

STUDIA PHILOSOPHICA

IDENTITATEA METAFIZICĂ UMANĂ ȘI FUNCȚIILE IDENTITARE ALE MEMORIEI SENZITIVE ÎN ANTROPOLOGIA TOMISTĂ¹

CRISTIAN BĂLĂNEAN*

ABSTRACT. *The Human Metaphysical Identity and the Identitary Functions of Sensitive Memory in the Thomistic Anthropology.* The article aims to recover – in the context in which the concepts of *memory* and *identity* are approached, most often, in the Eastern European cultural space, in terms of their collective dimension – their original anthropological meanings, through the prism of *Aquinas's thought*. In this thematic direction, the ontological identity of the human being is analyzed with priority, starting from the Aristotelian solutions to the problem of *identity*, after which the Thomistic conception of sensitive and intellectual memory is effectively debated, including the subsistence of the latter in the separate soul *post mortem*.

Keywords: *identity, memory, individuality, soul, sensitive, intellectual, personal, psychological, being.*

REZUMAT. *Identitatea metafizică umană și funcțiile identitare ale memoriei senzitive în antropologia tomistă.* Articolul își propune să reliefeze – în contextul în care conceptele de *memorie* și *identitate* sunt abordate, de cele mai multe ori, în spațiul cultural est-european, sub aspectul dimensiunii lor colective – semnificațiile lor originare *antropologice*, prin prisma gândirii sf. Toma de Aquino. În această direcție tematică, este analizată cu prioritate identitatea ontologică a ființei umane, pornind

¹ Acest articol a fost prezentat de autor, într-o formă mai restrânsă, la Conferința „*Memorie și identitate*”, desfășurată sub egida *Societății Internaționale „Toma de Aquino” – Secția Română*, între 11-12 mai 2018, la București.

* Preot greco-catolic, doctor în teologie fundamentală al Universității din București, cu o teză de antropologie filosofică. E-mail: balaneancrstn@yahoo.com.

de la soluțiile aristotelice la problema (generală) a *identității*, după care este dezbătută efectiv concepția tomistă despre memoria senzitivă și intelectuală, incluzând subzistența acesteia din urmă în sufletul separat *post mortem*.

Cuvinte-cheie: *identitate, memorie, individualitate, suflet, senzitiv, intelectual, personal, psihologic, ființă.*

Motto:

„si memoria accipiat solum pro vi conservativa specierum,
oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte.
Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum,
ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit,
sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium”.²

(Toma de Aquino,
Summa Theologiae, I^o, q.76, a.1; q.79, a.7, ad 3)

„...dar puțința de a-și reaminti (*ἀνάμνησις*) nu o are nici unul
dintre viețuitoarele cunoscute, în afară de om”.

(Aristotel, *De memoria*, 2, 453b)

Introducere

În abordările din mediile universitare și mass-media din România, dar și în cele din alte țări din Estul Europei, conceptele de *identitate* și *memorie* continuă să vizeze, de cele mai multe, diferitele paliere ale vieții colective (istorice, politice, culturale), spre deosebire de lumea occidentală, unde modernitatea politică a subminat treptat influența societății asupra individului, care mergea, deseori, până la predeterminarea socială (aproape completă) a identității individuale, și a restabilit centralitatea persoanei umane în universul vieții comunitare. Într-o altă ordine de idei, „identitatea individuală a avut întotdeauna o componentă colectivă și una individuală”, iar din punct de vedere sociologic, „identitatea individului a fost

² „Dacă luăm memoria numai ca o putere de conservare a speciilor, trebuie spus că există memorie în partea intelectuală, în schimb, dacă luăm memoria astfel încât obiectul ei să fie trecutul ca trecut, atunci memoria nu se va găsi în partea intelectuală, ci numai în cea senzitivă, aceea care percepe particularele”.
TOMA DIN AQUINO, *Summa Theologica*, I^o, trad. Al. Baumgarten (ed.), Polirom, Iași 2009.

dominată în cea mai mare parte a istoriei de componenta sa colectivă, adică de acele note ale identității pe care individul le primește de la comunitate”, fie că este vorba despre roluri și statusuri sociale, „fie că este vorba despre conținuturi ale inconștientului colectiv, în felul în care este descris de Jung”³.

Totuși, în ciuda popularității de care se bucură analiza conceptelor de *memorie* și *identitate* în țările est-europene în domeniul științelor politice, sociologiei și psihologiei sociale, pe un fundal de istorie recentă dramatică⁴, ele nu pot fi înțelese și aprofundate corespunzător în aceste ramuri, fără recursul la semnificația lor primordială, *antropologică* și metafizică, profilată în gândirea aristotelică și reformulată, ulterior, în filosofia medievală de către sf. Toma de Aquino. Pentru că fiecare persoană umană, deși este un *zoon politikon*, construită și constituită într-o matrice a unei existențe comunitare complicate, prin mijlocirea unor factori socio-culturali și istorici specifici, cu rol *identitar*, ea este înainte de toate o *ființă* individuală, determinată, un *hoc aliquid* – în limbaj tomist. Spre deosebire de toate celelalte entități create (cu excepția *îngerilor*), există în fiecare ființă umană, în afară de materia biologică proprie – supusă ea însăși individuării materiale – ceva unic și ireductibil, ceva ce îi conferă individualitate și identitate ontologică în ansamblul speciei umane⁵: *sufletul uman*, ca formă substanțială subzistentă. Iar această marcă

³ I. M. POPESCU, „Constituirea identității colective în modernitatea reflexivă”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, 2 (2007) 151-160, aici 151.

⁴ În timpul comunismului, atât memoria individuală, cât mai ales cea colectivă, au fost supuse unui proces sistematic de distrugere, în încercarea de a crea „omul nou”, desprins complet de orice legături cu istoria reală anterioară comunismului. Însă, tocmai această încercare de anihilare a memoriei exprimă, paradoxal, importanța ei antropologică fundamentală: „importanța memoriei poate fi măsurată și invers, prin eforturile care s-au depus pentru distrugerea ei”. A. BLANDIANA, „La ce folosește memoria?”, în: R. RUSAN (ed.), *Școala Memoriei. Sighet 2002*, Fundația Academia Civică, București 2002, 265-282, aici 265.

⁵ Aici este vorba despre identitatea persoanei umane cu sine însăși (*ipse*), în sensul *identității numerice ontologice* de la Aristotel. „*Identice în sine* se zice despre lucrurile a căror materie e una, fie ca specie, fie ca număr, cât și despre acelea a căror substanță este una”, iar substanța la Aristotel are sensul de „subiect ultim, care nu mai e afirmat despre niciun altul”. ARISTOTEL, *Metafizica*, V, 1018a; 1017b. La Aristotel, acest tip de identitate „este obținut printr-o considerare a identității mai degrabă la nivelul ontologic decât la cel logic” și „este echivalent cu [sensul] cel al identității «*ipse*» așa cum era înțeleasă de medievali, reprezentând identitatea (atât formală, cât și materială) unui lucru cu el însuși”. G. ȘTEFANOV, „Problema identității la Aristotel”, în: <<http://filosofie.unibuc.ro/~stefanov/papers/aristot.html#%204>> (28.04.2018). Stagiritul considera că „materia este substratul numărului, adică ceea ce face ca un subiect să fie numeric același, ... atunci când este unitate de formă (definiție) și materie (număr)”. D. BĂDĂRĂU, „Nota 63 la Cartea X”, în: ARISTOTEL, *Metafizica*, trad. Ș. Bezdechi, Univers Enciclopedic Gold, București 2010, 376. În cartea a X-a a *Metafizicii*, dedicată analizei raportului dintre *Unul și Multiplu*, Aristotel atribuie identității (*ταυτόν*)

antropologică identitară *sui generis* se adaugă atributelor bio-psiice comune oricărui om – „căci *humanitas* desemnează (calitatea) datorită căreia omul este om”⁶ –, precum și multitudinii de proprietăți particulare (*forme accidentale*)⁷ ce diferențiază și, în același timp, caracterizează oamenii. Din perspectiva gândirii sf. Toma, identitatea individului uman precedă identitatea colectivă⁸, cu atât mai mult cu cât fundamentul metafizicii tomiste este *Esse Absolutum*, iar revelația pozitivă cuprinsă

trei înțelesuri, dintre care cel de-al doilea se referă la identitatea *ipse*: „în al doilea sens se ia când există unite atâtea în definiție, cât și în număr; de pildă, *tu ești identic cu tine însuși* prin formă și materie” (s.n.). ARISTOTEL, *Metafizica*, X, 1054a. Sf. Toma, însă, susține primatul ontologic al *formei* în raport cu materia, iar acest principiu metafizic devine unul fundamental în cazul ființelor umane: „de vreme ce nu forma există datorită materiei, ci mai degrabă materia datorită formei, de la formă trebuie luată cauza pentru care materia este așa cum este, și nu invers” („cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 76, a. 5, co.

⁶ „Humanitas enim significat id unde homo est homo”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 1 [255]. În sens tomist, identitatea individuală a omului diferă de *quiditatea* sa, deoarece aceasta din urmă este comună întregii specii, în timp ce identitatea umană intra-specifică se face numai prin *individuaire*. „Întrucât *umanitate* cuprinde în conceptul său numai ceea ce conferă omului (calitatea) de a fi om, devine limpede că din acest concept materia desemnată este exclusă sau îndepărtată” („ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea, ex quibus homo habet *quod sit homo*, patet quod a significatione eius excluditur vel praeciditur materia designata”). *Ibid*, 2 [265]. Pentru filosofia medievală, în general, orice individ aparținând unei specii determinate „este înțeles ca lucru concret, purtător particular al unei *esențe universale*, care în el se concretizează în mod unic și irepetabil”. E. MUNTEANU, „Note și comentarii”, în: THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, ediție bilingvă, trad. E. Munteanu, Polirom, Iași 1998, 103-164, aici 119 (Nota 40). Dar, pentru că la sf. Toma de Aquino, în afara intelectului divin, există doar universalii *in re* și *post rem*, într-adevăr, când vorbim de comunitatea *humanitas*-ului la specia umană, acesta nu are consistență metafizică *per se*. Ca atare, „aplicarea esenței la universal este un artificiu logic și nu are o valoare ontologică propriu-zisă” (T.-B. PALADE, *Manual de filozofie primă*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2010, 204) sau „ultimul termen de referință al universaliiilor este individul substanțial (*suppositum*). W. DANCĂ, *Logica filosofică*, Polirom, Iași 2002, 105. Și Aristotel vorbește în *Topica* (7, 103a) despre identitatea numerică *specifică* și *generică*, referindu-se la lucrurile care cad sub aceeași specie sau gen, ceea ce înseamnă că fiecare ființă umană aparține speciei *άνθρωπος*, respectiv genului *ζῷον*.

⁷ Stagiritul distinge între *Identical în sens accidental* (*Același*) și *Identical în sine*: „Într-adevăr, [omul] Socrate și *cultul Socrate* par a fi identici, dar cuvântul Socrate nu denotă o pluralitate, și de aceea nici nu se poate spune *orice* Socrate, cum se poate spune, de pildă, *orice* om”. ARISTOTEL, *Metafizica*, V, 1018a. Practic, fiecare lucru existent în realitatea spațio-temporală este identic numai cu sine, este *unic*, deși anumite accidente pot fi împărțite de nenumărați alți indivizi – cazul *identicalului în sens accidental* ori, într-o altă subclasificare, *identicalul după specie* și după *gen*. Prin această distincție conceptuală, Aristotel a reușit să salveze atributul persistenței identității *ontologice* a unui lucru cu sine însuși de la amenințarea creată prin paradoxul lui Heraclit.

