es separable sino lo que es continuo.³⁸

La ciencia de la filosofía primera, llamada textualmente también teología y metafísica,³⁹ es considerada en unidad con el objeto de distinguirla de las dos restantes ciencias especulativas. Por lo mismo, si el *subiectum* de la ciencia primera es el *ens* o la *substantia*, entonces sus características serán *abstracta per se* y no *per hominem, sine motu e inseparabiles*. Asimismo las explicaciones de tales características hallan fundamento en el *esse* de la teología que, mediante el mismo texto, dan razón de su distinción existente con la matemática y la física.

Años después, en su comentario a la metafísica, sostendrá la misma idea de la unidad de la ciencia primera al decir “que son tres las partes de la filosofía teórica, a saber, la matemática, la física y la teología, que es la filosofía primera.”⁴⁰ Ambos comentarios, luego de la unidad en el *subiectum*, insisten también en la diferencia de nombre. A este respecto se muestra primero el comentario al *De Trinitate* y luego aquel de la metafísica:

De lo cual es la teología, es decir la ciencia divina, porque lo propio de aquello es Dios, que recibe también el otro nombre de metafísica, esto es, trans-física, porque después de la física la aprehendemos, pues llegamos a conocerla yendo desde lo sensible hacia lo no-sensible. Y se dice también filosofía primera, en cuanto todas las otras ciencias toman sus principios de ella y la siguen.⁴¹

³⁷ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 2, n. 5.

³⁸ Tomás de Aquino, *Super De Trin.*, pars 3, pr. 5.

³⁹ Cf. Mario E. Sacchi, “Los nombres de la metafísica,” *Sapientia* LVI–210 (2001): 677–681: El texto incluye algunas breves apreciaciones sobre la relación que establece Tomás de Aquino entre los nombres teología, filosofía primera y metafísica. Cf. José M. F. Mendoza, “Aproximación a una misma ciencia de tres nombres: *Methaphysica*, *Philosophia prima* y *Theologia* en el comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* boeciano,” *Estudios Filosóficos* LXII–179 (2013): 99–114.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 23: “. . . quod tres sunt partes philosophiae theoricæ, scilicet mathematica, physica et theologia, quæ est philosophia prima.”

Se dice ciencia divina o teología en cuanto considera las substancias antes mencionadas [Dios y las sustancias intelectuales]. Se dice metafísica en cuanto considera al ente o aquellas cosas que se siguen de él mismo. En efecto, esta trans-física es descubierta en vía de resolución⁴² como lo más común después de lo menos común. Con todo, se dice [también] filosofía primera en cuanto considera las causas primeras de las cosas. Así, por lo tanto, es patente cuál es el sujeto de esta ciencia, y de qué modo se tenga a las otras ciencias, y de qué manera se llamen.⁴³

De la lectura de ambos textos se colige en primer lugar que los nombres de filosofía primera y metafísica presentan mayor cercanía con aquel de teología.⁴⁴ Ambos primeros nombres tienen por *subiectum* el mismo ente en cuanto ente o sustancia que, en relación con la consideración de Dios, se presentan *qua* improprios, porque si es manifiesto que el *subiectum* de los tres nombres es el mismo, y que en su sentido propio es Dios, los otros dos serán consideraciones válidas, aunque inapropiadas *sensu strictu*. De allí que, tras la metafísica y la filosofía primera, aparezca Dios mismo bajo los nombres de ente o sustancia, y que a ellas también se las llame ciencia divina.⁴⁵ Por lo mismo, tales reflexiones tomísticas en torno a esta ciencia de lo divino no se diferencian por suponer distintas perspectivas humanas, como si la filosofía primera fuera aquella ciencia de Dios que mira en dirección hacia las otras ciencias, y en cambio, la metafísica, como aquella ciencia divina que vuelve sobre sí misma según el

⁴¹ Tomás de Aquino, *Super De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 3.

⁴² Para una explicación concisa del método de resolución o reducción (*resolutio*), cf. Leo J. Elders, *Sobre el método...*, 48.

⁴³ Tomás de Aquino, *In Met.*, pr.

⁴⁴ La cercanía entre los nombres de filosofía primera y metafísica no es puesta en duda, según que ambas son consideradas ciencias, pero el nombre de teología, sí. Para una afirmación de la teología como ciencia en Tomás de Aquino, cf. Graciela L. Ritacco de Gayoso, “¿Es la teología una ciencia?”, *Sapientia* XLVI (1991): 191–202.

⁴⁵ En virtud de que algunos de los epítetos de la metafísica y la filosofía primera coinciden, puede entenderse su relación con la teología del siguiente modo. Cf. Jean A. Aersten, *La filosofía medieval...*: Ahora bien, “la causalidad de Dios puede diferenciarse de un modo triple. Él es la causa eficiente, ejemplar y final de las criaturas. Con esta causalidad triple, Tomás conecta la triada de los trascendentales ‘ente’, ‘verdad’ y ‘bien’. ‘Entidad’ se refiere a Dios como la causa eficiente, ‘verdad’ a Dios como la causa ejemplar, y ‘bondad’ a Él como causa final” (364). Y sin embargo conviene insistir que “la relación entre los trascendentales y lo divino es una relación causal, pero la *ratio* de esta causalidad es que Dios mismo es Ser, Unidad, Verdad y Bien de un modo eminente” (367).

nombre de ente. Parecería más correcto entender que si el *subiectum*, *proprie loquendo*, es Dios, entonces cada nombre se relaciona con este fin por medio de niveles del pensar especulativo, esto es: según una comprensión cada vez más intensiva de lo mismo. De acuerdo a esta tesis, la filosofía primera es el primer modo de acercarse a Dios desde la exterioridad, porque surge necesariamente desde la ciencia física, ya que, según el primer texto, “todas las otras ciencias toman sus principios de ella y la siguen,”⁴⁶ o que, según el siguiente, “considera las causas primeras de las cosas.” A la vez, por medio de esta lectura en la que se enfatiza que se procede desde lo externo a lo interno, la metafísica será aquella misma ciencia que considere al ente en sí mismo y aquellas cosas que le siguen, y finalmente la teología, desde lo interno a lo íntimo, como aquel mismo saber que, habiendo considerado en sí mismo al ente, comprende que el nombre de ente es inapropiado para Dios.⁴⁷

Este camino, conforme al hombre que se eleva desde la ciencia física hacia la teología, puede comprenderse *per se* si se considera en forma inversa. Que Dios sea el *subiectum* propio de la teología significa que el enlace especulativo entre tales nombres habilita a hablar de Dios en cualquiera de estos niveles según las consideraciones que se realicen en cada uno de ellos. Y así Dios se mostrará *qua* trascendental en la metafísica y *qua* causa primera de todas las sustancias y principio de las mismas en la filosofía primera.⁴⁸

Finalmente como corolario puede sostenerse que el correlato en la mente del *subiectum scientiae theologiae* es la *virtus sapientiae*,⁴⁹ puesto

⁴⁶ Para una distinción de las clases de principios científicos, su relación y resolución *ad entem* en Tomás de Aquino, cf. Juan J. Sanguinetti, *La filosofía de...*, 300–304; 319–332. Para una enunciación sintética de los mismos, cf. Patricia Moya Cañas, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 1994), 39.

⁴⁷ En este contexto puede leerse perfectamente la siguiente expresión, cf. Jean A. Aersten, *La filosofía medieval...*: “Tomás desarrolla la tesis de que la verdad es ‘el último fin del universo entero, y la consideración de que el hombre sabio aspira principalmente a la verdad’” (357), y “como la verdad de una cosa es medida por el intelecto divino, Dios es la verdad más alta y perfecta” (359). “Por lo tanto, en Dios la verdad significa primariamente la ‘igualdad’ del intelecto divino y su esencia. Intelecto y Ser son uno en el Origen. Dios es la Verdad” (359).

⁴⁸ Para una ampliación de las relaciones entre los nombres de filosofía primera, teología y metafísica principalmente a través de la noción de ente, véanse en especial los libros IV y VI de la metafísica.

⁴⁹ Para una relación general entre el hábito de sabiduría, el de ciencia y los principios científicos, cf. Patricia Moya Cañas, *El principio...*, 138–147. Para un análisis detenido de la

que el mismo Tomás, en consonancia con Aristóteles, enuncia “que el filósofo toma allí a la filosofía en sentido estricto por sabiduría de las cosas divinas, la cual señala el nombre especial de filosofía primera,”⁵⁰ y que “la sabiduría es la filosofía primera misma.”⁵¹

La razón de ser de la filosofía primera, en su acepción de ciencia universal o teología, como nexos con las ciencias particulares

Las consideraciones hechas hasta el momento sobre la filosofía primera señalan, en relación con el actual apartado, el modo de presencia de dicha ciencia en las ciencias segundas. Dicho aspecto de esta ciencia universal se concretiza por medio de la causalidad primera⁵² y los principios universales del pensar.⁵³ Y ello para Tomás sucede de un doble modo. Por un lado, la consideración de ambos aspectos desde la ciencia

noción de sabiduría, cf. Juan F. Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2008), 561–615.

⁵⁰ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 3, d. 35, q. 1, a. 2, qc. 3, ad 2.

⁵¹ Tomás de Aquino, *Q. d. de anima*, a. 16, co.

⁵² Cf. Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 2, n. 9: “Si ergo huic deductioni adiungamus, quod philosophia prima considerat primas causas, sequitur ut prius habitum est, quod ipsa considerat ea, quae sunt maxime vera. Unde ipsa est maxime scientia veritatis.”

⁵³ Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 17, n. 4: “Illa enim priora principia, per quae possent probari singularum scientiarum propria principia, sunt communia principia omnium, et illa scientia, quae considerat huiusmodi principia communia, est propria omnibus, idest ita se habet ad ea, quae sunt communia omnibus, sicut se habent aliae scientiae particulares ad ea, quae sunt propria. Sicut cum subiectum arithmeticae sit numerus, ideo arithmetica considerat ea, quae sunt propria numeri: similiter prima philosophia, quae considerat omnia principia, habet pro subiecto ens, quod est commune ad omnia; et ideo considerat ea, quae sunt propria entis, quae sunt omnibus communia, tanquam propria sibi.” Cf. Tomás de Aquino, *Exp. Post. Ana.*, lib. 1, l. 20, n. 5: “Quaecunque autem scientia argumentatur circa communia rerum, oportet quod argumentetur circa principia communia, quia veritas principiorum communium est manifesta ex cognitione terminorum communium, ut entis et non entis, totius et partis, et similium. Dicit autem signanter: et si aliqua scientia tentet monstrare communia, quia philosophia prima non demonstrat principia communia, sunt enim indemonstrabilia simpliciter; sed aliqui errantes tentaverunt ea demonstrare, ut patet in IV metaphysicae. Vel etiam quia, etsi non possunt demonstrari simpliciter, tamen philosophus primus tentat ea monstrare eo modo, quo est possibile, scilicet contradicendo negantibus ea, per ea quae oportet ab eis concedi, non per ea, quae sunt magis nota.” Cf. Leo J. Elders, *Sobre el método...*, 46: Ejemplo de tales principios universales, y cuya interpretación no es lógica sino metafísica, son *omne ens est unum* u *omne ens est verum*, etc. Y del mismo modo el principio de no contradicción porque “no es posible que la metafísica haga abstracción de las cosas concretas.”

primera, y por el otro, la presencia de los mismos desde la ciencia segunda. Por su parte, respetando los límites de cada ciencia, este enlace garantiza la coexistencia de diferentes niveles de principios y la presencia de lo divino no sólo en la teología sino también en las ciencias segundas. Sobre esta cuestión Tomás precisa:

Y por ello de vez en cuando por los principios de la filosofía humana procede la sabiduría divina. Pues también junto con los filósofos la filosofía primera se visualiza en los textos de todas las ciencias a fin de mostrar su propósito.⁵⁴

El nexo que une ambas partes se sintetiza en el término perfección, ya que por este fin se las juzga principalmente desde su *subiectum*, permitiendo así que por medio de dicha exigencia judicativa las ciencias segundas se llamen tales. Pues añade:

. . . así como sucede en las ciencias, que una única ciencia especial es distinta de las otras ciencias, así la filosofía primera instruye a todas las otras ciencias [dándoles] perfección, en cuanto que su objeto es común según la cosa del objeto (*rem objectis*) de todas las otras ciencias.⁵⁵

En consonancia con este texto de las *Sententiae*, Tomás precisa la idea de perfección en cada ciencia al comprenderse que ellas proceden análogamente a la relación entre el intelecto y la razón.⁵⁶ Según esta analogía la filosofía primera se despliega extensivamente a través de las ciencias segundas y vuelve sobre sí. De este modo, el despliegue es el razocinio de la filosofía primera sobre las ciencias segundas, y su retorno, desde las ciencias segundas hacia la ciencia primera, es su juicio sintético, verídico y universal. El texto afirma:

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 2, cap. 4, n. 5.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 1.

