

D'UNA TEORIA DE L'ACTE A UNA TEORIA
DE LA RELACIÓ INTERPERSONAL
(Notes d'Ontologia)

JAUME BOFILL I BOFILL
Catedràtic de Metafísica, Universitat de Barcelona

1. La unitat és anterior a la diversitat i en constitueix l'origen (1). La diversitat, però, no brota de la unitat com a diversitat pura, ans sempre constituint un *ordo*, una *compositio*, una "sin-tesi" (2).

Hi ha dues menes principals de diversitat: la multiplicitat simplement quantitativa (*multitudo*), originada per reduplicació o per fragmentació del continu, la síntesi de la qual és el "nombre", i de la qual l'"u" n'és el principi a mode de "part"; la diversitat ontològica, que implica diferenciació específica, gradació qualitativa, la síntesi de la qual és el "món" i de la qual l'"u" n'és el principi a mode de "fonament". A aquesta segona ens referim ací.

2. En el vèrtex del Ser ha d'haver-hi un "U" absolut; transcendent, com a tal, a l'*ordo* que origina.

1) *Un principi d'ordre totalment immanent a ell, no pot ésser-ne fonament suficient: tard o d'hora serà endut per fluir mateix que intentava establitzar.*

2) La diversitat brota d'aquest "U" transcendent *per modum artis* (3), no *per modum naturae*: altrament, no fóra transcendent. Això en pressuposa el caràcter intelligent i lliure: notes que ja estaven implicades en la seva mateixa noció, tota vegada que un "U" absolut només pot realitzar-se per reflexió perfecta. Estem doncs autoritzats (en un primer grau d'aproximació) per anomenar-lo "Déu". Per la seva banda, en la mateixa mesura en què exigeix una fonamentació, l'ordre implica constitutivament referència, no a un "u" indi-ferenciat, sinó, justament, a una intel·ligència i un amor (4).

3. Cadascun dels elements d'aquest ordre, així com aquest ordre mateix pres en la seva totalitat (*ordo universi*, transcendentalment anterior a les seves parts o elements, en els quals, per altra banda, subsisteix) (5) posseeix, *per influentiam essendi* (6), aquell *Unum transcendens* en una unitat

(1) *De potentia*, q. 3, art. 16, sed contra, 3: *proprium est unitatis quod sit multitudinis principium.*

(2) Cfr. Ia, q. 77, art. 4, c.

(3) Cfr. vgr. *De Potentia*, q. 3, art. 16, and 5 m.; etc.

(4) Ia, q. 93, art. 6, c. Cfr. C. G. III, c. 65; etc.

(5) *L'ordo universi*, en simetria amb el *suppositum* és un dels pols per referència al qual resol sant TOMÁS moltes de les seves tesis cosmològiques. Diu prioritat respecte a les seves parts *secundum naturæ ordinem*, podriem dir, usant un llenguatge que ja ens és conegut; és a dir: en la línia de la causa formal i final. Consultar, entre tants passatges, vgr. C. G., II, c. 45, fi: *singula sunt in suis naturis bona; simul autem valde bona propter ordinem universi, qui est ultima et nobilissima perfectio in rebus.* Per la connexió de la bondat amb la unitat, vd. vgr. Ia, q. 103, art. 3, c. Encara, els tres articles de Ia, q. 47.

(6) Cfr. vgr. in ARIST. *De sensu et sensato: Modus fiendi seu origo rerum... per influentiam essendi.* (Apud André HAVEN, *La Communication de l'être*, II, p. 283. Museum Lessianum, Desclée de Brouwer, 1959. El passatge queda reforçat i aclarit per aproximació a *in Librum de Causis*, 18: "... secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum."

derivada (7), immanent a ell; unitat a la vegada originària i finalitzadora, que l'ontologia ha conceptualitzat tradicionalment com a "Acte" o *Esse* (8).

1) En previsió d'un possible equívoc, avancem-nos a dir que la unitat induïda d'"acte" o d'*esse* que parlem no implica necessàriament, en cada cas, unitat de *suppositum*, de "substància", encara que aquesta en sigui la modalitat típica.