⁸ Pentru Aristotel, „statul este din natură anterior individului, căci întrucât individual nu-și este suficient, el este față de stat ca măduarele unui corp față de acesta”. ARISTOTEL, *Politica*, 1, 12.

în scrierile biblice constituie temelia întregului său sistem filosofic și teologic. Așadar, și în materia antropologiei, „adevărul revelat despre om constituie cel mai solid fundament al atitudinii de identitate umană”⁹.

În modelul antropologic tomist, *memoria* senzitivă este și ea unică la fiecare persoană în privința conținutului ei, grație unicității sufletului și, implicit, a intelectului – „*există mai multe suflete de aceeași specie potrivit diviziunii materiale*”¹⁰ –, dar conceptualizarea ei este universală, în virtutea naturii umane comune (*humanitas*): „*căci este înțeleasă natura comună, îndepărtându-se principiile individualizante*”¹¹. Chiar și la persoanele cu patologii neurologice grave, subzistă o parte din substratul *memoriei* în sens tomist, deși sunt împiedicate (*re*)*actualizările* intelectului posibil prin intermediul structurilor cerebrale, înțelese, de obicei, ca *instrumentum*. Privită astfel, patologia *memoriei* se circumscrie ideii generale că „o anumită operație a sufletului poate să fie o perturbare care are nevoie de corp ca *instrument* și ca *referent*”¹² (s.n.). Cu alte cuvinte, în antropologia Aquinatului, devenită piatra de temelie a antropologiei teologice catolice contemporane, ceea ce definește în mod esențial specificul uman rezidă în *imaterialitatea* sufletului intelectual, respectiv în subzistența sa ontologică: „*quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens*”¹³.

Deși în opera sf. Toma de Aquino nu se regăsește formulat explicit principiul din psihologia contemporană conform căruia *memoria* senzitivă contribuie, în primul rând, la prezervarea mentală a evenimentelor din viața personală, și, prin aceasta, la însuși formarea personalității și a identității umane individuale, această abordare poate fi deslușită, cu ușurință, în ansamblul sistemului său filosofic, mai ales prin recursul la gnoseologia tomistă, atunci când obiectul actului cognitiv îl constituie tocmai persoana. În absența memoriei, omul nu ar putea fi conștient de unitatea bio-psihică a propriei sale persoane, trăind doar *hic et nunc*, la un nivel preponderent vegetativ, fără a atinge nici pe de parte complexul uriaș de potențe încifrate în structura metafizică a intelectului său imaterial. Prin *reminiscentia* – activitate

⁹ K. WOJTYŁA, *La izvoarele reînnoirii*, trad. Eduard Ferent, Sapientia, Iași 2011, 210.

¹⁰ „Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 76, a. 2, ad 1. „Trebuie spus că este absolut

¹¹ „Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantes”. *Ibid.*, ad 4.

¹² „Quod aliqua operatio animae aut passio est, quae indigent corpore sicut instrument et sicut obiecto”. TOMA DE AQUINO, *Sententia De Anima*, lib. 1, l. 2, n. 4.

¹³ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 75, co.

intelectivă cu puternice funcții identitare –, memoria asigură continuitate individuală și colectivă în plan temporal, conexiunea dintre trecut și prezent, astfel încât fără aportul ei informațional devine imposibilă existența istoriilor personale (biografiilor și autobiografiile) și, cu atât mai puțin, a istoriilor colective. Ca atare, memoria este definitorie pentru identitatea *ipse* a fiecărei ființe umane, atât în raport cu sine însăși (*autocunoașterea*), cât și în relațiile cu ceilalți (*alteritatea*), în condițiile în care identitatea individuală a oricărui compus hylemorfic, exprimată în termenii sf. Toma prin *individuarea* intra-specifică, nu se rezumă doar la *quiditatea* sa.

În consecință, toate acumulările cognitive și senzitive ale unei persoane dobândite pe parcursul dezvoltării sale – prin *abstractizare* (*conversio ad phantasmata*) și prin interacțiunea complexă a tuturor celorlalte operații intelective implicate în actualizarea intelectului posibil și în formarea conceptelor – vor fi conservate în *memorie* (și în *imaginație*, la sf. Toma), și, alături de multitudinea elementelor particulare de ordin biologic, psihologic și social (*accidente*) ce intervin în formarea și modelarea personalității umane, supraadăugate miezului identitar ontologic originar (*quidității și esenței individuale*), vor contribui la definirea finală a *identității* unice și irepetabile a persoanei. Doar privită în acest sens larg poate fi înțeleasă particularitatea identității umane (*definitio hominis*) în ansamblul ierarhiei ființelor concepută de sf. Toma: „*mijlocitor existent între substanțele spirituale și cele corporale*”¹⁴.

1. Marca metafizică identitară a ființei umane. Aspecte aristotelico-tomiste generale și speciale

Înțelegerea funcțiilor mnezice ale omului și rolul lor identitar în configurarea și afirmarea personalității sale în orizontul psihologic și social al existenței sale, necesită, în prealabil, cel puțin din punct de vedere metodologic, reliefaarea naturii sale ontologice specifice împărtășită de toți oamenii, a ceea ce constituie identitatea sa metafizică fundamentală în viziunea tomistă: *quiditatea* sau *essentia hominis*.

Fără îndoială, și în sfera gândirii sale antropologice, pentru sf. Toma de Aquino principiul de individuație este materia (*individuationis principium materia est*), însă, deoarece omul este un compus hylemorfic cu un statut ontologic special, alcătuit și dintr-o formă substanțială subzistentă – *sufletul* creat însăși de Dumnezeu –, în

¹⁴ „...medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 91, a. 1, ad 1.

constituirea identității sale acesta din urmă are un aport formativ deosebit. Nu este vorba despre o precedentă de ordin metafizic a acestuia în compusul uman, cu toate că sf. Toma postulează întâietatea ontologică a *forme* în lumea materială și atribuie un o anumită identitate, dobândită pe baza memoriei intelectuale, și sufletului *post-mortem*, deoarece „omul nu este doar suflet, ci ceva compus din suflet și corp”¹⁵, ireductibil la elementele sale¹⁶. Rolul identitar special al sufletului și contribuția sa la „*in-formarea*” unui material biologic primar¹⁷ derivă din propria sa subzistență și incoruptibilitate, din propria sa natură metafizică superioară capabilă de autonomie *post-mortem*, manifestată în poziția privilegiată ocupată în „marele lanț al ființei”, după expresia celebră a lui Lovejoy:

„pe treapta cea mai înaltă a lumii formelor, se află Inteligențele separate de orice materie: îngerii; pe treapta cea mai de jos, se află formele total incluse în materie; între cele două, se găsesc sufletele umane, nici forme separate, nici forme legate în existența lor de cea a vreunei materii”¹⁸.

¹⁵ „Homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore”. *Ibid.*, q. 75, a. 4, co.

¹⁶ Așa cum remarca filosoful tomist român Ioan Miclea, „ființa umană este o *substanță completă*: corporală și spirituală”, iar „aceste două elemente, contrar teoriei lui Descartes, nu sunt substanțe complete, ci *complementare*”. I. MICLEA, *Teoria originalității în filosofie*, Ars Longa, Iași 1996, 111.

¹⁷ Acest material biologic primar preembrionar constituie condiția naturală, materială a informării spirituale. Până la momentul fecundării, el nu este o *materia prima signata* în sens autentic tomist, iar după fecundare, *zigotul* devine o entitate genetică distinctă, codeterminată (*signată*) de sufletul infuzat. Cu toate acestea, și *zigotul* este compus, sub aspect material, dintr-o pluralitate de substanțe (*in-formate* de forme specifice, biochimice), care, sunt decompozabile, la rândul lor, până la particulele fizice elementare. Acestea din urmă, printr-o abstracție metafizică, corespund într-o anumită măsură ideii de *materie primă*; cu toate acestea, chiar și aceste „cărămizi materiale ale realității” – după expresia lui B. Russell –, nu sunt pură potențialitate, ci ele *conțin* în sine o *materie primă*, fiind compuse din formă și materie. Așa cum spunea A. Kenny, „*materia fundamentală* ar fi trebuit să-și găsească aplicație exact din punctul în care și-o încetează analiza chimică, oriunde ar fi aceasta”; deși, în general, se pot identifica forme individuale pentru marea majoritate a nivelelor de organizare ale materiei, totuși, „identificarea materiei în sine devine problematică (...) în fizica subatomică”. A KENNY, *Toma d’Aquino*, trad. M.C. Udma, Humanitas, București 2006, 70-71. Potrivit academicianului pr. Wilhelm Dancă, sufletul este „forma care organizează, distinge și «actualizează»” individul uman care „manifestă caracteristicile biologice ale omenității”, astfel că „prin *însinele* ființei sale, comunicat fiecărei persoane în care este «parte», sufletul deosebește fiecare persoană de alte persoane umane, fiind forma substanțială a individului”. W. DANCĂ, „«Statutul» embrionului uman după Sfântul Toma de Aquino”, *Studii Tomise* I (2001) 120-131, aici 126. „«Forma *configuratoare*» este în om sufletul”. E. MUNTEANU, *art. cit.*, 124 (Nota 68).

¹⁸ É. GILSON, *Tomismul. Introducere în filozofia sfântului Toma D’Aquino*, trad. A. Niță, Humanitas, București 2002, 280.

Prestigiul metafizic al sufletului uman este afirmat de *Doctor Angelicus* și în considerarea unui citat din *Etica nicomahică*, unde Aristotel spunea că: „*orice lucru pare a fi ceea ce este mai important în el*”¹⁹.

În privința identității corporale a compusului uman, chiar din faza sa embrionară, din perspectiva metafizicii tomiste operează același principiu universal potrivit căruia, „nu materia luată într-un sens comun este principiul individuației, ci numai *materia desemnată* (...), care este luată în considerare sub dimensiuni determinate”²⁰. Contrar opiniei lui *Averroes* din *Comentarii la Metafizica* (VII, 21 și 34), care susținea că „numai forma ține de natura speciei, pe când materia ar fi parte a individului”²¹, materia comună este pentru sf. Toma *umanitatea*, adică acea entitate metaindividuală (*forma totius*) ce caracterizează specia umană, în întregul ei, și fiecare ființă umană, în parte. Așadar, deoarece „de natura speciei ține ceea ce exprimă definiția”, iar în cazul lucrurilor materiale, „definiția nu exprimă doar forma, ci forma și

¹⁹ ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, IX, 1168b 31; TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 75, a. 4, ad 1. „Forma ființei animate [sufletul] este cuprinsă în mod implicit în forma corpului, în măsura în care corpul este genul ființei animate” („forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius”). TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 2, [150].