⁵⁶ Cf. Jean A. Aersten, *La filosofía medieval*...: “los primeros principios de demostración se relacionan con el ente como tal, su consideración forma parte del oficio del metafísico. Que los primeros principios se relacionan con el ente como tal se manifiesta en el hecho de que todas las ciencias los usan. Esto deriva del hecho de que el ente puede predicarse del sujeto de cada ciencia. Las ciencias particulares, sin embargo, no utilizan los primeros principios en su extensión universal, sino en la medida que se extienden a las clases particulares de entes que constituyen los sujetos de esas ciencias” (48). Y por ello tiene ahora sentido decir que “los primeros principios de la demostración se componen de nociones trascendentales” (150), y que “el principio de la ciencia no es *scientia*, sino *intellectus*” (177).

De allí se evidencia que su consideración es máximamente intelectual. Y después también, que ella otorga los principios de todas las otras ciencias, en cuanto la consideración intelectual es el principio de la racional, a causa de que se dice filosofía primera. Y no obstante, ella misma se añade después de la física y de las demás ciencias, en cuanto la consideración intelectual es el término de la racional, a causa de que se dice metafísica como si [se dijera] trans-física, porque se presenta resolviendo después de la física.⁵⁷

Si la filosofía primera, llamada también aquí metafísica, aparece después de la física, aunque *simpliciter* deba ser colocada antes, entonces la filosofía primera (o también según sus otros nombres) es al modo del intelecto, y las ciencias segundas, al modo de la razón. Esto nuevamente muestra la circularidad intelectual de las ciencias, porque la filosofía primera es principio y fin de todas ellas de diversa manera.⁵⁸ Es decir, la filosofía primera respeta la autonomía de las ciencias, y ellas respetan su dependencia de aquella. Esta idea aparece plasmada de diverso modo tanto en el *Compendium Theologiae* como en el Comentario al *De Anima*:

Pues una potencia superior es cognoscitiva en uno y el mismo acto de todas las cosas por las potencias inferiores de diversas maneras. En efecto, el intelecto juzga, por una simple y única virtud, todas las cosas percibidas por la vista, el oído y los demás sentidos. De modo similar también sucede en las ciencias. Pues aunque las ciencias inferiores se multipliquen según los diversos géneros de las cosas, respecto de las cuales versa la intención de aquellas, existe una sin

⁵⁷ Tomás de Aquino, *Super De Trin.*, pars 3, q. 6, a. 1, co.

⁵⁸ Cf. Jean A. Aersten, *La filosofía medieval...*: Las ciencias se relacionan con la metafísica según una doble resolución, ya que “su método [Tomás] es la ‘reducción’ o ‘resolución’ de los contenidos de nuestro conocimiento a un primer concepto, ‘ente’” (252). A este respecto conviene aclarar que “la distinción *secundum rationem/secundum rem* no es la oposición entre análisis ‘lógico’ y ‘natural’”. Más bien tiene que ver con aquello a lo que se dirige el análisis discursivo de la razón. Puede ser otra cosa, cuando algo se reduce a sus causas extrínsecas, pero no es su único término posible. En la resolución *secundum rationem*, una cosa se reduce a sus formas intrínsecas o principios” (136). Sobre esta base se dice que “tiene sentido relacionar la resolución *secundum rem* con la comunidad causal, y la resolución *secundum rationem* con la comunidad por predicación. La primera resolución es un análisis de causas extrínsecas y una reducción a la causa más universal . . . la resolución *secundum rationem* es un análisis de causas intrínsecas y una reducción a la forma más general. El término final de este proceso es el ente, esto es, aquello que se predica de todas las cosas. Existe una conexión entre esta resolución y la resolución *secundum rem*, porque la última reducción es la reducción a la causa del ente en cuanto ente” (137).

embargo que les es superior y que reúne para sí todas las cosas y que se llama filosofía primera.⁵⁹

Como enseña el filósofo en el XI libro “De los animales,” en cualquier género de cosas es necesario primero considerar las determinaciones comunes y generales, y después las propias de cada género, las cuales, sin duda, son del modo como Aristóteles las considera en la filosofía primera. En efecto, la metafísica en primer lugar trata y considera las cosas comunes del ente en cuanto ente, y después en verdad, considera lo propio de cada ente . . .⁶⁰

La presencia de la filosofía primera en cada una de las ciencias segundas se manifiesta en orden a la posesión de la verdad que les corresponde.⁶¹ Por ello la ciencia primera recibirá el epíteto de ‘ciencia de la verdad’,⁶² al referirse a la verdad *universaliter*.⁶³

⁵⁹ Tomás de Aquino, *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 22, co.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *Sent. De anima*, lib. 1, l. 1, n. 1. Cf. Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 4.

⁶¹ Cf. Juan J. Sanguinetti, *La filosofía de...*, 77: En este contexto afirma: “La metafísica circula por dentro de cualquier ciencia, y se podría decir que la ciencia es participadamente metafísica. Las ciencias particulares, aunque no estudian al ente en cuanto ente, tienen una orientación hacia el ser en un sentido analógico y por participación.”

⁶² Puede afirmarse que detrás del nombre “ciencia de la verdad” se encuentra la identidad trascendental entre *verum* y *ens*, porque la filosofía primera también recibe el nombre de ciencia universal. Cf. Jean A. Aersten, *La filosofía medieval...*: Ahora bien, “la tesis de que hay la misma disposición al ser y a la verdad significa que el orden (*ordo*) en ambos es idéntico. La razón es que una cosa es adecuada para ser conformada (*adaequari*) al intelecto en la misma medida en que una cosa tenga entidad (*entiitas*). En consecuencia, la noción de verdad se sigue de la de ente. La verdad aparece ahora no como un modo intramental de ser sino como algo que tiene una dimensión ontológica” (247). Y así, por lo demás, se “deja claro que para Tomás no hay una oposición, sino, por el contrario, una relación causal entre la verdad de la cosa y la verdad del intelecto. La disposición de una cosa es ‘el fundamento y la causa’ de la verdad del intelecto” (248). Y a partir de todo ello puede decirse que Tomás prefirió la fórmula de la adecuación porque esta definición expresa más completamente el carácter relacional de la verdad (249), ya que para Tomás es evidente por sí mismo que “todo el que define la verdad correctamente, pone al intelecto en su definición” (250), puesto que “la fórmula de la *adaequatio* no sólo expresa el carácter relacional de la verdad, sino que también especifica la relación entre cosa e intelecto” (259). Y en esta relación “verdad” se corresponde con ‘cosa’ porque la conformidad del ente con el intelecto es una adecuación en la que el ente es asimilado según su ‘realidad’, esto es, su quiddidad o especie” (257). La razón de ser de esta relación entre ente y verdad es que “el término ‘verdadero’ debe ser predicado primariamente de aquello en lo cual el concepto de verdad es completado. La relación de conformidad se completa en y a través del intelecto. Por tanto, la verdad del intelecto es el sentido primario de la verdad . . . La verdad pertenece a la cosa solo en sentido secundario, a saber, en cuanto es adecuada al intelecto . . . el ser está primariamente en las

Pues cada una de las ciencias particulares considera cierta verdad particular respecto de un género determinado de ente, como la geometría respecto de las magnitudes de las cosas, y la aritmética con los números. Pero la filosofía primera considera la verdad universal de los entes. Y por ello en relación a esto, al filósofo pertenece considerar que en cierto modo es propio del hombre conocer [toda] verdad.⁶⁴

Pero porque muchas son las ciencias especulativas que consideran la verdad, puestas por ejemplo la geometría y la aritmética, fue necesario en consecuencia mostrar que la filosofía primera máximamente considera la verdad, a causa de esto mismo que se mostró antes, a saber, que es considerativa de las primeras causas.⁶⁵

Por último se explicita el modo de regencia de la filosofía primera y la salubridad que ello supone para las mismas ciencias segundas.

Sin embargo a todas las ciencias y artes ordenadas a aquella parece pertenecer el último fin que es preceptivo y arquitectónico de las otras. Así el arte de la gobernación, que se consolida como el fin de la nave, que es su uso, es arquitectónico y preceptivo respecto de la fabricación de las naves. Y este es el modo que tiene para sí la filosofía primera en relación con las otras ciencias especulativas, pues todas las otras [ciencias] dependen de ella, puesto que por ella las otras toman sus principios, y se dirigen contra quienes niegan [sus] principios. La misma filosofía primera se ordena toda al conocimiento de Dios como a su último fin, y de allí que se mencione también como ciencia divina. Por lo tanto el conocimiento de la [ciencia] divina es el fin último de todo conocimiento y actividad humana.⁶⁶

En verdad hay otras ciencias que se benefician de su conocimiento [la ciencia metafísica], como la música, las [ciencias] morales y otras. Pero esto no conviene que sea un círculo [vicioso], ya que

cosas, la verdad primariamente en el intelecto” (261). Cf. Leo J. Elders, *Sobre el método...*, 45.

⁶³ Cf. Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, n. 26: “sed philosophia prima est universaliter communis omnium.”

⁶⁴ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 1, n. 1. Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 2, l. 2, n. 2.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 2, l. 2, n. 3.

⁶⁶ Tomás de Aquino, *Con. Gen.*, lib. 3, cap. 25, n. 9.

estas mismas [ciencias] suponen aquella [la metafísica], ya que ellas [las ciencias] han tomado sus principios de otra y los han probado en ellas, porque los principios que toma la ciencia natural de la filosofía primera no prueban aquellas cosas que también el filósofo en primer lugar considera de la [ciencia] natural, ya que se prueban por los principios en sí evidentes; y de modo similar, el filósofo primero no prueba los principios que trae de la [ciencia] natural por los principios que ha tomado de ella misma [es decir, de la misma ciencia natural], sino por los principios en sí evidentes. Y así no hay ningún círculo [vicioso] en la definición.⁶⁷

Consideraciones finales y algunos añadidos

Se ha intentado mediante el presente trabajo poner al descubierto la misma letra de fray Tomás en lo concerniente a la ciencia primera o filosofía primera. *In medias res*, se ha atendido a la convergencia de este nombre con aquellos de metafísica y teología con el fin de evitar el equívoco de comprenderlas como ciencias diversas.⁶⁸ De ello parece resaltar que los principios universales de la ciencia primera guían, mediante juicios, los propios de las ciencias particulares, aun cuando ellas conserven cierta autonomía. Además, que esos principios se enraízan en una comprensión metafísica⁶⁹ (no gnoseológica) del ente, la substancia o Dios. Luego, que por medio de tales principios es posible ascender o descender entre las ciencias, sin que ello signifique un reduccionismo a una lectura lógico-conceptual de los mismos.⁷⁰ Finalmente, que la filosofía primera es llamada también ‘ciencia primera’, porque considera las ‘causas primeras de las cosas’.

Tal consideración no precisamente lógica/gnoseológica, sino atinente al ente *per se*, remarca el hecho de que bajo un estudio exhaustivo de

⁶⁷ Tomás de Aquino, *Super De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 9.

⁶⁸ Véase como antecedente de una significación diversa de la metafísica donde sus nombres significan ciencias diversas en, Charles H. Lohr, “Del Aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista,” *Patristica et Mediaevalia* XVII (1996): 3–15.

⁶⁹ Cf. Leo J. Elders, *Sobre el método*..., 49: “se puede notar que de hecho el metafísico debe estar en contacto con las cosas: sus conclusiones se refieren a la realidad; toda la metafísica está acompañada de una experiencia del ser propio del filósofo y de la experiencia de la realidad material que proveen los sentidos.”

⁷⁰ Para el ocaso de la filosofía primera después de Tomás de Aquino, cf. Mario E. Sacchi, “Guillermo de Ockham. El apogeo del nominalismo escolástico y la imposibilidad de la metafísica,” *Sapientia* LX–217 (2005): 59–88.

las ciencias físicas pueda accederse coherentemente a la metafísica sin cometer pasos en falso, mostrando que la postulación de la metafísica, y con ello la existencia de entes inmateriales no sólo sea posible, sino que dicha posibilidad se asiente sobre el previo hecho de su existencia. Dicho de otro modo, la importancia de la filosofía primera como ciencia radica en la posibilidad de acceder a, y mostrar científicamente que los dogmas religiosos son, sin perder su misterio, en parte explicables por la razón. En consecuencia, negar la filosofía primera separaría en dos una misma realidad (visible e invisible), provocando el oscurecimiento de la realidad invisible y luego afirmando su inexistencia. Por medio de este camino, dicha ruptura daría lugar a una dialéctica entre quienes reducen el mundo, en términos de Tomás, a la ‘ciencia física’ como ‘ciencia primera’ y quienes, sabiendo del merecido título de ‘ciencia primera’ para la ‘metafísica’, lo hayan olvidado, o no sepan mostrarlo, a falta de un adecuado cultivo y estudio de la ‘metafísica’ como ‘filosofía primera’.

Ahora bien, el hecho de que entre los intérpretes de Tomás este vocablo quedase oscurecido, siendo preferentemente escogidos aquellos otros dos de metafísica y teología para explicar más cabalmente el quehacer de dicha ciencia, ensombrecía el modo de la relación entre las ciencias particulares y la teología. Esto es, se asumía, aunque quizá todavía hoy se asuma, que las ciencias particulares están sujetas a la metafísica, pero no se ve exactamente cómo, ya que este hecho sólo se afirma sin investigaciones que muestren el modo de ensamblaje de cada una de aquellas ciencias con la ciencia universal.