2) Això establert, reparem que:

a) L'"acte d'*esse*", com anirem veient, és la moció de Déu, constitutiva de l'ent finit, que diu així raó de creatura. Aquest *esse* pot anomenar-se, per respecte a l'ent que origina i que funda, el seu "esdevenir transcendent": un *feri* que requereix, com a tal, l'influx actual, indefinid, de l'agent transcendent: tota vegada que, en l'ent finit, *esse non vertitur in naturam*. És l'actualització de l'ent com a tal, la seva tendència constitutiva a la perfecció i plenitud del ser, per una creixent submissió a la moció divina en ell, i assumpció d'aquesta moció.

b) Per altra banda, en tant que aquest mateix acte d'*esse* és l'acte de l'agent (la seva plenitud i fecunditat) la immanència d'aquest "acte" en l'efecte (*actio est in passo*) no és altra cosa que la immanència de l'agent en ell: en el nostre cas, aquella *existentia Dei in rebus* que diu sant Tomàs (9). Aquesta immanència és, per part de l'agent, una comunicació i entrega, tendent a fer participar l'efecte (en comunió indivisa amb ell, tant com sigui possible) de la seva pròpia plenitud de ser; tractant-se de Déu, un oferiment de "divinització" a la creatura, la qual es realitzarà en cada cas segons el "mode" que aquesta moció pugui ésser i sigui efectivament assumida.

(7) Cfr. vgr. *De potentia*, q. 3, art. 16, ad 1 m.: *Sicut Deus est unus, ita et unum produxit. Non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quæ quidem unitas diversitatem partium requirit. Cfr. Ibid. corpus. Cfr. Ia, q. 61, art. 3, c.; II C. G. c. 45; Ia, q. 25, art. 6, ad 3 m. etc.*

Unitat derivada, immanent, fundada en l'*esse* en tant que moció de l'*Esse* transcendent. Cfr. *De potentia*, q. 3, art. 7, c. fi. *Esse* immanent és l'"acció" (*actio est in passo*) de l'agent transcendent en l'ent finit, el punt d'incidència en aquest de l'efusió creadora. Ara bé: *actio est in passo* condueix a *agens est in passo*: així es pot parlar de *existentia Dei in rebus* (Ia, q. 8).

(8) Per evitar la confusió de l'ordre interior de l'*esse* i l'ordre exterior de l'esdevenir, o si es vol "de concebre l'existència com una forma i el real com una cosa", notables tomistes actuals sembla que disociïn acte i *esse*, contra l'*expressió*, i al nostre entendre la intenció de sant Tomàs (vgr. STEENBERGEN o GILSON, al dir de HAYEN, *Op. cit.*, II, p. 141, que si entenc bé, sembla adherir-se a aquest punt de vista). Per la seva banda, J. F. LONERGAN escriu: "The basic division ist between external and internal causes..." (*Insight. A study of human understanding*. Ed. Longmans, 1951.) Sota una perspectiva similar, Karl RAHNER (*Espiritu en el Mundo*. Trad. castellana de Alfonso ÀLVAREZ BOLADO. Ed. Herder, Barcelona, 1963, p. 340) sembla mancat d'un vocabulari suficientment flexible per superar l'esquema anterior, tal com, per altra banda, es proposa. Vid. encara DE FINANCE (*Essai sur l'agir humain*. Université gregorienne. Roma, 1962, introd. p. 11 i ss.). Així com RAHNER, per interioritzar l'"actuació" de l'efecte per la causa tendeix a reduir la causalitat eficient a la formal, DE FINANCE tendeix a identificar simplement "eficiència" i "acte": "Le rôle de la cause efficiente tend à s'identifier avec celui de l'acte interne de l'effet"; punt de vista que li sembla més exacte que l'aproximació (en el límit, la reducció?) de la causalitat eficient a la causalitat formal, com ha notat DESCARTES, a mesura que disminueix la distància ontològica entre l'efecte i la causa (posició similar a la citada de RAHNER).

No podem entrar en aquest debat, l'existència del qual, però, no podíem tampoc deixar de consignar. Per la nostra banda,ensem que l'*esse*, acte intern de l'"efecte", no pot ésser considerat, només, com l'expansió en ell, de l'actualitat de la causa per la via, precisament entesa, d'eficiència; ans és el nivell més radical on les tres grans vies d'expansió ontològica s'unifiquen.

Recomanem al lector interessat per aquesta qüestió que vulgui llegir directa i personalment els autors citats: no fos cas que involuntàriament, en resumir-los, haguéssim forçat o tal vegada falsejat llur pensament.

(9) Cfr. Ia, q. 8, art. 1, c.

Subratllem, d'aquesta perspectiva, que *un i el mateix acte ho és, idènticament, de l'agent i el pacient*, tot salvant, però: a) llur oposició relativa; la qual, notem-ho de passada, en tant que és oposició d'originant i originat, no implica, per ella mateixa, "potencialitat" en cap dels dos termes; ni per tant "contrarietat". Així, la dialèctica que els oposa es redueix a un *processus perfectus de actu ad actum ubi non requiritur aliqua species motus*. b) la degradació que eventualment afecta aquest acte, en tant que assumit pel pacient; i per tant, la degradació de l'oposició de termes en la unitat de l'acte comú, que no serà ja, en aquest cas, pura relació.