²⁰ „Quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum *materia signata* (...), quae sub determinatis dimensionibus consideratur”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 2, [75]. În comentariile la acest text tomist, Eugen Munteanu arată că „distincția conceptuală *materia signata/materia non-designata* ne apare ca una dintre cele mai interesante inovații ale aristotelismului scolastic” și că, în ciuda imposibilității pentru filosofii medievali de a defini un individ (*individuum est inefabile*) – deoarece „el poate fi doar indicat, arătat, desemnat prin semne indiciale drept «acest-lucru-aici-de-față»” –, prin desemnare „materia dobândește un rang superior *materiei prime* ca atare, devenind un principiu al individuației prin atributele dimensionalității care o caracterizează”. E. MUNTEANU, *art. cit.*, 119-120 (Nota 42). Lat. *individuum* se pare că a fost creat de Cicero „pentru a reda gr. *ameristos* «fără părți» și *atomos* «care nu poate fi segmentat» și apare în glosarele medievale cu explicația «care nu poate fi despărțit sau separat». *Ibid.*, 118-119 (Nota 40). În general, „materia determinată este cea care individualizează și limitează forma; individualizează forma prin aceea că materia determinată, adică *aceste oase și această carne*, este ceea ce îl face pe X să fie X și nu Y, și o limitează, pentru că forma fără materia determinată este universală, adică se poate aplica mai multor lucruri”. E. BĂLTUȚĂ, *De la Quo la Quod. Teoria cunoașterii la Toma din Aquino și D-ul care face diferența*, Humanitas, București 2013, 22.

²¹ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 75, a. 4, co. Desigur, în afara *formei* și a *materiei*, în metafizica tomistă orice *ens*, inclusiv substanțele spirituale simple (sufletele, îngerii), dețin actul de *a fi* (*esse*), prin *participatio* la *Esse Absolutum*. Pentru a face distincția ontologică cât mai clară între cele două, Battista Mondin spunea că „dimensiunea participării unei ființe la *esse* este definită de *essentia*” și că „esențele sunt ca niște recipiente care conțin atât din *ființa în sine* cât comportă capacitatea lor”. B. MONDIN, *Sistemul filosofic al lui Toma d’Aquino. Pentru o lectură actuală a filozofiei tomiste*, trad. M. Mureșan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2006, 85; B. MONDIN, *Manual de filozofie sistematică*, (4vol.) trad. W. Tauwinkl, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2006, Vol. 3 *Ontologie, Metafizică*, 156.

materia”²², materia este parte constitutivă inclusiv a speciei umane. Materia comună ține de esența speciei în timp ce *materia signata* aparține esenței individului uman, alături de suflet; totuși, forma „este o parte a esenței complete”²³, deoarece „prin formă este semnat caracterul determinat al fiecărui lucru”²⁴. Prin urmare, „desemnarea speciei prin raportare la gen se face cu ajutorul *formei*, iar desemnarea individului prin raportare la specie se petrece cu ajutorul *materiei*”²⁵, astfel încât reliefaarea intraspecifică a identității ontologice a oricărui *ens* implică recursul gnoseologic la ambele concepte aristotelico-tomiste.

Sub un alt aspect însă, deși toate substanțele materiale din univers pot fi desemnate în metafizica aristotelico-tomistă prin intermediul *formelor* proprii și a *materiei signata*, totuși, „singularitatea nu poate fi distinsă ca unic absolut în raport cu alte singularități distincte ale aceleiași specii, deoarece nu există predicate capabile să definească o entitate unică excluzând simultan predicția raportată la alte entități

²² TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 75, a. 4, co. „Așa cum ține de natura unui *anumit* om să fie alcătuit dintr-un *anumit* suflet, dintr-o *anumită* carne și din *anumite* oase, tot așa ține de natura omului <în general> să fie alcătuit din suflet, din carne și din oase” („Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus”. *Idem*).

²³ „Tamen est pars essentiae completam”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 6, [35]. Petru a explica esența formală a unui lucru, sf. Toma preia de la Aristotel semnificația lui *ti en einai*, dar circumscrie semnificația esenței și conceptului de *natura* al lui Boethius, luat în prima sa accepțiune (din cele patru sensuri comentate în lucrarea *De persona et duabus naturis inc Christo contra Eutychem et Nestorium*): „aici, prin *natură* se înțelege tot ceea ce poate fi conceput într-un chip oarecare de către intelect, căci, într-adevăr, orice lucru nu este inteligibil decât prin definiția și esența sa” („secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam”). *Ibid.*, 1, [40-45].

²⁴ „Per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei” – după cum spune Avicenna în a doua carte a *Metafizicii* sale. *Ibid.*, 1, [35]. „Forma este cauza ființei materiei și agentul <acesteia>” („forma est causa essendi materiae, et agens”) TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 75, a. 5, ad 3.

²⁵ „Designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 2, [275-280]. În virtutea acestui principiu metafizic, *umanitatea* (înțelesă în sensul compusului *suflet-corp*) diferențiază ființa umană în raport cu celelalte ființe vii, fiind, totodată, comună tuturor membrilor speciei, iar *materia signata* (unită cu sufletul creat pentru fiecare om în parte) îndeplinește funcția de individuare ontologică, dar, mai ales gnoseologică. „Căci numele *om* semnifică esența ca întreg, adică în măsura în care acest fapt nu face abstracție de desemnarea materiei, ci o conține în mod implicit și indistinct, la fel cum s-a spus că genul conține diferența, (...) însă numele *umanitate* semnifică esența ca parte, fiindcă el nu conține în semnificația sa decât ceea ce aparține omului în măsura în care este om, și în măsura în care face abstracție de orice desemnare” („quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecedit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam, (...). Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecedit omnem designationem”). *Ibid.*, 2, [295-305].

similare”²⁶. Din acest motiv, în procesul (tomist) al cunoașterii *individualelor*, intervine întotdeauna, alături de *speciile sensibile* abstrase din lucrurile concrete, o componentă intelectuală *universală*, preexistentă în intelectul posibil, prin intermediul căreia particularele devin inteligibile. În același timp, plasarea *materiei signata* sub anumite dimensiuni cantitative asigură cunoașterea identității cu sine a fiecărui lucru din lumea materială, prin înlăturarea indiscernabilității intraspecifice.

Încercarea de a reconstrui semnificațiile auctoriale ale principiului tomist al și aplicarea lui la problematica metafizică a identității umane, necesită o nuanțare/particularizare mult mai pronunțată a celor doi termeni tomiști, *forma substanțială* și *materia signata*, pentru a transpune pe tărâmul cunoașterii unicitatea (singularitatea) ontologică a fiecărei ființe umane, atât cât e posibil. Pe temeiul structurii sale duale compuse, de la bun început trebuie subliniat următorul aspect:

„chiar dacă individuarea (sufletului uman), în mod întâmplător, ar depinde de corp cât privește începutul ei, din cauză că sufletul nu-și dobândește ființarea individuală decât prin corpul căruia îi este actualitate, totuși nu este obligatoriu ca individualitatea să dispară o dată cu suprimarea corpului: căci, deoarece sufletul uman deține o ființare absolută, din care și-a obținut ființarea individuală pe temeiul faptului că a devenit formă a unui anumit corp, rezultă că această ființare rămâne întotdeauna individuală”²⁷.

Statutul special al sufletului uman în raport cu toate celelalte ființe hylemorfice finite din univers derivă și din modul de dobândire a actului de *a fi (esse)*, prin *creație*.

²⁶ Adreea Gae, „Ființa aristotelică și spiritul hegelian în paradigma doctrinei esenței”, *Studii de teoria categoriilor*, vol.V, Editura Academiei Române, București 2013, 179-201, aici 190. Această idee exprimă mai nuanțat vechea concepție medievală: *individuum est inefabile*.

²⁷ „Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuum nisi in corpore, cuius est actus, non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuum”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 3, [60-70]. Pentru a întări această idee, sf. Toma face trimitere la Avicenna: „tocmai de aceea spune Avicenna că individuarea sufletelor și multiplicarea lor depind de un corp doar cât privește începutul, dar nu și sfârșitul” („et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum vel multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem”). *Ibid*, 3, [70-75].

Bunăoară, dacă formele și materia primă ale tuturor substanțelor materiale din componența realității obiective, în toată enormitatea diversității lor, au fost create de Dumnezeu la începutul lumii, în prezent, apariția și dispariția lor se realizează prin ceea ce sf. Toma numește *schimbare substanțială*, iar Aristotel denumea *generare și nimicire*. În cazul sufletului uman, însă, Dumnezeu intervine printr-un act creativ nou, *ex nihilo*: „creația nu denumește constituirea lucrului compus din principii preexistente, ci se spune că un compus este creat, pentru că el este produs în ființă odată cu toate principiile”²⁸. Prin urmare, „ceea ce este creat nu se face prin mișcare sau schimbare; căci ceea ce se face prin mișcare sau schimbare devine din ceva preexistent”²⁹. De unde rezultă că, în gândirea metafizică a sf. Toma fondată pe teologia biblică, schimbarea substanțelor materiale are loc exclusiv în cadrul realităților *create* în răstimpul „celor șase zile” descrise, simbolic, în Cartea Genezei.

Spre deosebire de modelul platonice³⁰ sau de alte paradigme antropologice³¹, de factură panteistă, provenind, în general, din spațiul de cultură și civilizație al Extremului Orient, sufletul uman nu preexistă, nu păstrează în sine „scânteii de divinitate” și nici nu urmărește să se reîntoarcă în Sufletul Universal, după tiparul neoplatonic *exitus-reditus*. Într-adevăr, „creația pune ceva în lucrul creat, dar numai în raport cu relația”³², însă aceasta este tot ceea ce se poate spune în această privință, din optica teologiei creștine și a metafizicii sf. Toma.

²⁸ „Creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praeexistentibus, sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 45, a. 4, ad 2. Importanța ontologică generală a actului creației, de unde derivă importanța specială a creării fiecărui suflet uman, este subliniată de sf. Toma: „creația semnifică o acțiune divină, care este *esența ei*, în relație cu creatura” („creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam”). *Ibid.*, 45, a. 3, ad 1.

²⁹ „Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti”. *Ibid.*, q. 45, a. 3, co. Actul divin al creației ființelor umane își găsește o expresie poetică deosebit de profundă în textul Liturghiei bizantine a sf. Ioan Gură de Aur: „*Tu dintru neființă în ființă ne-ai adus*”. *Dumnezeieștile și sfintele Liturghii*, Roma-Blaj 1996, 76.

³⁰ La Platon, *anamneza* este cea care implică ipoteza unui suflet preexistent: „existența sufletelor noastre înainte de întrupare este la fel de certă ca și existența realității ideale căreia îi aparține”. PLATON, *Phaidon*, 92 a, e.

³¹ *E.g.*, în hinduism, potrivit *Upanișadelor*, manifestarea principiului și esenței impersonale numite Brahman (Sinele Universal), „se datorează unui potențial intrinsec de a se transforma pe sine în totalitatea formelor lumii”; (...) ca orice ființă vie, omul păstrează în constituția sa o «scânteie divină», o părticică ce păstrează nealterată natura primă a lui Brahman – *sinele (atman)*”, iar „țelul vieții este refacerea unității primordiale dintre sine și Brahman”. E.M. VALEA, *Bazele spirituale ale medicinei alternative. O analiză din perspectiva Magisteriului Bisericii Catolice*, Sapienția, Iași 2016, 29-30.

³² „Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 45, a. 3, co.