Por lo mismo, entre sus consecuencias puede observarse: (1) la petrificación relacional entre la ciencia universal y las ciencias particulares; (2) la transformación de esta idea en prejuicio arraigado en la costumbre y juzgado como difícilmente sostenible (Descartes); (3) el rompimiento, de hecho, entre la metafísica como ciencia y las demás ciencias (Kant); (4) la desaparición de la noción de filosofía primera; (5) la reducción de la metafísica a gnoseología o lógica⁷¹ (Juan de Santo Tomás); (6) la reclusión y preferencia de uso del término ‘metafísica’ para quienes ofician de filósofos o análogamente para quienes son teólogos;⁷² (7) el reconocimiento para el pensar posmoderno de que los términos metafísica y teolo-

⁷¹ Cf. Leo J. Elders, *Sobre el método...*, 49: “hay que conceder que una metafísica auténtica no es una cadena de deducciones, a la manera de Descartes, Spinoza o Hegel.”

⁷² Para una demostración ejemplificativa en la historia del tomismo de la separación entre filosofía y teología, cf. Sigrid Müller, “Interpretación de santo Tomás. Principios hermenéuticos al comienzo de la vía moderna,” *Communio* 36/2 (2003): 325–359.

gía son cuestiones diferentes y oscuras; y (8) la constante corroboración, y por ello el surgimiento de la epistemología contemporánea, de la contradicción entre las ciencias, su falta de unidad y su postulación autónoma como ciencias supremas.

Finalmente, una nueva lectura del término ‘filosofía primera’ entre las obras del Aquinate, ha tenido el triple cometido de colaborar en el esclarecimiento de su doctrina, de arrojar luz sobre la historia de la filosofía como historia de la ciencia, y quizá aún más importante para la posmodernidad, aportar un capítulo de la ciencia a la epistemología con el objeto de abrir nuevos horizontes de discusión o debate.⁷³

AN INTRODUCTION TO THE ANALYSIS OF THE NOTION *PHILOSOPHIA PRIMA* IN THOMAS AQUINAS AND ITS REGULATIVE IMPLICATIONS IN PARTICULAR SCIENCES

SUMMARY

Both in his comments on the *Sententiae* of Peter Lombard and in his *Summa Theologiae*, Thomas Aquinas uses the term *philosophia prima*. Although it is not used by Aquinas frequently, this term marks the technical sense which links *theologia* and *metaphysica* as the first sciences with the second sciences, like physics. Against this background, this article attempts to clarify: (1) the need of first philosophy to exist, (2) the Thomistic position which claims that there is only one supreme science which, though possessing three names, has God as its only *subiectum*, and (3) the meaning of the term *philosophia prima*.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, *philosophia prima*, *metaphysica*, *theologia*, *scientia specialis*, *scientia universalis*.

⁷³ Entre los numerosos diálogos (o intentos) entre el pensamiento de Tomás de Aquino y la epistemología contemporánea, puede citarse a modo de ejemplo el siguiente texto, cf. Gabriel J. Zanotti, “Epistemología contemporánea y filosofía cristiana,” *Sapientia* XLVI (1991): 119–150: Y esto porque sintetiza los principales postulados de la epistemología contemporánea a través de quienes son sus máximamente representantes: El neopositivismo, T. Kuhn, I. Lakatos, K. Popper y P. K. Feyerabend. Sin embargo la situación de Tomás de Aquino ante la epistemología no deja de presentarse como una empresa sumamente osada. Porque por lo general se reduce la visión tomística de la ciencia a postulados descontextualizados, y se introducen en el pensamiento tomístico posiciones que le son ajenas, desvirtuando así su doctrina. Y ello ha acaecido del mismo modo en contraste con la modernidad, cuando se han buscado similitudes principalmente con el pensar kantiano.

Richard Fafara

Adler–Aquinas Institute
Manitou Springs, CO, USA

ÉTIENNE GILSON W CHARLOTTESVILLE

Francuz, Étienne Gilson (1884–1978), i Amerykanin, Albert G.A. Balz (1887–1957), chociaż urodzeni po dwu różnych stronach Atlantyku, mieli wiele wspólnego, jeśli chodzi o wykształcenie i działalność akademicką. Przez swoją pracę naukową wywarli na siebie niemały wpływ i stali się przyjaciółmi na całe życie. Obaj studiowali filozofię: Gilson w Lycée Henri le Grand i w Uniwersytecie Paryskim, Balz w Uniwersytecie Wirginii i w Uniwersytecie Columbii. Obydwaj uzyskali doktorat na podstawie rozpraw o wybitnych filozofach XVII wieku—Gilson o Kartezjuszu, Balz o Hobbesie i Spinozie. Po obronie doktoratu Balz rozpoczął pracę na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Wirginii w 1913 roku, a w 1920 został profesorem.¹ Gilson, po kilku latach nauczania w liceach (1907–1913), uczył przez rok w Uniwersytecie w Lille. W 1914 roku, gdy wybuchła I wojna światowa, został zmobilizowany i przydzielony do piechoty. W 1916 roku dostał się do niewoli niemieckiej. Do 1918 roku był jeńcem wojennym, potem wrócił do pracy nauczyciela akademickiego na Uniwersytecie w Strasburgu. W 1921 roku odszedł stamtąd, ponieważ powołano go na stanowisko profesora filozofii na Sorbonie i kierownika Katedry Teologii i Filozofii Średniowiecznej w École Pratique des Hautes Études w Paryżu.

Editio prima: Richard Fafara, “Étienne Gilson in Charlottesville,” *Philosophy and Theology* 26:2 (2014): 295–305; doi: 10.5840/philtheol201492314.

¹ Szczegóły biograficzne z życia obydwu uczonych wzięto z “Vie, Titres et Fonctions d’Étienne Gilson”, w *Melanges offerts à Étienne Gilson*, red. Alex Denomy (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies & Paris: J. Vrin, 1959), 9–14; Lawrence K. Shook, *Étienne Gilson* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984); oraz Thelma Z. Lavine, “Balz Albert George Adam,” w *Dictionary of Virginia Biography*, t. I, red. John T. Kneebone i in. (Richmond: Library of Virginia, 1998), 311–312.

Gilson napisał dwie tezy doktorskie—dużą o Kartezjuszu i małą o scholastyce—pod kierunkiem Lucien Levy-Bruhla, profesora Sorbony. O swoim promotorze napisał, że był to “[c]złowiek, dzięki któremu po raz pierwszy zetknąłem się z myślą Tomasza z Akwinu.” Levy-Bruhl, zdaniem Gilsona, “nigdy ani nie otworzył żadnego z dzieł Tomasza, ani też nie zamierzał tego uczynić.” Przekazał jednak Gilsonowi umiejętność “widerzenia faktów w całościowym, zimnym i obiektywnym świetle, takimi, jakie były one w rzeczywistości.” W ciągu dziewięciu lat pisania tez doktorskich pod kierunkiem Levy-Bruhla, Gilson nauczył się dwóch rzeczy: “po pierwsze, czytania świętego Tomasza z Akwinu i, po drugie, tego, że Kartezjusz na próżno usiłował rozwiązać filozoficzne problemy . . . [których] nie można . . . ani poprawnie sformułować, ani też rozwiązać w oderwaniu od metody świętego Tomasza z Akwinu.”² Gilson stopniowo nabrał przekonania o wyższości myśli średniowiecznej nad bardziej “nowoczesną” filozofią. Swoją pracę doktorską zakończył następującym komentarzem: “myśl Kartezjusza, w porównaniu ze źródłami, z których korzysta, jawi się raczej jako wielka strata, niż zysk.”³

Balz znał przełomowe studia Gilsona nad Kartezjuszem, a także jego dzieła o filozofii nowożytnej i średniowiecznej (osiem książek, ponad 40 artykułów i wiele recenzji opublikowanych przed 1945 rokiem). Podzielał też zainteresowanie Gilsona scholastycznymi źródłami filozofii nowożytnej. To sprawiło, że Balz zaprosił Gilsona na Uniwersytet Wirginii w 1926 roku w celu przeprowadzenia dwóch serii wykładów letnich. Miała to być pierwsza wizyta Gilsona w Stanach Zjednoczonych, stąd francuski filozof obawiał się, że jego umiejętności mówienia po angielsku nie będą wystarczające. Balz jednak zapewnił go, że “[t]o nie ma znaczenia. Wszyscy źle mówimy po angielsku: w Ameryce musisz po prostu mieć odwagę zacząć mówić, potem mów na swój własny sposób.”⁴ Gilson wypłynął z Le Havre pod koniec lipca 1926 roku. Po przybyciu do Nowego Jorku wsiadł w nocny pociąg do Charlottesville. Balz wyszedł po niego na dworzec następnego dnia, a następnie odwiózł do Klubu Colonnade, gdzie Gilson mieszkał przez cały swój dwumiesięczny pobyt w USA.

Od 2 sierpnia do 12 września, Gilson wygłosił dwie serie wykładów: “Rozwój myśli od XII do XVI wieku” i “Ewolucja myśli francuskiej

² Étienne Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. Maria Kochanowska (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1982), 8–9.

³ Étienne Gilson, *The Philosopher and Theology*, tłum. Cécile Gilson (New York: Random House, 1962), 88–89.

⁴ Shook, *Étienne Gilson*, 139.

od XVI wieku do dziś.” Wykłady głoszone w języku angielskim uzupełniało translatorium tekstów z filozofii francuskiej na język angielski prowadzone przez specjalistów. W zajęciach uczestniczyli głównie młodzi studenci (choć były też dwie studentki) oraz trzech profesorów i kilka kobiet, które znały nieco język francuski i wysoko ceniły francuską kulturę. Z Charlottesville Gilson często pisał listy do swojej żony, Teresy, opowiadając jej szczegółowo o swoich przeżyciach. W listach tych wspominał panią Randolph, panią Godwin, która mieszkała w pięknym domu w stylu greckim, zbudowanym z białego kamienia i otoczonym dużym ogrodem;⁵ pisał też o pani Neff, pani Balz, pani Forsyth, która przez resztę roku mieszkała na ranchu w Wyoming; miejsce w jego listach do żony znalazła również pani Blake, która spędzała większą część roku w willi na Przylądku Martin, miała mieszkanie w Paryżu i wносиła wiele z francuskiej *femme de chambre* w spotkania w Charlottesville. Wspomniane panie, podobnie jak profesorowie—Port i Lefevre, którzy także uczyli filozofii, wkrótce zaczęły zapraszać Gilsona na obiady i kolacje, a także zabierać go razem ze swymi rodzinami na wycieczki po okolicy. Gilson rozkoszował się zwiedzaniem Monticello (“w stylu Palladium, przepięknie położone”), Natural Bridge, Waszyngtonu oraz Uniwersytetu w Lee.

Ciekawość Gilsona budziły amerykańskie zakłady fryzjerskie dla mężczyzn, ostre w smaku melony-kantalupy z Wirginii, soczyste brzoskwinie sprzedawane na przydrożnych stoiskach, sprawny system żywienia w barach samoobsługowych, napoje miętowe (mimo zawartości alkoholu objętego prohibicją), tanie sklepy “Five and Dime,” wynajem samochodów “Drive It Yourself.” Szczegółowo opisywał Teresie Kodeks Honorowy Uniwersytetu Wirginii, “z którego słusznie wszyscy byli dumni.” Na przykład, gdy jakiś student został przyłapany na ściąganiu, to osoba, która go przyłapała, zgłaszała sprawę do Sądu Studenckiego. Jeśli Sąd uznał winę oskarżonego, to zasądzał wyrok usunięcia go ze studiów, ustalając dzień i godzinę odejścia winnego z uniwersytetu. W oznaczonym czasie dwustu studentów pełniło wartę na ulicy i czuwało nad tym, by winny opuścił uniwersytet; pilnowano go do momentu, aż ten wsiadł do pociągu i odjechał. Na koniec Sąd informował rektora, że student X musiał opuścić

⁵ Chodzi o dom pod nazwą William Hall Goodwin House, który jest historycznym obiektem, zdobywcą wielu nagród; został zaprojektowany przez wybitnego architekta, Eugene’a Bradbury’ego, wybudowano go w 1923 roku, stoi na rogu u zbiegu ulic Rugby i Oxford w Charlottesville.

uniwersytet z powodu braku honoru. Gilson stwierdził, że system ten “zasługuje na najwyższe uznania.”⁶

Od początku wykładów, Gilson martwił się o swój mówiony angielski. Szybko jednak czynił postępy, tak że jego słuchacze na pewno dowiedzieli się wiele o filozofii francuskiej. Wciąż rosło grono jego przyjaciół i znajomych. Poznał panią Wagenheim oraz profesora Ecolsa i jego żonę. Od drugiej połowy sierpnia życie towarzyskie stawało się coraz intensywniejsze, a Gilson był zachwycony swoim otoczeniem i społecznością w Charlottesville.⁷ Krótko mówiąc, Gilson pokochał klimat Wirginii, tamtejsze góry i uroczą południową kulturę mieszkańców Charlottesville. Pod koniec sierpnia 1926 roku pisał do Teresy: “aż trudno mi wyrazić, jak mili są dla mnie wszyscy. Nigdy nie spotkałem się z tak wyrafinowaną kulturą bycia;” “ludzie są tak pięknie i dobrze wychowani . . . Życie płynie tu w spokojny, regularny sposób, który mnie zdumiewa. Dlaczego nie urodziłem się w Wirginii? I dlaczego nie uczę filozofii młodych Amerykanów?”⁸

Po pobycie Gilsona w Uniwersytecie Wirginii, praca obydwu profesorów, Balza i Gilsona, potoczyła się podobnym torem. W 1926 roku Balz został dziekanem Wydziału Filozofii w Uniwersytecie Wirginii, który to urząd piastował do 1955 roku. W latach dwudziestych i trzydziestych Balz opublikował wiele artykułów o Kartezjuszu, znaczących kartezjanistach i rozwoju doktryny kartezjańskiej.⁹ Szczególnie interesowało go to, co Kartezjusz zaczerpnął z myśli scholastycznej i tomizmu (co również było przedmiotem badań prowadzonych przez Gilsona). Balz pełnił też liczne funkcje: był przewodniczącym Towarzystwa Filozoficznego w Ameryce, Towarzystwa Filozoficznego w Wirginii, Południowego Stowarzyszenia Filozofów i Psychologów oraz Południowego Towarzystwa Badań nad Psychologią Religii. Był także członkiem, a przez wiele lat prezesem, Rady Szkół w Charlottesville. Jeśli zaś chodzi o Gilsona, to na lata 1925–1932 przypadł szczyt jego kariery profesorskiej na Sorbonie. W roku 1929 założył Instytut Studiów nad Średniowieczem w Toronto i odtąd spędzał część każdego roku w Kanadzie. W 1932 roku otrzymał posadę w prestiżowym College de France jako profesor filozofii średniowiecznej.