Cal notar, finalment, que l'"actualització" o "actuació" de l'ent postula la *mediació de l'operació, de l'obrar* (i per tant, també del terme d'aquesta operació); ja que només per ell ateny l'ent la seva plena actualitat i determinació. L'"operació", en efecte (més que no pas la *conversio ad phantasma*, que no passa d'ésser-ne un dels seus moments: aquell, cabalment, que connota una inevitable component d'exterioritat) és el mode "interior" d'individuació de l'universal, és a dir: el mode de sortir, l'ent, de la seva indeterminació abstracta per constituir-se en plena identitat amb ell mateix, en *cabe sí*. Però aleshores l'"operació" se sobrepassa ella mateixa com a mediació per esdevenir aquesta identitat mateixa: en l'"operació", en efecte, un ent "és el que és". És per això que se'ns judica *per les obres*.

4. La unitat d'"acte" o d'"esse" immanent a tot ent finit no pot ésser isolada en ell com un moment absolut, ni en la unitat d'un concepte ni en el d'una experiència; ans està en intrínseca i constitutiva correlació de mútua dependència amb l'*ordo* en el qual aquest ent consisteix, i té en aquesta *ordo* la seva subsistència. Diu per tant, també, raó de "resultat".

5. En altres mots: la unitat radical d'un ent finit no pot ésser conceptualitzada només com unitat d'"acte" o d'"esse", sinó que diu també raó de "potència", d'àmbit més o menys predefinit de possibilitats (11). En conseqüència, la unitat de l'"acte" constituent de l'ent en ent és la unitat d'un *motus* (unitat tensional o tendencial) pel qual l'ent es constitueix en identitat "en si" i en comunió amb el seu context ontològic.

6. L'"acte" i la "potència" que fixen en cada cas, per llur correlació, un nivell ontològic determinat, no brollen ni s'oposen entre si *ex æquo*: l'"acte" és *ontològicament anterior* a la potència, en la qual es dona un camp de possibilitats per a la seva pròpia realització. La "potència", en canvi, diu, per respecte a l'acte, prioritat en l'ordre, temporal, de l'"evolució" (12).

7. Encara: tot "ent" finit sofreix una *distensió de la seva actualitat en un "acte primer"* que el constitueix en unitat (en el cas millor, en *suppositum*) i "actes segons" o operacions, en les quals aquell acte s'expansiona i es realitza, per tant, com a tal ("operari sequitur esse"). *Aquesta distensió*

(10) Cfr. Op. De natura verbi intellectus, c. I, par. 4.

(11) Cfr. Ia, q. 77, art. 7, c.: *Essentia animæ comparatur ad potentias sicut principium activum et finale et sicut principium susceptivum vel seorsum, vel simul cum corpore. Agens autem et finis est perfectius; susceptivum autem principium, inquantum hujusmodi, est minus perfectum.*

(12) Ia, q. 85, art. 3, ad 1 m.; q. 77, art. 4, c.; etc.

és la característica última de la finitud d'un ent (13) i fonamenta tota ulterior diversitat categorial que eventualment pugui predicar-se d'ell.

8. L'"essència" (en un primer sentit general del mot) és la mesura, immanent a l'ent, de la seva potencialitat, és a dir, de la "distensió de l'acte" en ell. Ací, "essència" val tant com abstracte receptiu de l'"esse", i diu, respecte a ell, a la vegada raó de límit i de condició de possibilitat. *Aquesta estructura "esse-essentia" no és estàticament prefixada: és cabalment en l'"operari" que l'"esse" "essència" el subjecte, actuant-se en el seu caràcter "principlal".* En l'operació, en efecte (no pas en tant que és un "accident", sinó en tant que és l'expansió progressiva de l'esse en el subjecte; el *procedere* del subjecte *ad perfectionem sui esse*) (14), l'ent és "essencialitzat" (sentit estricte del mot "essència"); és a dir: esdevé un nucli de correlacions intrínseques necessàries; en altres mots: s'allibera del non-esse i l'accidentalitat de la matèria (en raó de la qual era només un *unum per accidens*) sotmetent-se a una llei ontològica d'unitat.