În privința *materiei signata*, compusul uman urmează același mod de individuare, sub dimensiuni cantitative determinate. Deoarece acestea din urmă constituie forme accidentale, fără consistență ontologică, *dimensiones determinate*³³ nu pot fi evidențiate decât *a posteriori*, în urma unirii formei substanțiale cu materia primă. F. Copleston preciza, în acest sens, pornind de la faptul că materia este pură potențialitate, fără nicio determinare, următoarele: „caracteristicile accidentale ale cantității sunt posterioare din punct de vedere logic compoziției hylemorifice a substanței”, motiv pentru care „materia are nevoie de o determinare cantitativă, pe care o primește din uniunea cu *forma*; (...) avem aici, de fapt, o relicvă a elementului platonician din gândirea aristotelică”³⁴. În consecință, „uniunea formei și a materiei prime este o condiție necesară pentru a atribui materiei [categoria] cantității”³⁵, în

³³ Viziunea sf. Toma de Aquino asupra semnificației principiului individuării pare să fi suferit anumite fluctuații conceptuale de-a lungul vremii. Dacă în scrierile sale timpurii, el a identificat principiul individuației cu materia sub *dimensiuni determinate* (*Super Sent* 1, d. 23, q. 1, a.1-2, *De ente et essentia*, 2, [75]), mai târziu pare a sugera că [principiul] ar trebui identificat cu materia sub dimensiuni *indeterminate* (*Expositio De ebdomadibus*, q. 4, a. 2), pentru ca spre sfârșitul activității sale filosofice să se reîntoarcă la concepția primară (*QQ. de anima* q. 9, co; *Sententia De anima*, 2, c.12). Cf. J.E. BROWER, „Matter, form, and individuation”, în: B. DAVIES, E. STUMP (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, 85-103, aici 102. Pentru unele interpretări conflictuale și determinările istorice ale semnificației „*quantitate signata*” a se vedea o teza de masterat de la Loyola University Chicago: J.M. LOFTUS, *St. Thomas' Principle of Individuation, Materia Quantitate Signata*, Master's Theses, Paper 1418, 1951 <http://ecommons.luc.edu/luc_theses/1418> (02.05.2018).

³⁴ F. COPLESTON, *Istoria filosofiei*, (11 vol.), trad. M. Pop, A. Rădulescu, All, București 2009, vol. 2 *Filosofia medievală*, 326. Într-o altă ordine de idei, forma imprimă dimensiunile compusului, iar materia limitează forma, care este universală: „în măsura în care forma speciei este limitată la un individual, această limitare este prin intermediul *materiei*” („*quod forma speciei limitatur ad individuum, et talis limitatio formae est per materiam*”). TOMA DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, 1, ad 2. Mulți filosofi din secolele XIII-XIV „au apărat viziunea conform căreia materia primă se bucură de unele grade de actualitate în sine și Dumnezeu ar putea menține materia primă în ființă fără ca aceasta să fi fost informată printr-o formă substanțială”. J.F. WIPPEL, „Metaphysics”, în: N. KRETMANN, E. STUMP (ed.) *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 85-127, aici 112. Dar, chiar și în paradigmele filosofice de tip materialist, materiei *per se* nu i se poate atribui vreun statut existențial propriu: „nu există materie fără structură, tot așa cum nu există materie fără mișcare”, iar prin structură se poate înțelege ceva asemănător *formei* aristotelico-tomiste („în definirea conceptului de *structură* trebuie plecat de la faptul că este o categorie de ordinul esenței”). M. FLORESCU, *Materia și realitatea obiectivă*, Editura Politică, București 1972, 251; 261.

³⁵ P. W. HUGHES, „Aquinas' Principle of Individuation”, *Episteme*, 2 (1991) 54-68, aici 64; <<https://digitalcommons.denison.edu/episteme/vol2/iss1/7> > (28.04.2018). Deoarece *cantitatea* reprezintă un accident aparținând substanței, *desemnarea* materiei poate fi făcută numai în plan epistemic, *a posteriori* formării compusului. Ca atare, în ciuda faptului că, în gândirea tomistă, „*cantitatea* joacă clar rolul principal în individuație”, fiind „principalul factor de individuare”, ea este *accidentală*, iar nu *substanțială*. *Ibid.*, 65.

măsura în care accidente aparțin substanțelor și sunt concretizate în ele. Iar această sentință se impune chiar dacă în *De ente et essentia* întâlnim o exprimare confuză a sf. Toma: „unele accidente derivă în principal din formă, iar altele din materie”³⁶.

În afara acestor interpretări ale *materia signata*, conceptualizată prin prisma dimensiunilor cantitative rezultate sub presiunea *in*-formării de către forma substanțială, mai există o perspectivă exegetică tomistă, întemeiată pe ideea că orice lucru material ocupă o poziție în spațiul tridimensional, care îl precedă³⁷ în ordine temporală. Practic, coordonatele spațiale ale lumii (*haecitate*) asigură unicitatea și individualitatea lucrurilor materiale, în sensul că există o poziție spațială tridimensională *singulară* pentru fiecare lucru în parte, înțelesă astfel ca un corolar al principiilor logice ale *identității și noncontradicției*³⁸. Este o viziune metafizică ce poate fi explicată sugestiv, prin recursul la abstractizarea matematică, unde obiectele geometrice (bi și tridimensionale), *e.g.*, pot fi concepute independent de orice materie și existență reală; altfel spus, fiecare figură geometrică reprezintă expresia unei poziții spațiale veritabile, conceptibilă în lipsa oricărei existențe materiale³⁹. Fiind pură potențialitate, aflată, însă, într-o stare de tensiune ontologică fundamentală, tinzând spre *actualizare*, materia (*hyle*), deși nu poate fi definită în mod singular, ci numai în relație, doar ca principiu pasiv al substanței, este (pre)condiționată de dimensiunile spațiale.

³⁶ „Quaedam accidentia principalitater consequuntur formam, et quaedam materiam”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 6, [60-65]. Într-un alt loc, sf. Toma afirmă contrariul: „este evident, atunci, că principiul de individuație nu este o colecție de accidente (așa cum s-a zis), ci *materia signata*, așa cum a stabilit Filosoful” („quod collectio accidentium non est principium individuationis, ut quidam dicunt, sed materia designata, ut philosophus dixit”). TOMA DE AQUINO *In Metaphysic*, lib. 7, l. 15, n. 21.

³⁷ În analiza problemei individuației, iezuitul Paul Gilbert de la Universitatea Gregoriană observă că sf. Toma, în comentariul său la *De Trinitate* a lui Boethius (VII, 1036a), susține precedența spațiului asupra individului: „prezența materiei într-un anumit spațiu (...) presupune ca spațiul să precedă individul; materia este astfel individuată, ocupând un spațiu *a priori*, «dimensiunile indeterminate» care sunt condiția individuației sale”. P. GILBERT, *Simplitatei principiului*, trad. M. Motogna și M. Kaufmann, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2017, 84-85. Cu toate acestea, mai târziu, în *Summa contra Gentiles*, sf. Toma nu va mai vorbi despre dimensiunile indeterminate, pe motiv că „dimensiunile nu pot în nici un fel să precedă forma”. Cf. *Idem*.

³⁸ Această teză nu este contrazisă de teoria indeterminismului cuantic al particulelor elementare dotate cu *masă*, dacă incertitudinile de la nivelul subnuclear sunt concepute ca o limită epistemologică, conform „interpretării Copenhaga”.

³⁹ „Lucrurile studiate prin matematici, de asemenea, depind de materie în ordinea existenței, dar ele nu depind de materia sensibilă în ordinea definirii lor; prin urmare, subiectul lor poate fi înțeles printr-o abstracție *formală*, realizată prin abstragerea materiei, în măsura în care ea este subiectul formelor accidentale ale cantității derivate din calitățile sensibile adiționale, cu care materia este întotdeauna realizată (concretizată) în fapt”. J.F. WIPPEL, „Metaphysics”, *art. cit.*, 88.

Această optică asupra semnificației conceptului de *materia signata* este complementară celei precedente și ea răzbate, într-o măsură apreciabilă, chiar din formularea suficient de explicită a unor pasaje din unele lucrări tomiste. Potrivit sf. Toma, „esențele lucrurilor compuse, pe temeiul faptului că sunt obținute în cadrul materiei desemnate, se multiplică în funcție de *segmentarea* acestei materii desemnate, de unde rezultă că unele (lucruri) sunt identice în privința speciei și diferite în privința numărului”⁴⁰. De asemenea, în aceeași lucrare fundamentală pentru metafizica sa, *Doctor Angelicus* susținea că „numele *corp* poate așadar să semnifice un lucru având o formă din care derivă în el *desemnabilitatea* celor trei dimensiuni, cu precizie”⁴¹ și că „... (substanțele compuse din materie și formă) sunt delimitate și din partea superioară și din cea inferioară”, iar „din cauza divizării *materiei desemnate*, în ele devine cu puțință multiplicarea indivizilor în interiorul aceleiași specii”⁴².

Acest mod de înțelegere a individuației materiei este foarte potrivit, dacă încercăm să privim *materia primă* dintr-un unghi de vedere propriu filosofiei contemporane a științei, în sensul de constituent de bază a ceva sau altceva (eng., *stuff*), non-individual⁴³, capabil doar de combinare într-o formă reală determinată. Această interpretare („*prime-matter-as-stuff interpretation*”) „ne ajută să explicăm [și] angajamentul neclintit al lui Toma de Aquino la așa-numita doctrină a «unicității formelor substanțiale» – aceea că nicio substanță nu poate avea mai mult decât o singură formă substanțială”⁴⁴. Iar această concluzie cu caracter holistic rămâne

⁴⁰ „Essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 4, [80-85].

⁴¹ „Hoc nomen corpus significare rem quandam, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione”. *Ibid.*, 2, [125-130].

⁴² „... (substantiis compositis ex materia et forma) sunt finitae et superius et inferius, et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie”. *Ibid.*, 5, [140]. În acord cu sf. Toma, „ceea ce este distinctiv la obiectele posedând materie primă este capacitatea lor «de a umple un loc» («*fill a place*») (*locum replere*) sau «posesia extensiunii în trei dimensiuni» (*trinam dimensionem habere*)”. J.E. BROWER, *Matter*, art. cit., 93. E. Stump consideră, mergând pe aceeași filieră, că „materialitatea materiei este responsabilă de specificarea în sine a ocupării spațiului” și că materia face „lucrurile configurate [de formă] să poată fi extinse în trei dimensiuni și să poată ocupa un loc particular la un moment dat”. E. STUMP, *Aquinas*, Routledge Taylor&Francis Group, London and New York, 2003, 48; 37.

⁴³ Cf. J.E. BROWER, *Matter*, art. cit., 93.

⁴⁴ *Idem*. De această concepție tomistă a unicității formei substanțiale, valabilă și în cazul individuării substanțelor imateriale, se leagă și concepția asupra conservării identității unei ființe în timpul și în urma schimbărilor. Pe această linie, dacă în gândirea medievală, inclusiv a sf. Toma de Aquino,

valabilă, din punct de vedere metafizic, în ciuda faptului că multe substanțe din realitatea fizică pot fi descompuse în alte substanțe de sine stătătoare (componente) și în ciuda procesului continuu de transformări materiale⁴⁵ la care asistăm.