⁶ List Gilsona do żony z 5 września 1926 roku. Zob. Gilson's Letters to Thérèse Gilson, (August 3—September 7, 1926), Gilson Papers, Étienne Gilson Archives, John'a M. Kelly Library of St. Michael's College, University of Toronto, Canada.

⁷ Shook, *Étienne Gilson*, 139–144.

⁸ List Gilsona do żony z 24 sierpnia 1926 roku (cyt. za Shook, *Étienne Gilson*, 143).

⁹ Gregor Sebba, *Bibliographia Cartesiana: A Critical Guide to the Descartes Literature 1800–1960* (Dordrecht: Springer, 1964), 163–164.

W 1935 roku Balz namawiał Gilsona, aby ten ponownie odwiedził Wydział Filozofii na Uniwersytecie Wirginii w 1936 roku i poprowadził czwartą serię Wykładów im. James'a W. Richarda. Balz przekonywał: "dla nas wykłady Richarda nigdy nie będą tym, czym powinny być, bez Gilsona jako wykładowcy."¹⁰ Wykłady Richarda zostały ustanowione jako spełnienie, wyrażonej w testamencie, ostatniej woli Este Coffinberry'ego (1857–1921)—ich celem miało być gromadzenie uczonych w Charlottesville po to, aby poruszali tematy pozostające "w kręgu chrześcijaństwa." W swoim testamencie Coffinberry rozporządził także, aby wykładowca był uczonym o międzynarodowej renomie, a wykłady były tak przygotowane i na takim poziomie, by Uniwersytet mógł je publikować w formie książkowej.¹¹

Gilson, wdzięczny Balzowi za swą pierwszą wizytę w Ameryce, przyjął kolejne zaproszenie Balza, ale dopiero na rok 1937. Początkowo rozważał podjęcie zagadnienia teologii Heloizy (umiłowanej Abelarda), jednak ostatecznie postanowił przedstawić temat: "Rozum i Objawienie w Średniowieczu." Temat ten pozwolił mu powrócić do niełatwej próby połączenia wiary i wiedzy w organiczną całość; wcześniej zadanie to podejmował w swoich wykładach zatytułowanych "Jedność doświadczenia filozoficznego," które wygłosił na Harvardzie w pierwszym semestrze roku akademickiego 1936–1937.

Gdy Balz radził się Gilsona, czy ma napisać książkę o Kartezjuszu, ten zachęcił go do podjęcia się tego zadania. Gilson znał bowiem wszystkie artykuły Balza o Kartezjuszu i kartezjanistach, i dobrze je oceniał.

Z kolei, co do spisania swoich wykładów w Charlottesville na potrzeby przyszłej książki, Gilson utyskiwał, że to będzie "za trudne," ponieważ "życie tam jest tak pełne uroku, że to prawie zbrodnia zajmować się czym innym, niż rozkoszowanie się nim."¹²

W trzech Wykładach Richarda, wygłoszonych wieczorami w dniach od 9 do 11 października 1937 roku w Madison Hall w Uniwersytecie Wirginii, Gilson uporządkował myśl św. Tomasza, analizując ją, a następnie dokonując syntezy wcześniej wyróżnionych części. Wykłady te stanowiły ważny krok w zrozumieniu relacji między filozofią i teologią w myśli św. Tomasza.

¹⁰ List Balza do Gilsona z 16 grudnia 1935 roku. Zob. Papers of Albert G.A. Balz, Box 2, Special Collections, University of Virginia Library.

¹¹ List Balza do Gilsona z 29 listopada 1935 roku. Zob. Papers of Albert G.A. Balz, Box 2.

¹² List Gilsona do Balza z 14 lipca 1935 roku. Zob. Papers of Albert G. Balz, Box 2.

W Wykładach Richarda Gilson, z charakterystycznym dla siebie połączeniem erudycji, klarowności i dowcipu, zdyskredytował prymitywne założenie, że “od powstania chrześcijaństwa do początków renesansu rozum naturalny zaćmiewała ślepa wiara w absolutną prawdę chrześcijańskiego Objawienia.”¹³ Gilson podważył to stwierdzenie, analizując związki między racjonalizmem i fideizmem w trzech głównych “duchowych rodzinach,” czyli trzech filozoficznych tradycjach Średniowiecza.

W swoim pierwszym wykładzie pt. “Prymat wiary,” Gilson mówił o tych, którzy głosili, że istnieje zasadnicza różnica między wiarą a rozumem. Przyznawali oni pierwszeństwo wierze, ponieważ uznali radykalną niewystarczalność ludzkiego rozumu, gdy ten pozbawiony jest oparcia w Objawieniu. Pośród nich znaleźli się tacy fundamentaliści, jak Tertulian, który utrzymywał, że “skoro Bóg przemówił do nas, to niepotrzebne nam już jest myślenie.”¹⁴ Do tej samej rodziny Gilson zaliczył św. Augustyna i jego następców (takich jak św. Anzelm, Roger Bacon, Raymond Lull i Nicolas Malebranche)—przyjmowali oni wiarę za punkt wyjścia, uznawali ją za konieczny warunek rozumienia, a następnie próbowali osiągnąć racjonalne zrozumienie treści wiary. Św. Anzelm zwięźle, ale treściwie podsumował ten warunek w swoim słynnym stwierdzeniu *Credo ut intelligam* (*Wierzę, aby zrozumieć*). W ciągu wieków przedstawiciele Augustynizmu budowali bardzo zróżnicowane systemy filozoficzne—łatwo bowiem zgadzali się między sobą co do tego, w co należy wierzyć, lecz różnili się w sprawie tego, co można zrozumieć.

W swoim drugim wykładzie pt. “Prymat rozumu” Gilson badał pogląd, zgodnie z którym traktuje się rozum czy spekulacje filozoficzne jako autonomiczne. Biegają one niejako swoim własnym torem, podczas gdy Objawienie—swoim. Podobne podejście jako pierwszy zaprezentował filozof muzułmański, Awerroes. Według niego, rozum o własnych siłach potrafi dojść do swojej prawdy i poprzec ją koniecznymi dowodami. W XIII wieku stanowisko to stało się znane wśród myślicieli chrześcijańskich, którzy podzielili się na dwie grupy. Pierwsza z nich uważała filozofię za in-

¹³ Étienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribners' Sons, 1939, 1966²), 3–4. Dwa ostatnie wykłady zostały także wygłoszone w Uniwersytecie Fordham w grudniu 1937 roku. Zob. Anton C. Pegis, “Recenzja książki *Reason and Revelation*,” *Thought* 14:2 (June 1939): 341. Inny recenzent, nie dając się przekonać głównej tezie wykładów Gilsona, nazwał “uroczą, małą książeczkę” Gilsona “anty-naukową.” Zob. Justus Buchler, “Philosophers, Intuitive and Scientific,” *Virginia Quarterly Review* (Spring 1939): 311–312.

¹⁴ Gilson, *Reason and Revelation*, 6.

interesujące, ale bezużyteczne ćwiczenie intelektu nieuchronnie prowadzące do konkluzji, które należy odrzucić, ponieważ są one sprzeczne z danymi Objawienia. Druga grupa składała się z “czystych” racjonalistów. Opo-wiadali się oni zdecydowanie po stronie ortodoksji w religii, a jednocześnie całkowicie ufali filozofii. Wskazywali na sprzeczności w doktrynach teologicznych, które skądinąd ogłaszali przedmiotem swej niezachwianej wiary. Innymi słowy, według racjonalistów, filozofia i teologia należały do dwóch różnych porządków. Filozofowie nie powinni mieszać się w sprawy teologów i odwrotnie, ponieważ jedni i drudzy chodzą swoimi własnymi drogami i posługują się różnymi metodami, specyficznymi dla swoich odrębnych dziedzin.

W swoim ostatnim wykładzie pt. “Harmonia między rozumem i O-bjawieniem” Gilson omówił myśl św. Tomasza pod kątem rozwiązania problemu, którego dwa poprzednie kręgi filozoficzne nie potrafiły rozwią-zać, wprowadzając sztywny rozdział pomiędzy wiarą i wiedzą. Według teologizmu, wszystkie części Objawienia winny być zrozumiane, natomiast w racjonalizmie utrzymywano, że żadnej części Objawienia nie da się zro-zumieć. Gilson wskazał na to, że św. Tomasz, który pierwszy przedstawił koncepcję teologii jako nauki, przyjął subtelniejsze i bardziej harmonijne stanowisko.

Zdaniem św. Tomasza, Objawienie dostarcza wszystkim ludziom prawd wiary, które są im niezbędne do zbawienia. W Objawieniu św. To-masz rozróżnił prawdy dostępne dla ludzkiego rozumu i te, które prze-kraczają rozum. Niektóre prawdy Objawienia można racjonalnie udowod-nić (np. istnienie Boga), ale musiały one zostać objawione, ponieważ nie każdy człowiek jest filozofem, a każdy potrzebuje zbawienia (więc musi znać te prawdy). Części Objawienia dostępne dla przyrodzonego rozumu należy uważać raczej za konieczne i wstępne założenia wiary, niż za same przedmioty wiary we właściwym tego słowa znaczeniu. Kiedy jakaś praw-da objawiona staje się przedmiotem wiedzy, wówczas przestaje się w nią wierzyć, ponieważ się ją zna. Tylko ci, którzy nie potrafią dostrzec jej prawdziwości w świetle rozumu, przyjmują ją na wiarę. Są jeszcze prawdy objawione, które przekraczają rozum, choć nigdy nie są z nim sprzeczne (np. prawda o Trójcy, Wcieleniu, Zbawieniu); w tym przypadku rozum nie jest po prostu w stanie udowodnić, czy prawdy te są prawdziwe czy fał-szywe. Dla uczciwego wierzącego opozycja między wiarą i rozumem, gło-szona przez jakąś filozofię, jest niechybnym znakiem, że coś jest nie w po-rządku z tą filozofią, ponieważ wiara jest pewnym przewodnikiem wio-

dącym do prawd rozumu i nieomylnie przestrzega przed błędami filozoficznymi.

W swoich wykładach Gilson odróżnił teologię od filozofii, wskazując, że każda z nich opiera się na własnych sposobach dowodzenia, i “oddzielił od teologii wszystkie wywody o charakterze czysto racjonalnym.” Dla św. Tomasza teologia jest nauką, “w której wnioski wynikają z koniecznością z pierwszych zasad, ale te zasady są przedmiotem wiary, a wiara jest akceptacją słowa Bożego przyjętego jako słowo Boże, czyli słowo pochodzące od samego Boga.” Filozofia jest inna, tak jak inna jest wiedza od wierzenia. Teologia, której pierwsze zasady są przedmiotem wiary, nie demonstrowe swoich twierdzeń na sposób filozoficzny, a filozofia z kolei nie polega na wyprowadzaniu wniosków z wiary. Gilson oddzielał od teologii wszystkie wywody o charakterze czysto racjonalnym, ponieważ twierdzenia teologii wywodzą się z prawd wiary.¹⁵ Jednocześnie jednak Gilson przyznał, że teolog może stać się w pewnym sensie filozofem, gdy ukazuje za pomocą filozofii taką prawdę objawioną, która jest dostępna dla przyrodzonego rozumu. Do takich prawd należy istnienie Boga. Problem w tym, że Gilson nie określił, jak i dlaczego można to uczynić—nie pokazał bowiem, w jaki sposób czysto racjonalny wywód może znaleźć swoje miejsce w teologii.