La "identitat" de l'ent no és la "identitat" abstracta que traduiria un "primer principi" pres en el seu nivell mínim, és a dir, muntat sobre la "unicocitat" de l'ent. El judici "A és A" no és una tautologia (simple asseveració, per la intel·ligència, d'una situació de fet); no es limita tampoc a expressar copulativament la pertinença d'una forma a un subjecte en el mode de l'*habere* (*subjectum habens formam*) ni inversament, l'adscripció del subjecte a una certa "classe" en raó d'una determinada especificitat que, més o menys convencionalment, se li atribueixi. Ans cal entendre el judici com l'acte pel qual el "jo" professa i certifica que li consta, per una presa de consciència objectiva, la tendència de l'ent concret — esmentat pel subjecte — a realitzar-se, sota la moció de l'acte d'esse, en identitat amb la "forma", recollida pel predicat a manera de la "idea" o "ideal" que dóna la mesura de la qual aquell ent és capaç (dintre una certa línia de perfecció) i que, per tant, el defineix. *Unusquisque videtur esse quod est potius in ipso.*

La "identitat" de l'ent no és la "identitat" abstracta que traduiria un "primer principi" pres en el seu nivell mínim, és a dir, muntat sobre la "unicocitat" de l'ent. El judici "A és A" no és una tautologia (simple asseveració, per la intel·ligència, d'una situació de fet); no es limita tampoc a expressar copulativament la pertinença d'una forma a un subjecte en el mode de l'*habere* (*subjectum habens formam*) ni inversament, l'adscripció del subjecte a una certa "classe" en raó d'una determinada especificitat que, més o menys convencionalment, se li atribueixi. Ans cal entendre el judici com l'acte pel qual el "jo" professa i certifica que li consta, per una presa de consciència objectiva, la tendència de l'ent concret — esmentat pel subjecte — a realitzar-se, sota la moció de l'acte d'esse, en identitat amb la "forma", recollida pel predicat a manera de la "idea" o "ideal" que dóna la mesura de la qual aquell ent és capaç (dintre una certa línia de perfecció) i que, per tant, el defineix. *Unusquisque videtur esse quod est potius in ipso.*

Notem, encara que sigui a risc d'estendre'ns més del compte, que:

1) Definir un subjecte per la seva "essència" és definir un camp de possibilitats. Camp, certament, "real" (no merament "lògic"); però això no obsta per dir que *la realitat densa, actual, de l'ent no queda retinguda*. Per això, si el coneixement es limita a l'"essència" o "natura" en el pretès "en si" d'una abstracció, *ni ella mateixa no és realment coneguda: non potest cognosci complete et vere* (15). Ací s'inscriu el tema de la *conversio ad n̄hantasma*. exioida en

condemnar-se a no entendre'l, ja que *la intelligibilitat de l'ent és la seva actualitat*. Des d'aquesta actualitat o "actuació", en tot cas, i per un *procés regressiu*, s'entendrà la seva *quidditas sive natura*. Això és notori en l'ordre moral i en general del *bonum*.

Notem que quan es fa "teoria del coneixement" el pas a l'"essència" se sol considerar com un "ascens" per abstracció fundada en un previ procés inductiu. Però aquest punt de vista, que no és fals, és, no obstant, incomplet, fins i tot després d'haver esquivat els perills d'"empirisme". Perquè, si mirem les coses a fons, veurem com *ço de què cal partir és de la consideració de casos "típics"* (així, si el que es tracta de conèixer és, vgr. l'home, de ço que han estat els grans homes, d'aquells en qui l'"home" com a tal d'alguna manera s'ha realitzat) per "*descendir*" a definicions "universals". D'aquesta manera procedeix ARISTÒTIL en la seva *Ètica*, on la teoria de les virtuts es configura per referència als herois homèrics; o si es vol, el cristianisme, en proposar-nos, *com a norma objectiva* de comportament, la "imitació de Jesucrist" i dels seus sants. ¿Per què, aleshores, rompre el paralelisme que hom esperaria entre ètica i gnoseologia, oblidant, en aquest segon cas, que la "*conversio ad phantasma*", a l'ent "individualitzat" en l'"hic et nunc", *només té interès especulatiu perquè* l'ordre de la realitat individual és l'ordre de l'operació, és a dir, de l'"acte" pel qual l'ent obté la seva plena consistència ontològica?

No es pot entedre un ent al marge de la seva obra; d'aquella que dona la seva mesura; en el cas de l'home, d'aquella que és la seva "vida", que s'ha anat determinant a la llum d'un ideal; aquella a la qual està cridat com a la seva tasca personal en el món, en la qual posa el seu gaudi i per la qual cerca la convivència d'amics (16), de la qual pren consciència per una "reflexió" d'un tipus com la que proposa sant IGNASI en els seus *Ejercicios*.