În sfera antropologiei tomiste, pe lângă rolul identitar al *materiei signata*, corpul uman devine un *anumit* corp uman, numai și numai ca urmare a *însuflețirii* sale, printr-un suflet nou creat de Dumnezeu, unic și subzistent: „pentru că el [sufletul] este în mod natural formă a corpului, nu a trebuit creat separat, ci a trebuit să fie creat *într-un corp*”⁴⁶ (s.n.). Însă, spre deosebire de sf. Toma, „tributar principiilor biologiei aristotelice, care afirma că embrionul trece prin faze succesive de viață vegetală și animală, înainte de a ajunge la viața umană”⁴⁷, concepția din zilele noastre a Bisericii Catolice s-a schimbat întrucâtva în privința *momentului* infuzării sufletului, consecutiv noilor cercetări științifice din domeniul fiziologiei procreației. Nu este vorba aici nicidecum despre o modificare a doctrinei teologice a unității substanțiale *trup-suflet* a naturii umane, de sorginte biblică, aflată ea însăși sub semnul progresului istoric, ci despre un aspect de ordin factual, care cade în teritoriul de competență al științelor experimentale, asemeni problemei stabilirii *momentului* morții. Plecând de la o anumită

filosofii „au început de la sensul comun al noțiunii de schimbare și au lucrat să producă o explicație a ceea ce rămâne numeric unul și același în timpul schimbării”, în filosofia contemporană, prin contrast, s-a definit, în primul rând sub aspect logic, legea *indiscernabilității identicilor*, valabilă și în plan metafizic: „pentru orice x și y , x este identic cu y numai dacă x și y au toate și numai aceleași proprietăți”. E. STUMP, *Aquinas, op. cit.*, 45-46.

⁴⁵ Referindu-se la acest fenomen universal, care implică persistența unui substrat unic și ireductibil (*materia primă*), Aristotel sublinia deja că „*generarea și nimicirea se petrec atunci când [elementele] se unesc, respectiv se despart*”. ARISTOTEL, *Despre generare și nimicire*, I, 315a. Tot în legătură cu aceste două fenomene metafizice, este important de subliniat constatarea sf. Toma, potrivit căreia: „*generarea și coruperea în sine aparțin numai genului substanței*” („*Generatio vero et corruptio simpliciter non sunt nisi in genere substantiae*”), nu și materiei sau formei, luate separat. TOMA DE AQUINO, *De principiis naturae*, cap. 1. În știința modernă, unitatea formei substanțiale din scolastica medievală a fost transpusă în principiul conform căruia forma întregului nu poate fi redusă la suma părților sale componente. Cu titlu exemplificativ, molecula de apă este distinctă de elementele sale componente, hidrogenul și oxigenul; luate separat, ele sunt substanțe de sine stătătoare (în sens tomist), însă combinația lor chimică determină o substanță cu totul nouă. Pornind de la acest exemplu simplu, principiul unicității și unității formei substanțiale se păstrează intact, indiferent de complexitatea structurală a organizării substanțelor.

⁴⁶ „*Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore*”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 90, a. 4, ad 1. „*Persistența sufletului în urma <dispariției> corpului are loc printr-o stingere a corpului, care este moartea*” („*quod animam remanere post corpus, accidit per defectum corporis, qui est mors*”). *Idem*, ad 3.

⁴⁷ W. DANCĂ, «*Statutul*», *art. cit.*, 126. Cf. ARISTOTEL, *De generatione animalium*, II, 3

premisă empirică (validă în sistemul științelor din Antichitate și Evul Mediu), sf. Toma a considerat că infuzia sufletului nu se produce imediat după fecundare, ci după patruzeci de zile⁴⁸, doar atunci când apare o anumită perfecțiune de ordin biologic în embrion, după parcurgerea graduală a stadiului vegetativ și senzitiv: „sufletul intelectual este creat de Dumnezeu la capătul nașterii omului și este în același timp senzitiv și nutritiv, după ce pier formele preexistente”⁴⁹. Din această perspectivă – valabilă strict în paradigma limitată a biologiei artistotelice –, „înainte de achiziționarea sufletului rațional, embrionul este uman numai potențial; el devine uman în momentul în care sufletul este creat în el de Dumnezeu”⁵⁰. Ca urmare, încercările unora⁵¹ de a folosi concepția tomistă graduală a *in-formării* materialului biologic primar provenind doar de la tată (!!!), respectiv ideea că identitatea personală a ființei umane apare doar la un interval apreciabil de timp după fecundare, în scopul justificării etice a avortului, sunt atât inconsistente, cât și incoerente, în contextul actual al lărgirii orizontului cunoașterii științifice a corpului uman. De altfel, chiar și pentru sf. Toma „embrionul se hrănește singur și se angajează în senzații, înainte de desăvârșirea lui finală”⁵², ceea ce înseamnă o veritabilă *materia signata* aflată în evoluție ireversibilă spre recepția sufletului rațional.

⁴⁸ „...ita quod maris conceptio non perficitur nisi usque ad *quadagesimum* diem, ..., feminae autem usque ad *nonagesimum*” (s.n.). TOMA DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 3, q. 5, a. 2, co.

⁴⁹ „Anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 118, a. 2, ad 2. Cf. M.H. CONGOURDEAU, *Embrionul și sufletul la sfinții Părinți și în izvoarele filozofice și medicale grecești*, Deisis, Sibiu 2014, 19. În lumina neuroștiințelor actuale, forma primordială a sistemului nervos, provenită din ectoderm, apare în a 3-a săptămână după fecundație, iar creierul este complet și funcțional în a 60-a zi. Cf. A.C. MIU, A.I. OLTEANU, *Neuroștiințe. De la mecanismele moleculare și celulare la comportament și evoluție*, vol. 1, Dacia, Cluj-Napoca 2002, 38-40 și COMISSÃO NACIONAL DA PASTORAL FAMILIAR, *Keys to Bioethics*, Jérôme Lejeune Foundation, Rio de Janeiro 2013, 6-7.

⁵⁰ A. FITZPATRICK, *Bodily Identity in Scholastic Theology*, University College London, PDF, Submitted for the degree of PhD in History, 129 <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1411124/1/FITZPATRICK_730544%20PhD%20Thesis.pdf> (30.04.2018). În procesul formării intrauterine a noii ființe umane, deoarece „schimbarea substanțială este instantanee, desigur, nu există niciodată un moment la care materia [biologică] să fie fără o formă substanțială”. *Idem*. „Materia nunquam denudatur ab omni forma, propter hoc quandocumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso”. TOMA DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 3, co.

⁵¹ Cf. R. PASNAU, „Souls and the Beginning of Life (A Replay to Haldane and Lee)”, *Philosophy* 306 (2003) 32-40.

⁵² „Embryo inveniatu nutriri ante ultimum complementum, et etiam sentire”. TOMA DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 89, n. 2.

Stadiul incipient al vieții umane este dat de momentul fecundării, al pătrunderii nucleului spermatozoidului, facilitat de acrozom, prin membrana ovulului, când are loc infuzia simultană din exterior a *sufletului*, în mod coextensiv cu procesele biofizice și biochimice ce se petrec la nivel microcelular și chiar inframolecular. Astfel, „din momentul zămislirii, viața fiecărei ființe umane trebuie respectată în mod absolut, întrucât omul este pe pământ creatura unică pe care Dumnezeu «a voit-o pentru ea însăși» și sufletul spiritual al fiecărui om este «creat imediat» de Dumnezeu” (*Donum Vitae*, 5). Această imediatitate a *in-formării* spirituale a materialului biologic primar moștenit de la părinți, nefiind o problemă de ordin teologic, a fost corelată, la un moment dat, în contextul unui anumit grad de dezvoltare a științei medicale, cu procesul formării *zygotului*⁵³, dar, ulterior s-a stabilit că „recombinarea celor două patrimoniuri genetice în noul genom al embrionului [are loc] în circa 21-22 de ore după fecundare”⁵⁴.

Prin *hominizarea materiei biologice* – și nu a oricărei materii (substanțe), ci a celei provenite de la părinți –, sufletul difuzează în profunzimile compusului, în fiecare parte a sa, într-un anumit mod, deși rămâne, în același timp, singura formă substanțială unitară a întregului corp. De aceea, „sufletul se găsește în diferitele părți ale corpului prin facultăți diferite și nu are nevoie să se găsească în fiecare parte prin toate facultățile sale”, iar „o parte a corpului nu corespunde sufletului, pentru că ar reprezenta ceea ce trebuie propriu-zis și în primul rând să fie adus la perfecțiune, ci numai în măsura în care e rânduită în vederea întregului”⁵⁵. Urmând această linie tomistă, corpul uman este viu numai și numai în virtutea configurării sale de către sufletul creat de Dumnezeu, iar această vitalitate subzistă până la nivelul său subcelular de organizare, pe care tot forma substanțială unitară a sufletului îl structurează⁵⁶.

⁵³ Strict biologic, *zigotul* se obține prin fuziunea nucleilor celulelor sexuale (*cariogamie*), în cadrul procesului de fecundație. Cf. D. BUICAN, „Cariogamie” și „Fecundație”, în: D. BUICAN, *Dicționar de biologie Larousse*, Editura Univers Enciclopedic, București 2001, 38;72.

⁵⁴ M.L. DI PIETRO, *Bioetica, educația și familia*, trad. C. Bacoanu și I. Agiurgioaei, Sapiientia, Iași 2019, 109.

⁵⁵ „Et ideo in diversis partibus est secundum diversas potentias. Neque oportet quod in unaquaque sit secundum omnes”; „Unde animae non respondet pars corporis sicut proprium et principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totum”. TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, a. 10, ad 13; 1.

⁵⁶ Pentru sf. Toma de Aquino, „sufletul este *forma corporis humani* și îndeplinește rolul de principiu interior pentru ființa omului, organizează ansamblul activităților sale fizico-chimice, biologice, vegetative, sensibile și intelective”, inclusiv la nivel microcelular. W. DANCĂ, *Fascinația adevărului. De la Toma de Aquino la Anton Durcovici*, Sapiientia, Iași 2005, 54. Dezvoltând aceeași idee, A. Kenny introduce o nuanță semnificativă: „sufletul omenesc este forma *corpului* omenesc, nu forma *materiei* corpului omenesc”: A. KENNY, *op. cit.*, 82. Într-o altă ordine de idei, corporalitatea configurată de suflet exprimă nivelul cel mai

Tocmai prin această difuzie intracorporală a sufletului, identitatea ființei umane ca întreg se răsfrânge și asupra tuturor celulelor sale corporale, ce dispun de un codul genetic unic – cel „care identifică [și] embrionul ca biologic uman și îi specifică individualitatea”⁵⁷.

2. Memoria⁵⁸ senzitivă ca *locus* al identității psihologice și sociale a persoanei

În afara determinărilor identitare metafizice ale compusului uman, respectiv sufletul și corpul – un caz particular al binomului formă și materie –, ființa umană dispune de anumite potențe/facultăți senzitive, intelective și volitive, al căror grad de actualizare determină gradul de perfecțiune a omului în plan ontologic. Nu este vorba aici despre perfecțiunea specifică omului ca *om*, comună tuturor ființelor umane, izvorâtă din ordinea ierarhică universală a ființelor create, ci despre gradul de perfecțiune spre care tinde fiecare individ uman în sine, prin maximizarea potențelor native și refacerea cât mai completă a comuniunii cu Creatorul, în limitele propriilor constrângeri psiho-biologice.

La sf. Toma, memoria senzitivă⁵⁹ reprezintă unul dintre cele patru simțuri interne, alături de *sensus communis*, *imaginație* și *vis cogitativa*, fiind menită să conserve *imaginile* produse prin conversia speciilor sensibile abstrase de la cele cinci simțuri exterioare, dar și aspectele sesizate de puterea cogitativă, care sunt distincte de cele sesizate prin simțurile exterioare. Prezența în memorie și a acestor aspecte (*thesaurus quidam huiusmodi intentionum*), descoperite de puterea cogitativă prin comparație⁶⁰, este înțeleasă de sf. Toma pornind de la un exemplu concret din

înalt de integrare a materii vii, deoarece corpul însuflețit subsumează întreaga materie biologică și o individualizează. Cu toate că posibilitatea de a descompune substanța corporală în forme biologice inferioare autonome există în continuare, recompunerea strict fizică a acestora nu refac unitatea substanțială a compusului uman. Practic, noi „putem [doar] recunoaște materia sau forma unui anumit compus în alți compuși, (...) deoarece realitatea elementelor compuse este fundamentată în actul de ființă al substanței [*actus essendi*]”. P. GILBERT, *op. cit.*, 85.