Ponad dwie dekady później swoją koncepcję teologii przedstawioną w Wykładach Richarda Gilson nazwał “iluzją” (chodzi o takie ujęcie teologii, które wyklucza z niej racjonalne dowodzenie, czyli filozofię). Lata studiów nad myślą św. Tomasza pozwoliły Gilsonowi zrozumieć, że, według św. Tomasza, nawet wnioski z racjonalnych przesłanek mogą mieć charakter teologiczny, jeśli teolog używa ich jako środka do zrozumienia wiary. Taka koncepcja teologii obejmuje filozofię jako służebnicę, zachowującą swoją racjonalność po to, aby mogła służyć teologii. Gilson argumentował, że filozofia w takiej roli—a określał ją wówczas mianem “filozofii chrześcijańskiej”—korzysta ze swojej służby na rzecz teologii i czyni, dzięki tej służbie, duże postępy, stając się bardziej racjonalną.¹⁶

Gilson zakończył Wykłady Richarda omówieniem sytuacji po św. Tomaszu, kiedy to nastąpiło załamanie stanowiska Akwinaty w kwestii związków między wiarą i rozumem, a rozpoczął się schyłek zarówno teo-

¹⁵ Id., 76, 78.

¹⁶ Zob. Armand Maurer, “Translator’s Introduction,” w Étienne Gilson, *Christian Philosophy*, tłum. Armand Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993), xiv–xvii.

logii, jak i filozofii, ponieważ wielcy teologowie i filozofowie średnio-wieczni, tacy jak Thomas Kajetan, Duns Szkot czy William Ockham, utracili zaufanie do myśli spekulatywnej. Dlatego skłaniali się coraz bardziej do zamykania w obrębie samej wiary nie tylko tego, co Tomasz nazwałby przedmiotem wiary, ale także tego, co uważał on za racjonalne, dostępne dla rozumu, przesłanki wiary. Coraz krótsza stawała się lista prawd objawionych, w które można było zarówno wierzyć, jak i racjonalnie je uzasadniać; w końcu lista taka w ogóle zniknęła. Wspomniani wyżej myśliciele ogłosili, że także w samej teologii nie ma takich prawd wiary, które można by racjonalnie uzasadnić—to znaczy, że rozum nasz jest zupełnie bezsilny wobec prawd wiary nawet wtedy, gdy spełnimy postulowany przez niektórych warunek, że najpierw trzeba przyjąć te prawdy na wiarę, aby potem można było objąć je rozumem. W rezultacie drogi rozumu i Objawienia rozeszły się całkowicie. Niektórzy mistrzowie życia chrześcijańskiego, czując się bezużytecznymi dla filozofii i dla teologii spekulatywnej, szukali wyjścia w tym, co nazywali “zjednoczeniem duszy z Bogiem.” Inni, chcąc uniknąć niejasności i niebezpieczeństw takiego mistycznego zjednoczenia, ograniczyli się do praktykowania prostego, chrześcijańskiego sposobu życia. W epoce Renesansu, Erazm podsumował to wszystko dwoma lakonicznymi zawołaniami: “Precz z filozofią” i “Wróćmy do Ewangelii.” Podobnie myślał Marcin Luter, który odciął się od teologii spekulatywnej i uznał filozofię scholastyczną za bezużyteczną. W konsekwencji, ludzie XVI wieku zostali postawieni w sytuacji, w której musieli się borykać z teologią bez filozofii i z filozofią bez teologii.

W Wykładach Richarda Gilson utrzymywał, że powolną i pełną rozchwiania historię idei określa wewnętrzna konieczność samych idei, a więc wówczas kiedy powstaje problem relacji między wiarą a rozumem “abstrakcyjne warunki jego rozwiązania muszą pozostać takie same.” Gilson zilustrował potencjalną naturę kwestii związku między rozumem i przekonaniami religijnymi, rozważając stanowisko Williama Jamesa ukazane w jego *Odmianach doświadczenia religijnego* oraz podejście Henri Bergsona w książce *Dwa źródła etyki i religii*. Po przeczytaniu u Jamesa, że wiara w Boga dobrze robi człowiekowi, Gilson chciał wiedzieć, czy Bóg jest. Czy nasze religijne doświadczenie jest doświadczeniem Boga czy doświadczeniem samych siebie? Problem z Objawieniem polega na tym, że “są w nim słowa boskiego pochodzenia, przed którymi musimy uklęknąć.” Jeśli chodzi o Bergsona, według którego mistyczna intuicja jest źródłem życia religijnego, to Gilson zastanawiał się, “jaka jest natura tej intuicji. Czy jest to samowystarczalna intuicja przedmiotu, który może być także

przedmiotem wiary religijnej, czy też jest to doświadczenie w wierze i poprzez wiarę w Boga, w którego [już wcześniej] uwierzyliśmy?”¹⁷

Opublikowaną wersję Wykładów Richarda Gilson zadedykował swojemu “przyjacielowi, Albertowi G.A. Balzowi, profesorowi Corcoranu w Uniwersytecie Wirginii.” W przedmowie Gilson dziękuje przyjaciołom i kolegom, którzy zaprosili go na Uniwersytet Wirginii jedenaście lat wcześniej; specjalne wyrazy “dozgonnej wdzięczności” kieruje do “studentów Szkoły Letniej z 1926 roku,” pisząc, że “dzięki ich życzliwej pomocy przebrnął przez trudne zadanie.” Jeden ze współczesnych nam komentatorów Gilsona, wspominając owe dwie serie letnich wykładów, podkreśla, iż “wiele zawdzięcza amerykański i kanadyjski świat nauki tym studentom i temu wydziałowi uniwersyteckiemu, który wprowadził Gilsona w język i w życie akademickie Ameryki.”¹⁸

Po Wykładach Richarda Gilson został członkiem Akademii Francuskiej, założył renomowany Instytut Studiów nad Średniowieczem w Toronto i stał się znanym i cenionym na całym świecie historykiem i filozofem. Natomiast profesora Balza w Uniwersytecie Wirginii nadal tytułowano profesorem Corcoranu. Tytuł ten zachował on do czasu swojej emerytury, na którą przeszedł w 1957 roku. We wczesnych latach pięćdziesiątych Balz opublikował najpierw książkę o Kartezjuszu, a potem kolejną—zawierającą jego liczne artykuły o kartezjanistach.¹⁹ Gilson nie chciał napisać recenzji tych książek, tłumacząc się w następujący sposób: “Wiele lat temu porzuciłem niewdzięczne zadanie recenzowania prac moich współczesnych. Gdybym się zgodził, mój umysł nie byłby w stanie wykonać należycie swego zadania z powodu rozdwojenia pomiędzy starą przyjaźnią, jaką żywię do profesora Balza, a moją stanowczą decyzją trzymania się z daleka od pisania recenzji.”²⁰

Po wygłoszeniu Wykładów Richarda, Gilson nigdy już nie wrócił do Charlottesville, chociaż pozostało ono dla niego na zawsze miejscem

¹⁷ Gilson, *Reason and Revelation*, 95–99.

¹⁸ James V. Schall, “Possessed of Both a Reason and a Revelation,” w *A Thomistic Tapestry*, red. Peter A. Redpath (Amsterdam: Rodopi, 2003), 178.

¹⁹ Albert G.A. Balz, *Cartesian Studies* (New York: Columbia University Press, 1951) i jego najważniejsza praca, *Descartes and the Modern Mind* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1952). Balz postrzegał filozofię Kartezjusza nie jako rewoltę, ale jako kontynuację tomizmu—z niego wyprowadzoną i na jego gruncie dającą się w pełni zrozumieć. W związku z takim stanowiskiem, zob. J. Maurant, “Cartesian Man and Thomistic Man,” *The Journal of Philosophy* 54 (1957): 373–383; Albert G. Balz, “Concerning the Thomistic and Cartesian Dualisms: A Rejoinder to Professor Morant,” *The Journal of Philosophy* 54 (1957): 383–390.

szczególnym. W swoim prawdopodobnie ostatnim liście do Balza z 1956 roku napisał:

Nigdy nie zapomniałem Uniwersytetu Wirginii, Waszej czarującej gościnności i szczęśliwych dni, jakie tam, dzięki Wam, przeżyłem. Często żałowałem, że moje wypełnione obowiązkami życie nie pozwala mi przyjąć zaproszeń, dzięki którym znowu mógłbym znaleźć się w Charlottesville. Ale chcę Cię zapewnić, że darzę Cię niezmiennie taką samą przyjaźnią, jak niegdyś. Zmieniło się jedynie to, że teraz bardziej ją cenię jako część czasu, który przeminął i jest tak drogi mojemu sercu.²¹

Tłum. Małgorzata Jałochó-Palicka

ÉTIENNE GILSON IN CHARLOTTESVILLE

SUMMARY

Gilson became familiar with American academic life and language during the summer of 1926 when he first visited the United States and taught two summer courses at the University of Virginia. His international renown as well as his popularity at the University of Virginia resulted in a second visit in 1937 to present the Richard Lectures on Reason and Revelation in the Middle Ages, which focused on the challenging theme of attempting to bring faith and knowledge into an organic unity. His dissection of three main philosophical traditions in the Middle Ages constituted an important step in Gilson reaching a satisfactory understanding of the relationship between philosophy and theology within the thought of Saint Thomas Aquinas.

KEYWORDS: Gilson, Balz, Charlottesville, Richard Lectures, faith, knowledge, philosophy, theology, Thomas Aquinas.

²⁰ List Étiennea Gilsona do Charlotty Kohler, wydawcy *Virginia Quarterly Review*, z dnia 27 sierpnia 1952 roku. Zob. Papers of the *Virginia Quarterly Review*, Box 95, Special Collections, University of Virginia Library.

²¹ List Gilsona do Balza z 16 stycznia 1956 roku. Zob. Papers of Albert G.A. Balz, Box 2. Dla uczczenia Balza Uniwersytet Wirginii zbudował w 1956 roku akademik, który nazwano jego imieniem. Akademik ten rozebrano w 2009 roku i zastąpiono go nowoczesnym domem studenckim imienia dwóch profesorów: prof. Balza i prof. Dobie (ten ostatni był dziekanem Wydziału Prawa w Uniwersytecie Wirginii do 1939 roku). Budowę domu akademickiego im. Balz–Dobie ukończono w sierpniu 2011 roku.

Didier Rance

Nancy, France

GILSON—NEWMAN—BLONDEL?

Gilson—Blondel

The dispute between Étienne Gilson and Maurice Blondel is quite notorious, even if all the reasons behind it are usually not known, in that it casts a shadow on the French philosophy of Christian inspiration in the last century; for its two protagonists were among the most illustrious representatives of it. Many have since tried to resolve this dispute, and some continue to do so, in various ways.

It just so happens that, according to Henri de Lubac, “Blondel greatly admired Newman and, in that, Gilson joined him;”¹ moreover, St. John Paul II, in *Fides et Ratio*, not only proposed the names of Newman and Gilson among the five thinkers of Western thought that he considered to be significant examples of “fruitful relationship between philosophy and the word of God” in their “courageous research” (§74), but he also, considered their “philosophical works of great influence and lasting value.” The former Pope stated, “a philosophy which, starting with an analysis of immanence, opened the way to the transcendent” (§59; see also §26 and 79),² just after devoting two paragraphs to praise the modern Thomistic revival and its fruits (§57–58). Could blessed John Henry Newman be a possible *tertium datum* between Gilson and Blondel?

This article is a revised and expanded version, translated by the author, of a paper originally published in French: Didier Rance, “Newman comme *tertium datum* entre Blondel et Gilson?,” in *Newman et Blondel: conscience et intelligence*, ed. Keith Beaumont, Marie-Jeanne Coutagne, Pierre de Cointet (Paris: Parole et Silence, 2012), 151–171.

¹ *Lettres de monsieur É. Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, 2 ed. (Paris: Cerf, 2013), 136.

² An implicit reference to Blondel according to Peter Henrici; cf. Peter Henrici, “The One Who Went Unnamed: Maurice Blondel in the Encyclical *Fides et Ratio*,” *Communio* 26:3 (1999): 617–618.

1931—The Debate That Failed

Before addressing this issue, some aspects of the dispute between the two philosophers has to be clarified. Gilson and Blondel did not know each other well, even if, in 1913, Gilson almost became Assistant to Blondel in Aix University (but he preferred to take a position in Lille). In the twenties, Blondel, whose blindness was making progress, visited Paris less often, which was where Gilson settled in 1921, after his nomination at the Sorbonne. Across the decade, divergences between Thomists (even if it is somewhat anachronistic to qualify Gilson already as ‘Thomist’ at this date) and “Blondéliens” were evident. A good example of these disputes appeared at the 1925 debate of the Société Française de Philosophie (French Society of Philosophy—now quoted ‘SFP’ in this paper) on mysticism, following Jean Baruzi’s book on St. John of the Cross. This led to a skirmish between Blondel and Maritain—both at the 1928 SFP debate on the “Dispute on Atheism,” largely initiated from a letter by Blondel, and also at the 1930 SFP debate about “God and Philosophy.”