⁵⁷ M.L. DI PIETRO, *Bioetica*, *op. cit.*, 110.

⁵⁸ Termenul „*memoria*” apare în celebrul *INDEX THOMISTICUS*, de 862 de ori. Cf. R. BUSA, *Index Thomisticus*, <<http://www.corpusthomicum.org/it/index.age>> (01.05.2018).

⁵⁹ Denumirea de memorie *senzitivă* nu apare la sf. Toma, ci doar la Aristotel, mergând pe ideea tripartitei sufletului. Aquinatul a folosit expresiile: *memoria* sau *vis memorativa*.

⁶⁰ „Ea compară aspectele individuale, așa cum rațiunea intelectuală compară aspectele universale” („est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”).

lumea animală, unde începutul amintirii a ceea ce este vătămător sau potrivit apare prin recursul la forma din trecut deținută de memorie: „iar forma din trecut, pe care o percepe memoria, este socotită printre asemenea aspecte”⁶¹.

Deoarece omul este destinat, prin materia corpului său, unei existențe în timp, el nu ar putea, față de el însuși și față de ceilalți, să își prezerve identitatea personală dobândită și construită pe temelia identitară comună, dacă nu ar dispune de o facultate care să-i asigure relația continuă cu trecutul, prin conservarea speciilor abstrase: „viața unui animal *desăvârșit* are nevoie nu doar să sesizeze un lucru sensibil când este prezent, ci și când este absent”⁶². Mai mult, „în ce privește partea memorativă a sufletului, omul nu are numai memorie, asemeni celorlalte animale, pentru amintirea neașteptată a celor trecute, ci și *reamintire*, un fel de memorie pentru cercetarea silogistică a celor trecute, pornind de la aspecte individuale”⁶³. Ideea de *cercetare silogistică* (*Quasi syllogisticè inquirendo*) poate fi înțeleasă aici ca „ordine a lucrurilor”, adică în sensul că „memoria este capabilă de readucerea în prezent a unor impresii, iar această reactualizare a lor are loc într-o manieră ordonată asociativ”⁶⁴.

TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 78, a. 4, co. La celelalte animale, această putere este numită *aestimativa naturalis*, din cauza inexistenței unui suflet rațional căreia să-i fie subsumată.

⁶¹ „Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur”. *Idem*.

⁶² „Ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam”. *Idem*.

⁶³ „Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscenciam, quasi syllogisticè inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones”. *Idem*. Tocmai prin această *reminiscencia*, care presupune o componentă intențională puternică, memoria umană se distinge față de cea aparținând celorlalte genuri de ființe animate. Această diferență ontologică este întemeiată pe unicitatea sufletului rațional ca formă substanțială superioară a ființei umane. Prin urmare, și în privința memoriei senzitive, „simțul există pentru intelect, și nu invers, (...) [căci] în ceea ce privește originea sa naturală, el derivă într-un oarecare mod din intelect, ca imperfectul din perfect” („quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto”). *Idem*. Și mai explicit, sf. Toma susține că „puterea de cunoaștere și de memorare din om nu își trage acea superioritate din ceea ce îi este propriu părții senzitive, ci dintr-o asemănare și apropiere de rațiunea universală, care le influențează oarecum” („habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam fluentiam”). *Ibid.*, q. 78, a. 4, ad 5. În modul în care „intelectul îi împrumută puterii cogitative ceva din cadrul lui conceptual pentru ca aceasta să poată recunoaște individualele ca existând sub o natură comună, la fel [...] îi împrumută și memoriei ceva din capacitatea lui de a realiza inferențe”. E. BĂLTUȚĂ, *De la quo, op. cit.*, 162.

⁶⁴ *Idem*.

Memoria senzitivă – ca *passiones primi sensitivi*, alături de imaginație – constituie o facultate a întregului compus uman, având în vedere că la realizarea ei participă nu numai organele corporale specializate (organele de simț și creierul), dar și sufletul intelectual, prin operațiile sale proprii, *voința și înțelegerea*. Acest suflet rațional constituie o veritabilă formă a sistemului nervos central, de care acesta se folosește în operațiile sale specifice ca de un *instrument*. În mod fundamental, „întrucât sufletul omenesc este unit cu corpul, din el derivă facultăți legate de organe, dar, întrucât depășește prin puterea sa capacitatea corpului, din el derivă și facultăți care nu sunt legate de organe”⁶⁵, în virtutea imaterialității sale. Spre deosebire de îngerii, care au o natură intelectuală pură, sufletul uman este „o substanță intelectuală imperfectă, care (...) nu poate să-și atingă finalitatea de ordin intelectual, decât prin medierea cunoașterii sensibile pe care i-o aduce unirea cu acesta”⁶⁶.

În cazul memoriei senzitive, acest principiu antropologic general este particularizat prin luarea în considerare a unei distincții apărută deja în psihologia aristotelică, în lucrarea *De memoria et reminiscencia* din corpusculul *Parva naturalia*. Prin urmare, atunci când memoria este privită în sensul aristotelic de *mneme*, adică de imagine a unui fapt trecut sau de „conservare a trecutului unei ființe vii în starea actuală a acesteia”⁶⁷ –, ea ține de sufletul senzitiv⁶⁸, integrat și absorbit la sf. Toma în sufletul rațional. Din acest unghi de vedere, tocmai prin aceea că memoria

⁶⁵ „Ab anima humana in quantum unitur corpori effluunt vires affixae organisi; in quantum vero excedit sua virtute corporis capacitatem, effluunt ab ea vires non affixae organisi”. TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, a. 11, ad 17.

⁶⁶ B.T. CAZABAN, *Corpul îngerilor. Fragmente dintr-o istorie a ierarhiilor cerești*, Humanitas, București 2017, 117. „Sufletul este *actus corpului dotat cu organe*, întrucât acesta este cel dintâi pe care trebuie să îl aducă la îndeplinire” (anima est *actus corporis organici*, sicut primi et proportionati perfectibilis”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 76, a. 8, ad 2.

⁶⁷ A. LALANDE, „Mémoire”, în: A. LALANDE A. (ed.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris 1996⁶, 606-607, aici 607. Este important de subliniat faptul că distincția lui Aristotel dintre *mneme* și *anamnesis*, deși a lăsat puține urme în limbajul filosofic contemporan, a rămas valabilă și constantă în scolastica întregului Ev Mediu, iar termenii grecești au fost traduși în limba latină prin *memoria* și *reminiscencia*. Cf. *Idem*.

⁶⁸ Tripartiția sufletului din psihologia aristotelică este păstrată în antropologia tomistă, însă numai sub aspect gnoseologic, nu și metafizic, având în vedere unitatea naturală și subzistența sufletului uman. Mai mult, această teză a unității sufletului s-a aflat printre cele 219 teze din *Collectio errorum in anglia et parisiis condemnatorum* (așa-numitele *articole pariziene*), condamnate în anul 1277, inițial de arhiepiscopul de Oxford, Robert Kilwardby, iar apoi de Etienne Tempier, episcopul Parisului: „sufletele vegetativ, senzitiv și inteligent sunt o singură formă necompozită”. Cf. A. KENNY, *op. cit.*, 81.

păstrează la dispoziția omului trecutul său personal, ea este unică la fiecare ființă umană, iar particularitatea ei definește într-o mare măsură identitatea fiecărui individ uman. Atunci când ne referim la *reminiscentia*, în afara structurilor corporale (cerebrale) – unde sunt depozitate amintirile sub formă de imagini (*phantasmata*), sub o formă neurală, dar și intențională, în maniera în care Aristotel analiza identitatea formală dintre animalul din tablou (*esse naturale*) și imaginea sa⁶⁹ (*esse intentionale*) – sunt implicate și operațiile intelective aparținând sufletului rațional. De asemenea, chiar și *limbajul* ce stă la baza conceptelor formate prin abstragerea speciilor sensibile din lucrurile particulare, se înrădăcinează în memoria senzitivă, însă numai după actualizarea imaginilor preconținute în mod potențial de intelectul posibil, care rămâne, într-un fel, impregnat de acestea (aspect ce permite dănuirea memoriei după separarea sufletului de corp).

Memoria ca facultate senzitivă și operația sa specifică, *memorarea*, pentru a-și îndeplini funcția în vederea căreia a fost rânduită, conlucrează în mod armonios cu toate celelalte facultăți⁷⁰ spirituale, împărțând mai multe aspecte cu *imaginația*, deoarece intelectul uman nu poate cunoaște decât prin recursul la *imagini*. Din cauza apartenenței omului la lumea materială, prin corp, *imaginile* joacă un rol central în procesul cunoașterii umane, un rol instrumental de mediere epistemică între obiectele lumii sensibile și facultățile sufletului uman (*adequatio intellectus et rei*). Până la sf. Toma de Aquino, Aristotel a abordat deja problema intenționalității cunoașterii intelectuale, definind intelectul ca specie a tuturor speciilor (*εἶδος εἰδῶν*),

⁶⁹ „Așa cum animalul zugrăvit într-un tablou este și animal și imagine, ambele constituind o unitate și un același lucru, (...) la fel trebuie să presupunem că și imaginea din noi este în sine imagine, dar în același timp și o *reprezentare* a altui lucru”. ARISTOTEL, *Parva naturalia*, 2, 451a. Când filosoful Stagirit se referă aici la *imaginea în sine*, el vorbește despre imaginea din memoria senzitivă (*esse naturale*), depozitată într-un mod specific în organul corporal, așa cum animalul este constituit din molecule de vopsea, iar când se referă la *reprezentare*, el are în vedere *forma intențională* a obiectului natural, referentul său: „icoană a lucrului a cărui imagine este”. *Ibid.*, 2, 451b.

⁷⁰ În psihologia tomistă, în general, există cinci facultăți/puteri (*potentia, vis, facultas*) ale sufletului: *vegetativă, senzitivă, intelectuală, apetitivă și care mișcă după loc* (urmărind realizarea unui scop final natural). Cf. *Summa Theologiae*, I^o, q. 78, a.1, co. Fiecare din aceste facultăți își au propriile *operații*, unele dintre ele aparținând întregului compus, în timp ce altele, ca *înțelegerea* sau *voința liberă*, aparțin doar sufletului intelectual. Sufletul, în întregul său, este *principiul prim* de operare, „căci facultățile sufletești își desfășoară operația prin facultatea activă a sufletului” („anima est principium operandi, sed primum, non proximum. Operantur enim potentiae virtute animae). TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, a. 12, ad 10.

deoarece „prin formele lor și numai prin ele, lucrurile din lume pot fi cunoscute”⁷¹. Totuși, premisa oricărei cunoașteri o reprezintă informațiile furnizate de simțuri („*nihil in intellectu nisi prius in sensu*”⁷²), aspect însușit și de sf. Toma în gnoseologia sa, prin care a revoluționat ideea medievală de cunoaștere, tributară concepției augustinene a *grației*.

În privința conservării imaginilor ce reprezintă speciile sensibile ale lucrurilor, spre deosebire de sf. Toma care identifică simțul intern al memoriei în mod distinct, la Aristotel memoria *imaginilor* abstrase este integrată simțului *imaginației* (*φαντασία*)⁷³, în cea mai mare măsură. Diferența tomistă dintre cele două simțuri interne rezidă în aceea că, „în memorie, mișcarea pleacă din suflet pentru a se sfârși la speciile sensibile pe care le evocă”, iar „în imaginație, mișcarea înaintea de la lucruri la suflet”⁷⁴. În ambele sisteme antropologice, însă, memoria este, întotdeauna, în potență față de realitatea lucrurilor în act la care se referă, iar această potențialitate a memoriei de a păstra imaginile și de a persista după încetarea acțiunii directe a stimulilor materiali asupra simțurilor, a fost asemănată de Stagirit cu o amprentă mentală asemănătoare urmei unui sigiliu imprimat în ceară. Așadar, de cele mai multe ori, „*φαντασία* e descrisă ca operând doar după ce obiectul sensibil nu mai e prezent”⁷⁵.

⁷¹ H. B. VEATCH, *Aristotel. O apreciere contemporană*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2008, 79. Preluând aceeași idee, pentru sf. Toma „cunoscătorul este născut spre a avea chiar forma unui alt lucru, căci specia lucrului cunoscut se află în cunoscător” („*cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente*”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 14, a.1, co.

⁷² Lat., „nimic în intelect care să nu fi fost mai întâi în simțuri”. La acest principiu, Leibniz a adăugat „*nisi intellectus ipse*” („cu excepția intellectului însuși”). Cf. S. BLACKBURN, „Nihil in intellectu nisi prius in sensu”, în: S. BLACKBURN (ed.), *Dicționar de filosofie Oxford*, trad. C. Iricinschi ș.a., Editura Univers Enciclopedic, București 1999, 272.

⁷³ Pentru Aristotel, memoria este o funcție a *phantasia*, nu numai în privința simplei posesii a imaginii, dar mai ales în măsura în care „privind o imagine, (...) noi suntem conștienți de ea (...) ca *ceva* ce ține de trecut”; în această ultimă accepțiune, dar și în privința *amintirii*, înțelegem ca „actualizare, cu efort sau fără, a memoriei care a devenit doar potențială, adică a dispărut din conștiință”, memoria este și „o funcție a facultății prin care noi percepm timpul, *sensus communis*”, dar și a *mișcărilor* (în cazul dorinței) sau a *intelectului* (în cazul voinței raționale). D. ROSS, *Aristotel*, Humanitas, București 1995, 138-139. Asocierea memoriei cu *phantasia* și realizarea operațiilor lor specifice prin intermediul părților corporale (din creier) „apar mult mai evidente, deși în mod dramatic, în cazurile clinice în care memoria unei experiențe – mișcarea internă – a fost suprimată”. E. STUMP, *Aquinas, op. cit.*, 260.

⁷⁴ E. GILSON, *Tomismul, op. cit.*, 305.

⁷⁵ D. ROSS, *Aristotel, op. cit.*, 138.

În gândirea sf. Toma, această potențialitate a memoriei senzitive, specifică, de altfel, tuturor operațiilor compusului uman, nu contrazice cu nimic unitatea sufletului ca formă substanțială. Ca atare, cu toate că „sufletul este unul în esență, în el există totuși și potență, și act și, în general, el se poate găsi în diverse raporturi față de lucruri”⁷⁶. Toate facultățile cognitive umane au în stare de potență capacitatea de a aprehenda realitatea, ca efect al apartenenței lor privilegiate, prin *participatio*, la structura metafizică ierarhică a întregii realități, dar nu în sensul unor idei înnăscute. „Singurul sens în care ideile sunt înnăscute este acela că mintea are capacitatea naturală de a abstractiza și a forma idei: în ce privește ideile propriu-zise, mintea este inițial o *tabula rasa*”⁷⁷, memoria senzitivă fiind lipsită de orice conținut la momentul nașterii. În consecință, în om există doar *potențe* cognitive, iar acest fapt este relevat prin ceea ce se spune în Psalmul 4,7: „Însemnatu-s-a peste noi lumina feței tale, Doamne!”⁷⁸.

Memoria senzitivă se constituie, gradual, în depozitarea identității psihologice și sociale a persoanei umane, prin aceea că păstrează faptele și evenimentele din viața fiecărei ființe umane, dar mai ales prin posibilitatea de *reactualizare*, de *reamintire* a acestora. Conform „unei mișcări interne a sufletului, ceea ce a conservat [facultatea memoriei] se prezintă, din nou, prin evocarea speciilor sensibile”, astfel încât acestea „să redevină obiectul unei considerații actuale”⁷⁹. Privită din această optică, memoria senzitivă îndeplinește o pronunțată funcție identitară și constituie o proprietate naturală *particulară* a sufletului, „socotită la mijloc între substanță și accident” sau „accident de felul proprietăților”⁸⁰. Chiar sf. Toma afirmă explicit că, în această ultimă

⁷⁶ „Anima sit una in essentia, tamen est in ea potentia et actus, et habet diversam habitudinem ad res”. TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, a. 12, ad 17. R. Pasnau distinge în sufletul uman trei tipuri de trăsături caracteristice: ale *esenței* sale, ale *capacităților* (facultăților) sale și ale *operațiilor* sale. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-79*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 151. Cu privire la această distincție, „operația sufletului nu aparține genului substanței, ci operația coincide cu substanța numai în cazul lui Dumnezeu” („Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 77, a.1, co.

⁷⁷ F. COPLESTON, *Istoria Filosofiei*, vol. 2, *op. cit.*, 388.

⁷⁸ „Signatum est super nos lumen vultus tui, Domino”.

⁷⁹ P.-M. MERGELIDON, Y. FLOUCAT, „Mémoire”, în: P.-M. MERGELIDON, Y. FLOUCAT (ed.), *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Parole et Silence, Paris 2011, 276.

⁸⁰ „Potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 77, a.1, ad 5. „Potentiae vero animae sunt accidentia sicut proprietates”. TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, a. 12, ad 7. Prin facultatea memoriei putem înțelege persistența în timp a aceluia nucleu personal imuabil din structura ființei noastre, dincolo de variațiile temporale

calitate, „chiar dacă se poate înțelege și fără ele [*e.g.*, memorie] ce este sufletul, nu e posibil, în schimb, ca sufletul să existe și să fie inteligibil fără acestea”⁸¹.

De asemenea, văzută din perspectiva relației unei facultăți cu sufletul, care este primul principiu al vieții și al acțiunii și deține propria individualitate în unitatea substanțială cu corpul, memoria este singulară pentru orice individ uman și contribuie la definirea identității sale per ansamblu: „în esența sa, sufletul este *act*, [iar] faptul că mai este pe deasupra în potență pentru un alt act nu îi revine potrivit esenței sale, întrucât este formă, ci potrivit *facultății* (s.n.) sale; astfel sufletul însuși, întrucât este subiectul facultății sale, este numit act prim, rânduit în vederea unui act secund”⁸².

Deci, în condițiile în care memoria este o facultate senzitivă aflată în potență, iar actualizarea sa se face prin intermediul principiului prim al sufletului, care, în sensul de *esență*, este caracterizat printr-o identitate metafizică, este limpede că această identitate fundamentală marchează și memoria (ca potențialitate), dar și că memoria senzitivă, prin supraadăugare, contribuie la extensia dimensiunii identitare a persoanei umane. Spre exemplu, dacă persoanele umane se pot diferenția între ele în funcție de inteligență, această diferențiere nu se realizează prin *supraadăugare*, ci prin *actualizare*: „inteligența nu se deosebește de intelect precum o facultate de altă facultate, ci ca actul de potență”⁸³. În schimb, în privința memoriei, diferența inter-individuală este dată de conținutul acesteia, care, prin raportare la experiența persoanei însăși, îi asigură acesteia identitatea psihologică în plan temporal. De altfel, numai memoria senzitivă este legată de timp, respectiv de cunoașterea

ale accidentelor psihico-fizice. Ea „ne permite să știm că propria noastră conștiință nu s-a schimbat între T_1 și T_2 , dar nu ne oferă, cu toate acestea, semnificația completă a identității noastre”. J. SLAGEL, „How Important Are Our Memories For Our Identity”, Oriel College Oxford, <https://www.oriel.ox.ac.uk/sites/default/files/slagel_j_essay_title_2.pdf> (03.05.2018)

⁸¹ „Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile”. TOMA DE AQUINO, QQ. de anima, a. 12, ad 7.

⁸² „Suam essentiam est actus [...] quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus ordinatus ad actum secundum”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 77, a.1, co. Esența sufletului omenesc, aceea de *a fi în act*, este absolut necesară pentru actualizarea potențelor sale, sf. Toma făcând aici o aplicare particulară a unui principiu general din metafizica aristotelică: „pentru a trece de la un lucru potențial la un lucru actual este nevoie totdeauna de un lucru care există deja în act”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1049b, 30-31.

⁸³ „Intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 79, a. 10, co.

lucrurilor individuale din trecut și numai ea poate asigura continuitatea istorică a indivizilor umani și identitatea colectivă. În schimb, „în cazul părții intelectuale, trecutul este un *accident* care nu ține ca atare de obiectul intelectual, căci intelectul înțelege omul ca om”⁸⁴, iar nu omul *cutare* sau *cutare*, individualizat prin timp și spațiu. „Pentru omul ca om este accidental dacă este în prezent, în trecut sau în viitor”⁸⁵, astfel încât devine limpede că intelectul nu poate cunoaște *per se* nici trecutul personal al individului – identitatea sa psihologică și socială.

Tot în raport cu intelectul, care cunoaște *universalele*, deoarece „obiectul oricărei facultăți senzitive este forma luată așa cum există ea în materia corporală, iar fiindcă o asemenea materie este principiul individuației, orice facultate a părții senzitive cunoaște numai particularele”⁸⁶. Asupra conceptelor formate consecutiv actualizării speciilor inteligibile din intelectul posibil operează numai memoria intelectuală⁸⁷, deși cuvintele, ca *verb exterior*, prin proprietățile lor fonice, sunt întipărite în memoria senzitivă. Așadar, pentru că „semnul verbal este corporal prin natura sa fonică, îndeplinind calitățile de *res*, desemnabil printr-un alt semn”⁸⁸, el își găsește posibilitatea de conservare în planul memoriei senzitive – realitate metafizică și psiho-fizică ce permite învățarea și folosirea limbajului. Dacă atunci când are loc *actul* propriu-zis al înțelegerii unui concept, un act imaterial *per se*, intervin numai facultățile intelective, în scopul exteriorizării conceptului (chiar și în forul interior) pot interveni și expresiile verbale ale cuvintelor, conservate în memoria senzitivă, având în vedere situarea conceptului la punctul terminus al actului cunoașterii (și diferențierea sa față de *specia inteligibilă* care actualizează potențialitățile intelective). Într-o altă ordine de idei, conceptele sunt entitățile prin care se realizează efectiv actul cunoașterii umane,

⁸⁴ „Ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, in quantum est homo”. *Ibid.*, 79, a. 6, ad 2.

⁸⁵ „Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse”. *Idem.*

⁸⁶ „Obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum”. *Ibid.*, q. 85, a. 1, co.