The philosophical feud between Gilson and Blondel reached a climax in 1931, during a new debate at the SFP, on the concept of Christian philosophy. The main event took place at a SFP meeting in Paris on March 21.³ Such meetings were public debates which obeyed strict protocol and rules (a technical precision of importance): first, a Provisional Set of Talking Points was prepared, usually by the philosopher who took the initiative

³ Among recent studies on the Gilson–Blondel dispute of 1931: Henry Donneaud, “Étienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne,” *Revue Thomiste* XCIX:3 (Juillet–Septembre 1999): 497–516; Heinrich Schmidinger, “Développements historiques du concept de «Philosophie chrétienne»,” in *La philosophie chrétienne d’inspiration catholique*, ed. Philibert Secretan (Fribourg: Academic Press, 2006), 71–105; Jean Leclercq et Nicolas Monseu, “Le phénomène religieux, une école française?,” in *Maurice Blondel et la philosophie française*, ed. E. Gabellieri & P. de Cointet (Paris: Parole et Silence, 2007), 159–181. Gregory B. Sadler, gives in his *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France* (Washington: CUA Press, 2011), an valuable English translation of the main texts of the debate and of subsequent studies (excepted de Lubac’s 1936 contribution), but doesn’t enter into the personal conflict between Gilson and Blondel (strangely, Gilson is completely absent from Anna Victoria Fabrizio’s *Blondel e i neotomisti: Momenti di un debate epistemologico* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005). But no study, to my knowledge, takes into account the 1928–1931 Gilson’s letters to Blondel, published in 1991 by Fiachra Long (“The Blondel–Gilson Correspondence through Foucault’s Mirror,” *Philosophy Today* 35:4 (1991): 351–361), which throws a new light on the quarrel, not even Adam C. English, *The Possibility of Christian Philosophy: Maurice Blondel at the Intersection of Theology and Philosophy* (London: Routledge, 2007), which quotes Long’s article, but doesn’t develop their meaning for the 1931 quarrel.

to propose the theme; then it was sent to all members of the Society, and those who wished could write and send responses to them; on this basis, a Summary Presentation was prepared by the writer of the Provisional Set; on the day of the meeting, this Presentation was read, then discussed, mainly by the champions of the opposing arguments; ultimately, all the contributions were published in the next SFP *Bulletin* while, quite often, more in-depth articles from contributors to the debate were also published in other journals.

Gilson was the initiator of this debate on the notion of Christian philosophy, which had started in fact in 1927 when Émile Bréhier wrote that Christianity had not made any contribution to rational thought and so has been philosophically sterile, concluding that the very concept of Christian philosophy was contradictory. He would write later: “One can no more speak of a Christian philosophy than of Christian mathematics or Christian physics”⁴ (an image borrowed from Feuerbach, and used also by Blondel in 1896 in his *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d’apologétique* [*Letter on the Exigencies of Contemporary Thought on Apologetics*], however in a much less radical sense than Feuerbach).⁵ For Gilson, it was all the work that he had been building which was challenged by Bréhier, namely the contribution of Christianity to philosophy, and precisely to philosophy as being a work of reason.

This is why Gilson suggested in 1930 that the SFP debate on the question: given the seriousness of the accusations made by Bréhier, the meeting had to be a kind of Honour Court when it took place on March 21, 1931 in Paris, although no other verdict was intended than the one made by the participants and the readers of the SFP *Bulletin*. Despite being over-worked, due to the first series of Gifford Lectures he had to give in Aberdeen in the month preceding the meeting, Gilson worked hard on the preparation of the debate; not only did he do the job of a historian, but also he offered an elaborate philosophical typology for the questions involved in the debate. Blondel, in Aix, was also challenged by the thesis of Bréhier (and even more personally than Gilson by a subsequent article from the

⁴ Cf. Emile Bréhier, “Y a-t-il une philosophie chrétienne?,” *Revue de métaphysique et de morale* 38:2 (1931): 162; see also his *Histoire de la philosophie* [*History of Philosophy*], I/2, 1927 (published in the 1947 edition, 487–495).

⁵ Feuerbach compared the religious philosophy with Molière’s *Bourgeois Gentilhomme*, whose hero is neither a *bourgeois* nor a gentleman. For Blondel, “Christian philosophy doesn’t exist more than Christian physics,” but for him it was only a question of “[b]eware of the temptation to confuse domains and skills” (see note below).

same author), since the issue of the relationship between philosophy and Christianity was at the heart of his thought for over thirty years. Its basic position seemed clear,⁶ but he was also always keen on dissociating himself from the Thomists.

On Saturday, March 21, 1931, the SFP meeting on Christian philosophy took place, with civility on both sides. Gilson started with his Summary Presentation and exposed various hostile or favourable positions concerning the notion of Christian philosophy which he did not share. He put a touch of light humour against Blondel, who was not present at the meeting: "One invites thought to bathe in the real, and certainly nothing is refreshing like a bath, but we do not live in a bathtub . . . The problem with this kind of philosophy is not to get into the concrete but to refuse to move out."⁷ Then Gilson presented his own position: the Revelation has been a generator of reason, and so the notion of Christian philosophy was a "complex historical reality," composed of philosophies which have been influenced by Revelation in the constitution of their rationality—in particular, for the notions of creation and freedom. The debate that followed was, unsurprisingly, led by Bréhier and Léon Brunschvicg, who played the big names on one side, with Gilson and Jacques Maritain on the other. For lack of time, Blondel's letter was not read.⁸

This meeting ended the main contestation about the philosophical relevance of the notion of Christian philosophy, at least for France,⁹ as Gil-

⁶ As evidenced by these two examples among many others: in 1893, he wrote about "the spring of my thought and the reason of my life, I mean that business of a Christian philosophy" and, in 1928, in his contribution to the SFP debate mentioned above: "I remain convinced that the God of the Philosophers can and must join the God of Tradition." Cf. *Carnets intimes* [*Personal Notebooks*], vol. I (Paris: Cerf, 1961), 547; *Bulletin de la Société française de philosophie* 28 (1928): 53.

⁷ *Bulletin de la Société française de philosophie* 31 (1931): 47.

⁸ Fiachra Long argues that Gilson had ensured that Blondel letter was not read during March 21 meeting (id., 355), but the accusation seems groundless—the session was already very busy (his publication of Gilson's letters is very valuable, and his considerations on the antagonist views of the two men about philosophy and history are interesting, but his interpretation of the dispute between Blondel and Gilson in terms of play of strategy "through Foucault (and in fact also Bourdieu)'s mirror" miss the target—neither of both men was a 'player'.

⁹ But not in Germany where Heidegger, in his *Introduction to Metaphysics* (1935), resumed Feuerbach's thesis, declaring that "Christian philosophy is a square circle (litt. 'a wooden iron') and a misunderstanding." For him, as he declared in 1955 at a Symposium in Cerisy-la-Salle: "Philosophy is Greek in its essence;" Jaspers had adopted a similar position in his

son had not been defeated, which could be seen as a victory for the defenders of Christian philosophy.¹⁰ Bréhier will not return to the subject after 1931. According to Henri Gouhier, Gilson's 'victory' will be acknowledged in 1932 by the success of the publication of his *Esprit de la philosophie médiévale* [*The Spirit of Mediaeval Philosophy*]¹¹—he had thought of giving it a title *Philosophie chrétienne* [*Christian Philosophy*]¹²—and by his election to the prestigious Collège de France (according to Brunschvicg, it had been in fact the election of St. Thomas Aquinas “disguised as Gilson”). Already in 1931, Régis Jolivet in his *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* [*Essay on the relationship between Greek Thought and Christian Thought*], had supported Gilson's thesis on the contribution of Christian Revelation to the major philosophical themes of creation and freedom; Maritain will do the same in his *De la Philosophie chrétienne* [*On Christian Philosophy*] in 1933.

A Personal Dispute

But, meanwhile, there had been the Blondel–Gilson Case of a very different order. Blondel, having received Gilson's Provisional Set of Talking Points, sent him a long letter outlining his thoughts on the subject (this letter is now in the Gilson Archives in Toronto). But, on the March 21 meeting, Gilson discovered that, contrary to the rules of the SFP debates, the philosopher of Aix not only had received the Summary Presentation (which has been ‘imprudently’, according to Gilson, sent to him by Xavier Léon, co-founder and secretary of the SFP [probably on request from Blondel, who had a long history on this], but also had sent another letter for the meeting, “substituted” (Gilson's own word) for the first one sent to Gilson!¹¹

Philosophy (1932). Cf. Schmidinger, “Développements historiques du concept de «Philosophie chrétienne»,” 85–87.

¹⁰ Contributions for this meeting were published in *Bulletin de la Société française de philosophie* 31:2 (1931), including Gilson's Summary Presentation, Bréhier, Brunschvicg, Lenoir, Leon, Leroy and Maritain's addresses, Chevalier and Blondel's letters.

¹¹ It has long been assumed that Blondel wrote the second letter *after* March 21, maybe as late as summer or early fall 1931 (see for example Donnaud, “Étienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne,” 501–502). But Gilson's letter to Blondel dated March 21, found in Blondel Archives (B 15208) and published by Long, “The Blondel–Gilson Correspondence through Foucault's Mirror,” concerns clearly a second letter (the proof of it is that Gilson wrote this day about Blondel's “second draft”). In the eighties, de Lubac tried unconvincingly to put on Xavier Léon the whole blame both for the sending of the Summary Presentation and for the publication of Blondel's letter (*Lettres de monsieur*

The very evening of the meeting, Gilson wrote a rather quiet letter to Blondel, stating that he would give the letter to Xavier Léon (a good friend of both men) with a detailed reply to Blondel's objections as well as his own objections to Blondel's way of posing the problem. This letter, however, will never be sent. What happened? Maybe Gilson, surely quite exhausted after the tense meeting he had to fight the day he wrote to Blondel, read again the second letter and understood that it was a lot more polemical against him than at first sight? Moreover, and more seriously, unless Gilson did make the decision to start a public polemic against Blondel about his transgressing of SFP rules (which would implicate of course his good friend Léon), this second letter, which was due to be put in the SFP *Bulletin* after Gilson's Summary Presentation, would appear for the reader of the *Bulletin* an *a priori* and so more convincing refutation of the positions defended by Gilson in the Summary, while in fact the letter was posterior to it.

Gilson felt he had been cheated a second time by Blondel. Indeed, it was not the first incident of this kind which he had to suffer from the Aix philosopher. Two years earlier, Blondel had obtained from the publisher to read before publication Gilson's contribution to a miscellany published as *A Monument to Saint Augustine*, for which he too had been requested to write a text. Gilson, who had not given his approval, did not appreciate this maneuver by Blondel. In addition, accustomed to scholarly and rigorous attention to texts, Gilson has been shocked by Blondel's inaccurate quotations and references, that had contributed also to discredit the philosopher of Aix in his sight. (To be fair, it must be added, we know that Blondel, given his geographic isolation combined with his blindness, tried to—by receiving other contributions to the book before publication or presentation—compensate his lack of intellectual exchanges enjoyed by other philosophers, especially Parisians like Gilson—who did not know it).

Gilson was now too furious to go on with this man! However, he did not answer nor start a polemic. He knew yet how to be a formidable intellectual sword-fighter, as he had just shown with Bréhier; but, judging by other episodes in his life, it seems that when he considered, rightly or

É. *Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, 136). It seems that Gilson never told or wrote the full story to de Lubac. The Jesuit, notwithstanding what he has read in Shook's biography (*Étienne Gilson* (Toronto: PIMS, 1984); and maybe directly learned from the Basilian) still presented in 1986 Blondel's letter published in the SFP *Bulletin* as his first one (*Lettres de monsieur É. Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, 136).

wrongly, that a debate was not fair, he did not answer.¹² The *SFP Bulletin* was published later in the year with Blondel's second letter,¹³ and Gilson wrote then to Marie-Dominique Chenu that he considered it as a declaration of war and added: "It is why I do not answer."¹⁴ This gives us a good idea of what kind of man Gilson was.

Gilson Reproaches Against Blondel

Blondel's behaviour was unacceptable. For Gilson, to act against the rules of the SFP was clearly unfair. He was very strict on professional standards and no longer considered Blondel seriously as a scholar.¹⁵

Blondel was unfair and dangerous. Blondel's letter included a violent charge against Gilson, a tit for tat for the Summary Presentation, it

¹² See above, note 10. Other examples: his answer to Reginald Garrigou-Lagrange's threats just before the Rome September 1950 Congressus Thomisticus: "Mon père, if you do that, I will leave the congress and return to Paris the same day," or his attitude in the quarrel initiated by Waldemar Gurian against his supposed neutralism the same year (Shook, *Étienne Gilson*, respectively: 300 and 303).

¹³ It seems that Blondel changed once more what he had written for the March 21 meeting (according to a letter he wrote to Auguste Valensin on October 10). When Laurence Shook treats of this letter in his biography of Gilson (*Étienne Gilson*, 199–201), he quotes this printed version. During the time Blondel was revising his letter for *SFP Bulletin*, he wrote other attacks against Gilson for his *Le problème de la philosophie catholique* (Paris: Bloud et Gay, 1932) (see his letter to Valensin, Octobre 10th, quoted in *Lettres de monsieur É. Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, 136).

¹⁴ Cf. F.A. Murphy, "Correspondance entre É. Gilson et M.-D. Chenu : un choix de lettres (1923-1269)," *Revue Thomiste* CV:1 (2005): 29–30. In fact Blondel was not so sure of himself, and Gilson would surely have been surprised if he had read his correspondence with Fr. Valensin during the same months. In his letter of March 4, for example, Blondel wrote: "Bodily miseries, intellectual stiffness . . . Sense of a work too heavy to carry and to carry out." Even more, on March 17, four days before the debate, he wrote as a counterpoint to the second letter he was sending to SFP and to his charge against Gilson: "On the precise and accurate conception of Christian philosophy, how I should need your lights! But one is always taken aback, and has double-quick and whatever happens to improvise an answer. Gilson, pointing to the 'Augustinians' wants either to ignore me or to caricature me . . . Gilson does not accept one Christian philosophy or *the* Christian philosophy; he considers systems more or less Christianized or juxtaposed in history as closed conceptions, each in its historical and precarious scheduling. O historicism! I moaned having to answer, deprived not only of my eyes, but of my head;" quoted in *Lettres de monsieur É. Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, 135–136.

¹⁵ Later on, Blondel's criticism of Christian philosophy for the benefit of his own Catholic philosophy could only appear as a shell game. On Blondel's Catholic philosophy, see, from a Thomistic point of view, Yves Floucat, *Pour une philosophie chrétienne* (Paris: Téqui, 1981), 124–135.

must be said. The main accusations were: conceptualism, historicism, concordism.¹⁶ For Gilson, they were like a stab in his back as well for his relationship with the Catholic Church and with academia.

Concerning academia, Gilson was primarily accused of thinking in a closed system of concepts and therefore of not truly being a philosopher, but only at best an historian who prided himself on philosophizing. (For Blondel, Gilson remained “faithful to the cult of human concepts up to the point of ignoring their deficiency, both congenital and acquired.”¹⁷)

Two other accusations could also be considered very annoying, as they concerned his candidacy to teach medieval philosophy at the Collège de France (Gilson was on his way, but nothing official had yet been settled) and his relationship with the Catholic Church. According to Blondel, Gilson was guilty of historicism, that is, of founding on historical data what can only be grounded on doctrinal bases. And, since he did not establish an intrinsic link between philosophy and Christianity,¹⁸ he was guilty of concordism which brought together in an extrinsic way philosophy and Christianity.

Gilson had good reasons to be furious for another reason: Blondel’s attack was not only unjust, but also doubly dangerous. For not only could conceptualism, historicism and concordism disqualify him from academia, but also the two latter were judged to be modernist crimes against the Catholic Church. (Blondel himself had been accused of these crimes, and so there is a sour irony that he directed those accusations against Gilson, who never participated in the hunting down of modernists). Moreover, the context was all the more unfortunate, as Édouard Le Roy had just been put by Rome on the Index this year, a fact that greatly worried Gilson, as he wrote to Maritain in July 1931.

Blondel was not really a philosopher. For Gilson, Blondel’s hostility to the concept prevented him from being a real philosopher. On this point, Bréhier and Maritain were in agreement: Blondel was an apologist rather than a philosopher, and if this term was not penned by Gilson at that time,

¹⁶ “La philosophie chrétienne existe-t-elle comme philosophie?,” *Bulletin* 31:2 (1931): 86–92. A good analysis of Blondel text may be found in Donneaud, “Étienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne,” 507–509.

¹⁷ Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, 130.

¹⁸ A consequence of this supposed historicism was that Gilson, according to Blondel, was unable to recognize the only true philosophy, that is the philosophy which recognizes itself as normally incomplete, the only philosophy in spontaneous and profound agreement with Christianity (it is not difficult to recognize here a description of Blondel’s own philosophy).

he would write in the same direction later on (see below). Besides, we can find here another episode of the secular polemic between Augustinians and Thomists which is a more personal touch: the young Gilson had sympathies for his Sorbonne master Victor Delbos (who had also greatly influenced the young Blondel) and his school of thought, but that was *before* he met St. Thomas Aquinas. For Gilson, the idea of St Thomas's thought being surpassed by modern philosophy made little sense, since he had gone the other way round.

After 1931–1932

Gilson did not have any more contacts with Blondel until the death of the latter, eighteen years later. But he tried to be fair to the thinker. He praised Blondel's critique of Cartesian naturalism in his Lectures at Indiana University just before the war.¹⁹ Later, he wrote some appeased and rather positive pages on Blondel in the chapter on French and Italian philosophy in *Recent Philosophy: Hegel to the Present*, co-authored with Thomas Langan and Armand Maurer (1962). Gilson wrote that "Blondel was haunted by the feeling that the unknown face of reality is the most precious part of it and, for the research of it, will, which is love, must have primacy over knowledge."²⁰ Gilson presented the foundation of Blondel's thought as an attempt to give account of creation as wholly ordained to its Creator as its end and drew consequences from this. Gilson concluded: "It may be that the intelligibility of created nature is a secret held by Christian Philosophy alone. But Maurice Blondel had no patience with that notion, and he said so in no uncertain terms, although his own philosophy was a fine illustration of it."²¹ Furthermore, without bitterness, Gilson wrote to Henri Gouhier that Blondel was "an admirable Christian and an excellent man," and in the same vein to Henri de Lubac: "I would like to be a Christian as Blondel."²² But his philosophical stance towards Blondel did not change in substance over the years: "Let him be welcome, with his Catholic philosophy which is not a Christian philosophy and yet finds by itself

¹⁹ Published as *God and Philosophy* (New Haven: Yale U.P., 1941).

²⁰ Étienne Gilson, Thomas Langan, Armand A. Maurer, *Recent Philosophy: Hegel to the Present* (New York: Random House, 1962), 361.

²¹ Id., 360–362 and 794–796. Gilson gives texts of Blondel pointing in that direction (id., 796).

²² *Lettres de monsieur É. Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, 118 (letter of 1965).

all the divine message as if the word of God never existed;" and he opposed Newman to Blondel.²³

Attempts at reconciliation 1931–2010. In the background of this debate, which fizzled after Blondel's second letter to which Gilson never responded, many attempts have been made from 1931 to the present years to reconcile the positions of the two thinkers and more broadly, Blondel with Thomists, usually in a dialectical pattern (all of which ignore the personal dimension of the feud). Most of them start from their respective champion's fundamental positions, then try to show to those on the other side that the criticism against them are inaccurate. On Gilson's side, Henri Gouhier, in May 1932, put the position of his friend as the natural introduction to that of Blondel which, without it, "may be, impossible."²⁴ Emmanuel Tourpe, speaking on Blondel's side, will write similarly in 2010 that "'Blondelism' requires, in its own development, a dialogue with Thomism."²⁵ A similar but reverse attitude is to be found in Bruno de Solages, writing about Blondel and Maritain, but who, on this very point, could have put the name of Gilson instead: "M. Blondel justifies M. Maritain because M. Maritain's position on Christian philosophy would not be sustainable if M. Blondel was not true."²⁶

The best known 'conciliation' was written by de Lubac in his 1936 article "Sur la philosophie chrétienne" ["On Christian philosophy"]. De Lubac was strongly on Blondel's side. For de Lubac, there were several stages in the comprehension of Christian philosophy; Maritain and Gilson had illustrated two of them, but Blondel had established the final one. Not only had he completed Gilson's view, but his own position was the only consistent one; for Gilson's position was politely considered as provisional and yet dangerous if it did not give way to Blondel's.²⁷

²³ Id., 119.

²⁴ *Les Nouvelles Littéraires*, May 7th, 1932, quoted in *Lettres de monsieur É. Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, 137.

²⁵ Cf. Emmanuel Tourpe, *L'être et l'Amour: Un itinéraire métaphysique* (Bruxelles: Lessius, 2010), 32.

²⁶ The most important conciliatory contributions are those of de Lubac (see below, note 25) and of Maurice Nédoncelle (1956), but may also include those of Antonin Sertillanges, Henri Bouillard, Claude Tresmontant, Jean Ecole.

²⁷ Published in *Nouvelle Revue Théologique* 63:3 (1936): 225–253. De Lubac will change his mind once more, nearly thirty years later, when receiving Gilson's *Introduction à la philosophie chrétienne*. He wrote an enthusiastic letter to Gilson, approving the book 'from the first to the last word' and adding: "If the sky of Christian philosophy has to become clearer, you will have a great share of it" (*Lettres de monsieur É. Gilson adressées au P. de Lubac et*

In Between of Gilson and Blondel

These attempts present the disadvantage of being more or less one-sided. There might be another way to reconcile Blondel and Gilson: to find mediators between them, some *tertium datum*, third names, from whom we may secure agreement between the two Catholic thinkers. Besides the Ancients (Augustine, Bernard, Thomas or Aristotle), two names of modern thinkers are here especially interesting: Erich Przywara²⁸ and, before him, blessed John Henry Newman. I will focus on the latter.

Blondel and Newman

Let us look first at the binary relations: we have just seen the Gilson–Blondel side of the triangle and the Newman–Blondel relation has been largely investigated,²⁹ so three observations related to our topic will be sufficient here.

1. Gilson had a negative idea on the relationship between Newman and Blondel. In his 1965 letter to de Lubac already mentioned, he opposed them in blunt terms: Blondel's thought "is exactly the opposite of Newman's thought, this last of the Fathers of the Church."³⁰

2. In his comment on this letter, de Lubac issues a warning: "Blondel has experienced Newman only very partially, quite late, and rather poorly. His work was developed in different atmosphere, so that any comparison between their thoughts would be quite useless."³¹ De Lubac's last sentence is certainly overstated.

3. It is interesting to note that during the first half of 1931, just when he was fighting against Gilson, Blondel distanced himself from Newman. On June 10, he wrote to Fr. Valensin: "Newman, known very late, did not helped me in anything, except for the use of some expressions and the

commentées par celui-ci, 73). How did de Lubac combine that with his persistent support of Blondel? Jacques Prevotat tries to show it in *id.*, 26–29.

²⁸ On Przywara as *tertium datum* between Gilson and Blondel, see Tourpe, *L'être et l'Amour: Un itinéraire métaphysique*, 10–15. It may be noted here that Przywara has been deeply influenced by Newman.

²⁹ See, for example, Pierre Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme* [*Newman and Blondel. Tradition and Development of the Dogma*] (Paris: Cerf, 1988); *Newman et Blondel: conscience et intelligence*, ed. Keith Beaumont, Marie-Jeanne Coutagne, Pierre de Cointet (Paris: Parole et Silence, 2012).

³⁰ *Lettres de monsieur É. Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, 119.

³¹ *Id.*, 136.

support for some references.”³² However, the older Blondel gave a vibrant tribute to Newman and to the “salutary moral influence of his work and his personal guidance” for the centenary of the latter’s conversion (1945).³³

Gilson and Newman

Surprisingly, while the opposite would have seemed more logical, given the families of thought, Gilson was more positive towards Newman than Blondel. (One may speculate that, since he was teaching in English-speaking North America,³⁴ Gilson knew better the true Newman, not the one ‘bremondised’ and ‘tyrellised’ and having a somewhat sulphuring smell, as Newman was known by most French thinkers including Blondel [even if he knew him also through Ollé-Laprune]). In addition, Gilson was less likely to be the victim of suspicions of modernism (notwithstanding Blondel’s insinuations noted above).

The relation between Gilson and Newman does not seem to have been thoroughly studied, but some points may be stressed concerning our research:

1. A month before the famous March 1931 SFP meeting, Gilson evoked Newman’s *Apologia* in a central passage of the first series of Gifford Lectures (see below).

2. Gilson published in 1955 a rather copious introduction to *A Grammar of Assent*, which showed a good understanding of the work, even if his interpretation is sometimes questionable. A good half of his introduction discusses the distinction between notional and real (see below).

³² According to Peter Reifenberg, it is necessary to put this declaration in its context, which is the setting aside by Blondel of what he called ‘first metaphysics,’ that of being for the benefit of his ‘squared metaphysics’ (*‘métaphysique à la seconde puissance’*), founded on the concept of action which he had developed in the eponymous book. This assertion looks rather strange, as Newman is definitely not a strong champion of the so-called ‘first metaphysics’ and quite foreign to Blondel’s differentiation set here (Cf. Peter Reifenberg, ‘Ollé-Laprune et Blondel, héritiers de Newman’, in E. Gabellieri et P. de Cointet, eds, *Maurice Blondel et la philosophie française (Maurice Blondel and french philosophy)*, Parole et Silence, Paris, 2007, p. 79-101. For Reifenberg, Blondel’s detachment from Newman is moreover to be understood in light of his marked detachment from Olle-Laprune, the great French Newmanian of his generation, who is usually considered as his first mentor.

³³ Cf. *Newman et Blondel: conscience et intelligence*, 281.

³⁴ If in France Blondel, but not Gilson, is spontaneously associated with Newman, it seems that it is not the case on the other side of the Atlantic in Newmanian studies. This may be due to the fact that Blondel is not very well known there.

3. In the same introduction, Gilson advanced an interesting parallel between Newman and St. Bernard, and he concluded: “Newman did not write as a disciple of the masters of scholasticism, whose works illustrated the thirteenth century; he wrote in the free style of a twelfth century master.”³⁵ This echoes in its own way what he wrote at his most open about Blondel. Moreover, for Gilson, Newman, in his *Apologia* wrote “without entering in any formal philosophical discussion”³⁶ and, in his *Grammar of Assent*, he was not doing the work of a philosopher but giving “a first sketch of what philosophers would call today a phenomenology of religious belief.”³⁷ Here, too, the parallel with what Gilson thought of Blondel and philosophy is strong.