⁸⁷ F. Copleston confirmă această idee: „dacă prin memorie înțelegem păstrarea ideilor sau a conceptelor, atunci trebuie să o legăm de intelect și atunci putem vorbi de *memorie intelectuală*, însă aceasta nu este o putere cu adevărat diferită de intelectul însuși, [intelectul posibil], privit din perspectiva uneia din funcțiile lui”. F. COPLESTON, *Istoria filosofiei, op. cit.*, vo. 2, 376.

⁸⁸ E. MUNTEANU, „Nota 33”, în: AUGUSTIN, *De Dialectica*, trad. E. Munteanu, Humanitas, București 1991, 157.

independente de dimensiunea temporală⁸⁹, respectiv replica sau reacția activă a intelectului posibil la acțiunea speciilor inteligibile (*consideratur ut principium actionis intellectus*) ale lucrurilor exterioare.

Universalitatea și atemporalitatea conceptului este responsabilă pentru atragerea operației intelectului, din cauză că „intelectul nostru nu se exercită cognitiv decât asupra universalelor; în schimb, indirect și ca printr-o reflexie, el poate cunoaște [și]singularul”⁹⁰, adică poate avea o înțelegere în act, numai prin recursul la *convertendo se ad phantasmata*, din care abstrage speciile inteligibile.

În sensul de *anamnezis*, memoria se comportă ca un fel de raționament, specific prin natura lui numai facultăților intelective. Aristotel a sesizat și el statutul ontologic special al *reamintirii*, respectiv faptul că „...putința de a-și reaminti (*ἀνάμνησις*) nu o are nici unul dintre viețuitoarele cunoscute, în afară de om”⁹¹, deoarece raționamentul implicat în această activitate reprezintă o facultate care se întâlnește „...numai la acele ființe care posedă de la natură o facultate volitivă”⁹². Într-adevăr, după cum constată și sf. Toma în *Comentariile la De memoria*, reamintirea este o *căutare* care se comportă de maniera unui raționament (sau silogism), iar acesta se întâlnește „numai în acelea în care există o putere naturală de deliberare”⁹³. Or, „deliberarea aparține numai ființelor umane singure, deoarece animale acționează nu din deliberare, ci dintr-un instinct natural”⁹⁴. Contrar celor reținute de Aristotel, respectiv că *anamnezis* este „un proces corporal și că *reamintirea* înseamnă căutarea

⁸⁹ „Trecutul și prezentul pot fi diferențe proprii pentru facultățile senzitive datorate diversității obiectelor, dar nu pentru facultățile intelectuale” („praeteritum et praesens possunt esse propriae differentiae potentialium sensitivarum diversificativae; non autem potentialium intellectivarum, ratione supra dicta”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 79, a.7, ad 2.

⁹⁰ „Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 86, a.1, co. Spre exemplu, atunci când ne amintim de câinele de companie, este implicată memoria senzitivă, dar atunci când ne referim la conceptul general de *câine*, intervine memoria intelectuală, cu sensul de funcție a intelectului posibil. Sf. Toma susține în mod ferm că „memoria [intelectuală] nu este o altă facultate decât intelectul, căci ține de natura facultăților pasive *să conserve*, așa cum și recepțiază” („memoria non est alia potentia ab intellectu, ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 79, a.7, co. Cuvântul *câine* se află, însă, în partea senzitivă, dar înțelegerea semnificației conceptului și legătura intrinsecă dintre specia inteligibilă și sensul cuvântului cade pe tărâmul funcțiilor intelective.

⁹¹ ARISTOTEL, *De Memoria*, 2, 453b.

⁹² *Idem*.

⁹³ „Quibus inest naturalis virtus ad deliberandum”. TOMA DE AQUINO, *Sententia De sensu*, tr. 2, l. 8, n. 1.

⁹⁴ „Deliberatio autem solis hominibus competit: cetera vero animalia non ex deliberatione, sed ex quodam naturali instinctu operantur”. *Idem*.

imaginii în corp”⁹⁵, sf. Toma susține că silogismul este un act rațional, iar nu o afectare a corpului, chiar dacă operația se exercită printr-un organ corporal⁹⁶.

Dacă plecăm de la ideea că orice ființă umană trăiește în istorie, deci *în timp*, funcția identitară a memoriei senzitive în configurarea personalității de-a lungul vremii devine și mai evidentă: „numai acele ființe care au memorie percep timpul, și tocmai prin faptul că îl percep”⁹⁷ ele au o istorie personală, în centrul căreia rămâne neschimbabil nucleul identitar unic al fiecărui om. Din acest motiv, „memoria nu este nici percepție, nici concepere cu mintea, ci posesiunea sau înrâurirea uneia din ele, *după trecerea unui anumit timp*”, pentru că „nu există amintire a prezentului în prezent, (...) ci pentru prezent avem percepția, pentru viitor speranța, iar pentru trecut *reamintirea*”⁹⁸. Prin repetiția unor percepții din prezent, memoria senzitivă poate contribui la adâncirea cunoașterii aspectelor universale, inclusiv în privința realităților psihologice și sociale din trecutul persoanei. Astfel, după cum remarca Robin Smith, mai multe percepții ale unui lucru „conduc la o singură memorie persistentă, mai multe memorări ale aceluiași lucru conduc la o «experiență», și mai multe experiențe eventual conduc la recunoașterea prin mijlocirea sufletului a universalelor prezente în toate cele”⁹⁹. Totuși, chiar implicarea în acest mod a memoriei senzitive în sporirea cunoașterii de tip universal nu afectează

⁹⁵ ARISTOTEL, *De Memoria*, 2, 453b. În general, lucrările aristotelice „*Despre suflet și Parva naturalia* sunt pătrunse de atitudinea biologică asupra animației”. J. BARNES, *Aristotel*, Humanitas, București 1996, 107.

⁹⁶ „Reminiscentia non esset passio corporea, idest operatio exercitata per organum corporale”. Cf. TOMA DE AQUINO, *Sentencia De sensu*, tr. 2, l. 8, n. 3.

⁹⁷ ARISTOTEL, *De Memoria*, 2, 450a.

⁹⁸ *Idem*. Apartenența *reamintirii* la memoria senzitivă este dată și de diferențierea sa față de procesul de *reînvățare*. Bunăoară, dacă acesta din urmă presupune o refacere completă a procesului cunoașterii, de la abtastarea speciilor sensibile până la formarea conceptului sau (re)conservarea imaginilor în memorie, în cazul *reamintirii* „subiectul va putea să se îndrepte singur către ceea ce urmează după început”. *Ibid.*, 452b. Iar începutul amintirii coincide cu momentul în care omul este conștient că a uitat ceva. Cf. E.M. MACIEROWSKI, „Translator’s Introduction”, în: ST. THOMAS AQUINAS, *Commentaries on Aristotle’s „On Sense and What Is Sensed” and „On Memory and Recollection”*, trad. K. White, E.M. Macierowski, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2005, 169-178, aici 175.

⁹⁹ R. SMITH, „Logic”, în: J. BARNES, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 27-65, aici 50. Nu în ultimul rând, memoria ca *reminiscentia*, „prin influența rațiunii universale, prin căutare și folosire voluntară, poate ajunge la o cât mai completă amintire a trecutului”. G. BARZAGHI, *Compendiu de filosofie sistematică*, Editura ARCB, București 2010, 140. Iar aceasta echivalează cu o (auto)cunoaștere aprofundată a istoriei personale – ea însăși parte a identității personale.

natura ei proprie, de facultate a sensibilității, deoarece memoria nu poate să devină „concepere cu mintea”¹⁰⁰, după cum spunea Aristotel.

Nu în ultimul rând, în antropologia tomistă, memoria senzitivă dispare odată cu moartea biologică, dar facultățile intelective – inclusiv memoria intelectuală – dăinuie și în sufletele separate de corp, acestea fiind substanțe subzistente: „dispoziția științei, în măsura în care se află în intelect, se păstrează în sufletul separat”¹⁰¹. Acesta „participă la ființă în mod direct, în sine însăși, nu în interiorul unui subiect (...), căci potența substanței spirituale se consideră doar potrivit relației acesteia cu ființa, iar potența materiei, potrivit relației și cu forma, și cu materia”¹⁰². În antiteză cu lucrurile materiale, substanțele spirituale nu posedă o *materie* potențială ce necesită a fi informată, ci ele însele constituie anumite ființe în act (*aliquid ens actu*), substanțe de sine-stătătoare: „...*ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia*”¹⁰³.

Referindu-se la un verset din Parabola bogatului și a lui Lazăr din Evanghelia după Luca, 16, 25: „*Adu-ți aminte că, în viața ta, tu ți-ai primit cele bune*”, sf. Toma consideră că „acea *reamintire* trebuie înțeleasă așa cum o ia Augustin (*Revizuire, II, 24*), care susține că memoria există în minte, iar nu ca parte a sufletului senzitiv”¹⁰⁴. Într-un alt loc, în *Ouaestiones disputatae de anima*, sf. Toma face trimitere la altă operă augustiniană, *De Trinitate*¹⁰⁵, susținând că „sufletul separat își reamintește nu prin memoria care aparține părții senzitive, ci prin cea care aparține părții intelectuale întrucât Augustin susține că ea este o parte a chipului lui Dumnezeu din suflet”¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Această perspectivă aristotelică se circumscrie *memoriei intelectuale* de la sf. Toma.

¹⁰¹ „*Habitus scientiae, secundum quod est in intellectu manet in anima separata*”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 89, a. 5, co.

¹⁰² „*Forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto (...)* Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse”. TOMA DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 8.

¹⁰³ *Idem*.

¹⁰⁴ „*La recordatio accipitur eo modo quo Augustinus ponit memoriam in mente; non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae*”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 77, a. 8, ad 4. „*Sufletele separate cunosc nu doar speciile, ci și individualele; totuși, nu pe toate, ci numai pe unele*” („*animae separatae non solum cognoscunt species, sed individua; non tamen omnia, sed aliqua*”). TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, q. 18, ad 7.

¹⁰⁵ AUGUSTIN, *De trinitate*, XIV, 8; 12.

¹⁰⁶ „*Anima separata recordatur per memoriam, non quae est in parte sensitiva, sed quae est in parte intellectiva; prout Augustinus ponit eam partem imaginis*”. TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, q. 19, ad 16.

Apoi, dacă pentru memoria senzitivă imaginile sunt esențiale, pentru memoria dintr-un suflet separat ele nu mai au deloc aceeași importanță:

„prin speciile inteligibile dobândite aici, sufletul separat poate înțelege ceea ce a înțeles mai înainte; totuși, nu în același mod, adică prin întoarcere la imagini, ci într-o manieră pe potriva sufletului separat. Astfel, într-adevăr, în sufletul separat se păstrează actul științei dobândite aici, dar nu în același mod”¹⁰⁷.

În concluzie, în cazul substanțelor spirituale separate, salvagardarea ideii teologice de responsabilitate morală *post-mortem* poate fi realizată numai prin postularea unei gnoseologii diferite de teoria tomistă a cunoașterii, în care memoria experienței din timpul vieții (*reminiscentia*) continuă să caracterizeze sufletul uman, chiar și în noua sa condiție existențială.

¹⁰⁷ „Species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 89, a. 6, co. Tocmai natura ontologică distinctă a substanțelor separate este responsabilă de modul diferit de cunoaștere. De aceea, „modul variat de a înțelege nu provine din capacitatea variată a speciilor, ci din condiția diferită a sufletului care înțelege”. („quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis”. *Ibid.*, ad. 2.