4. In *Wisdom and Time*, Gilson drew a brief picture of the successive contributions of Christian intelligence to the revealed Given: Apologists and the age of Fathers of the Church, then great medieval masters—he wrote down the names of a few of them. Arriving at the modern masters, he mentioned only “writings of Cardinal Newman and of so many others,” before adding that by “piling these ‘mountains of theology’ one on the other . . . you will not find there anything more or anything other than what every Christian can understand of his catechism, nothing that is not implied in the Apostles’ Creed, any truth which is not first received from the word of God.”³⁸

5. A further link may be found with the notion of Christian philosophy. The notion was, as Gilson has shown, relatively common in the nineteenth century. But it is not to be found either in the works or the letters of Newman (even when he was accused of having invented ‘Christian philosophy’ in 1863³⁹). Except once—when in an enthusiastic letter to Pope Leo XIII in support of the Thomist Encyclical *Aeterni Patris*—he wrote: “Wise and seasonable act . . . [with his] rootedness in Christian philoso-

³⁵ Cf. John H. Newman, *Grammar of Assent, with an introduction by Etienne Gilson* (New York: Double day, 1955), 18.

³⁶ Id.

³⁷ Id.

³⁸ *A Gilson Reader*, ed. Anton C. Pegis (New York: Doubleday, 1957), 328–329. A question remains: even if Gilson did not try to paint a ‘Thomistic’ Newman, yet he did not hide Newman’s sympathy for Thomism (as he did the same with Bergson). So why he did not have the same attitude towards Blondel? Beyond the factual reasons given above, the question remains, as the quite positive lines of his 1962 book are rather short.

³⁹ Cf. John H. Newman, *Letters and Diaries*, vol. XIX, 67 (in a letter from Richard Holt Hutton to Newman).

phy.”⁴⁰ The title of the Encyclical was *On the Restoration of Christian Philosophy* (but Newman did not quote it), and this spontaneous letter may be considered as a strong support to the kind of Christian philosophy Gilson supported.⁴¹

Gilson, Blondel, Newman

From these preliminary investigations, it seems that Newman does not offer much direct material for easing the quarrel between Gilson and Blondel on Christian philosophy, which took place forty years after his death. But, indirectly, three tracks are worth exploring.

1. *Notional and real.* A part of the Gilson–Blondel dispute relates to the accusation of ‘bathing in the real’ on one side and of ‘conceptualism’ on the other. It may be tempting to see this disagreement as an offspring to the question of ‘notional vs. real’ as it was raised by Newman in the *Grammar*. The study of Jan Henri Walgrave (a great scholar on Newman, according to whom Blondel was the greatest Catholic philosopher of the twentieth century) on ‘real’ and ‘notional’ in Blondel and Newman identifies a deep kinship in their common differentiation between notional and real knowledge. But Walgrave adds that in Blondel there is a gradual process of realization of actual knowledge, while in Newman it is imagination, in Coleridge’s sense, which is the essential dynamic factor of real assent.⁴² So, Newman cannot be used in a straightforward way from a Blondelian point of view against Gilson; but, more interestingly, we have briefly seen that Gilson on his side brought the greatest attention to this aspect of the *Grammar of Assent*. In Gilson’s eyes, Newman’s thought on the two assents is not a philosophy of knowledge, but rather a “phenomenology of religion,” referred to as apologetics in that Newman proclaimed the goal of his work to be religious—and he valued it for being such. Moreover, Gilson criticized any forced opposition between the two forms of assent: “one should beware of another one (misunderstanding), namely, imagining that, in the doctrine of Newman, notional assent is an imperfect form of real

⁴⁰ Cf. John H. Newman, *Letters and Diaries*, vol. XXIX, 212. Gilson’s similar enthusiasm for the Encyclical is well known. I could not find any enthusiastic reference of Blondel to this Encyclical, even if he revered Leo XIII for his 1893 Encyclical *Rerum Novarum*.

⁴¹ John Crosby in Laurence Richardson, *Newman’s Approach to Knowledge* (Leominster, Herefordshire: Gracewing, 2007), IX.

⁴² “‘Real’ and ‘Notional’ in Blondel and Newman,” *Internationale Cardinal–Newman–Studien* XIV (1990): 142–156.

assent.”⁴³ In conclusion, then, there is a thin link between Blondel and Gilson through Newman, but it would be artificial to say more concerning a closer connection, as they treat the distinctions between assent in quite different ways.

2. *Sacramental Principle*. A second possible approach is that of “what might be called with Newman the sacramental character of the Christian world,” according to Gilson, who presented it in the fifth chapter of the *Spirit of Mediaeval Philosophy*.⁴⁴ Whatever explanation of the sacramental character of the Christian world is considered, “it always exceeds the physical level of science to reach the metaphysical level and prepare the transition to the mystical level.”⁴⁵ The reference to Newman leads to the “mystical or sacramental principle” discussed in the *Apologia*. Gilson, inspired by Newman, was here close to Blondel’s positions in his 1929 *Le problème de la mystique* [*The Problem of Mysticism*], or Blondel’s statement that “metaphysics does not finish with theories; speculation requires a living and practicing metaphysics,” that is, the practice of mysticism.⁴⁶ The closeness between Gilson and Blondel becomes even greater when, in the same chapter of the *Spirit of Mediaeval Philosophy*, Gilson traces the dynamic of this sacramental principle to the goodness of God, namely to His love, which enables us to be ourselves as causes and thus “delegating . . . a certain participation in His power, along with a participation in His actuality,”⁴⁷ or, to use Blondel’s words, with a participation in the “metaphysics of charity.”

3. *Consciousness (conscience) and understanding*. According to a recent Newman–Blondel symposium, consciousness (conscience) and understanding in Newman and Blondel is an ‘immense subject’ (Cardinal Poupard).⁴⁸ In 1931, this issue was far from being foreign to Gilson, as it

⁴³ Cf. Newman, *Grammar of Assent*, 14.

⁴⁴ Page 101 of the French edition (Vrin, 1983). Gilson added that the expression is taken by him in a more metaphysical sense than Newman’s historical one, but the relation of things to God which it indicates remains substantially the same.

⁴⁵ Id.

⁴⁶ Cf. *La Pensée*, II (Paris: Alcan, 1934), 326. One may think here of Gilson and Blondel converging also through St. Bernard—Blondel was deeply influenced by the Cistercian master. Cf. J. Leclercq, *Maurice Blondel, lecteur de saint Bernard* (Bruxelles: Lessius, 2001), and Gilson will publish his *La théologie mystique de saint Bernard* [*The Mystical Theology of St. Bernard*] in 1934.

⁴⁷ *Spirit of Mediaeval Philosophy*, 101, French edition.

⁴⁸ Cf. *Newman et Blondel: conscience et intelligence*, ed. Keith Beaumont, Marie-Jeanne Coutagne, Pierre de Cointet (Paris: Parole et Silence, 2012), 7—see in this book especially

was showed by the seventeenth of the Gifford Lectures, *Intention, Conscience and Obligation*. This is evident in particular with its typology of the relationship between intellect and will in the concept of conscience, in which Gilson shows as an historian that the medieval authors were no less divided than the modern ones about the nature of moral conscience. Whereas Thomas Aquinas is more ‘intellectualist’, Gilson noted, ‘Augustinian’ thinkers starting with St. Bonaventure link intelligence and will as joint sources of conscience. Six centuries before Newman and seven centuries before Bernard Lonergan or Blondel, they bound together ‘conscience’ and ‘consciousness’, intellectual and moral conscience, establishing (to use the terminology of Lonergan) that the roots of both metaphysics and morals are “in the dynamic structure of rational consciousness.”⁴⁹ Moreover, Gilson, following St. Thomas Aquinas, set consciousness not “as a separate faculty of the will or reason but as an act, or rather acts,” converging here with Blondel. However, this topic is not an essential one in Gilson work: the terms ‘conscience’ or ‘consciousness’ did not appear in his *Elements of Christian Philosophy*. Moreover, the reference to Newman is completely absent in his writings in this field.

Why Gilson Criticized Blondel (and Vice Versa)

Under this Gilsonian title, I would like to conclude with another potential way of mediation between Gilson and Blondel through Newman: if not a conciliator, he may have for us another indirect function, to help for a better understanding why Gilson and Blondel were different and could not but differ.

In his *Philosophical Notebook*, Newman writes indeed: “In most departments of writing, to speak of self is egotistical—not so in metaphysics . . . Metaphysics is a conditional science, conditional on the truth of those starting points which commended themselves to me, not perhaps to another one.”⁵⁰ Following Gilson’s advice to provisionally accept “this language created by Newman for his own needs”⁵¹ and not discussing this

pages 205–279. The French word ‘conscience’ means at the same time both English words ‘consciousness’ and ‘conscience’.

⁴⁹ Cf. Bernard Lonergan, *Insight, An Essay in Human Understanding* (New York: Philosophical Library, 1957), 636.

⁵⁰ Cf. *Philosophical Notebooks of John Henry Newman*, vol. II, ed. E. Sillem (Louvain: Nauwelaerts, 1969), 87 and 89.

⁵¹ Newman, *Grammar of Assent*, 10. One may note that Gilson himself, when he wanted to treat as simply as possible the ‘experience of a being’ started (even if ‘with reservation’)

sui generis sense of his use of the word ‘metaphysics’, we may follow him regarding Gilson and Blondel: both of them tried to report on the personal first principles of their respective philosophies that no concept can adequately fully express. And so Newman’s remark could explain the painful astonishment of Gilson and Blondel when they realized conscience, which for each of them was absolutely evident and formed the starting point of their own philosophy, was not the same as it was for the other. Gilson’s painful surprise in his March 1931 letter to Blondel, as mentioned above (“I cannot but believe that I do not understand you”), is very clear on this point. But is it really so surprising when the core of reality, God, is an ‘I’ who has created other ‘I’s’?

Newman as *tertium datum* reconciling Gilson and Blondel reveals himself to be rather poor. Nonetheless, this is not a reason to resign oneself to the dispute between these two pre-eminent thinkers of the past century. If, in the French Catholic philosophical landscape of the early 1930s, any major figures were capable of going beyond the shackles and the blinkers, and of providing a specific testimony of the greatness of Christian thought, it was both of them (and a few others): two lay people—with what this meant in terms of freedom from clerics—two men who did not come out of the ghetto of Catholic schools (except a few years for Gilson), two teaching fellows in the French State system and not in the Catholic seraglio (and also two men from Burgundy). Their quarrel leaves one with a bitter taste of mess. But, just before the failed debate of 1931, a thinker wrote that among Gilson’s ‘beautiful works’ were his conclusions about St. Bonaventure and St. Thomas, namely that “these two syntheses are incompatible with each other while one and the other are legitimate as opposing aspects of a truth larger and thicker than all systems;”⁵² but he added that, for his part, he could not resign himself to it, and that he felt it both possible and desirable to attempt a ‘unifying transmutation’. He sent his book to Gilson, who took the time to reply: “Nor do I consider the antithesis Thomas vs Bonaventure (or rather, Thomas vs Augustine) as unbridgeable.” The name of the thinker who wrote to Gilson was Maurice Blondel.⁵³ Let his name

with a personal testimony (É. Gilson, *Constantes philosophiques de l’Être* [*Philosophical Constants of Being*] (Paris: Vrin, 1983), 145–147).

⁵² Cf. *L’itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre* [*Maurice Blondel’s Philosophical Itinerary: Interview by Frederic Lefevre*] (Paris: Spes, 1928), 129–130.

⁵³ For Blondel, cf. id.; for Gilson reply, see Long, “The Blondel–Gilson Correspondence through Foucault’s Mirror,” 359–360.

and Étienne Gilson's be put instead of Bonaventure (Augustine) and Thomas, and finish on this note of hope.

GILSON—NEWMAN—BLONDEL?

SUMMARY

The article analyzes the dispute between Étienne Gilson and Maurice Blondel. Their dispute is quite notorious and, even though all the reasons behind it are unknown, casts a shadow on the French philosophy of Christian inspiration in the last century. For both Gilson and Blondel are among the most illustrious representatives of it. The article attempts to reconcile Gilson and Blondel by referring to John Henry Newman. According to Henri de Lubac, "Blondel greatly admired Newman and, in that, Gilson joined him;" moreover, St. John Paul II, in *Fides et Ratio*, not only proposed the names of Newman and Gilson among the five thinkers of Western thought that he considered to be significant examples of "fruitful relationship between philosophy and the word of God" in their "courageous research," but he also, considered their "philosophical works of great influence and lasting value." The former Pope stated, "a philosophy which, starting with an analysis of immanence, opened the way to the transcendent," just after devoting two paragraphs to praise the modern Thomistic revival and its fruits (§57–58). Could, then, blessed John Henry Newman be a possible *tertium datum* between Gilson and Blondel?

KEYWORDS: Gilson, Blondel, Newman, Christian philosophy.