Ésser és obrar; ésser una veritable substància és tenir operació pròpia. L'operació és l'actualitat i perfecció última del *suppositum* (17), el seu *télos* o acompliment; no pas en tant que simple desplegament temporal de les seves *vires* o *virtutes*, sinó com a culminació de totes en llur comú — i respectiva — *acmé*. *Ni es poden desvincular "ésser" i "obrar" en raó de l'accidentalitat del segon en l'ent finit*: fóra un error semblant al que es produí a propòsit de la doctrina de les *species* intencionals, i la manera correcta d'entendre el nou ordre que elles inauguren. El mateix que CAJETÀ deia, en aquell cas: *intellectus procedens de potentia ad actum non nisi ad perfectionem sui esse procedit*, es pot dir, en general, de tot obrar: ja que l'afirmació de CAJETÀ convé a la intel·lecció *precisament* com a cas particular d'operació.

Al marge de la "seva" obra, un ent no és sinó una promesa: si aquesta obra es frustra, la promesa quedarà incomplida. Però aleshores és l'esterilitat: l'encaixonament del pensament en tòpics i de la conducta en roderes; no res menys que *la negació temàtica de l'ent, objecte de la metafísica*, el qual no admet de cap de les maneres ésser reduït així a vulgaritat i facticitat pures: *ad nihil valet uirra nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus*.

2) Seria conceptualitzar pobrement l'"estabilitat" de la substància, la permanència que li convé per raó del seu *esse* (*esse ad manendum refertur*) (18)

(16) Cfr. II-IIae, q. 179, art. 1, c. *Vita uniuscujusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in quo præcipue vult quilibet convivere amico*.

(17) Cfr. C. G., III, c. 113. Etc.

(18) Sant Agustí, *De moribus Manichæorum*. P. L., 32, 1348. Cfr. HAYEN, *Op. cit.*, II, p. 35.

prendre'n com a paradigma la "inèrcia" dels cossos materials, dels "sòlids"; cal cercar-lo, al contrari, en la llibertat de l'esperit, poder de decidir-se *irrevocablement*. Aquesta "estabilitat" és energètica; és un "amor", si per tal entenem un *stabilimentum voluntatis in bono volito*. La unitat aconseguida s'oposa a la unitat *per modum materiæ*, que en fou, tal vegada, el punt de partida (l'*unum per accidens*, simplement factual, d'una substància empírica) no sols a) com a simple unitat formal d'"especificació", sinó b) com a unitat *per modum actus*. Ara bé: tractant-se, ací, d'un *actus entis in potentia, prout in potentia*, aquest "acte" diu raó de "moviment". No, per cert, d'un moviment "físic", sinó, com anirem veient, d'un moviment "transcendental": un moviment que afecta l'ent finit com a tal en raó del seu *esse*. *Esse* que, precisament en tant que principi i fi del procés d'"autorealització", d'"essencialització" del subjecte, el refereix a l'"U" transcendent com al seu últim fonament i donador de sentit.

Potser ajudaria a entendre aquesta estructura considerar-la en el cas particular de la intel·lecció humana. Una dimensió (arrelada en l'*esse*) de la intel·lecció (*intellectus agens*) "actúa", "essencialitzant-lo", un *intellectus possibilis*, és a dir: el realitza com a "unitat de sistema" d'uns continguts, certament accidentals i exògens, assumits, però, en un *operari* que, si bé en una de les seves dimensions és contingentat per ells, en una altra no és sinó l'expansió conqueridora de la intel·ligència cap a la seva plenitud ontològica: *ut sit quodammodo totum ens* (19). En un segon moment caldria mostrar encara que aquest *intellectus agens* (versió de l'*esse* a la intel·lecció objectiva) és la intrínseca, ontològica *reliqatio* de la intel·lecció humana a les *rationes æternæ* com a *prima intelligibilia* (20).

9. L'aforisme clàssic: *operari sequitur esse* indica la connexió necessària entre aquests dos pols de la inevitable distensió de l'"acte" en tot ent finit.

Una seva primera comprensió banal interpretaria: l'obrar és de caràcter existencial. Procedeix de l'"existent": un valor, una idea, mentre resten en la idealitat, són ineficaços...

Més profundament, el *sequitur* d'aquest aforisme esmenta: l'actúcia (*intellectus agens*) "actúa", "essencialitzant-lo", un *intellectus possibilis*, és a dir: el realitza com a "unitat de sistema" d'uns continguts, certament accidentals i exògens, assumits, però, en un *operari* que, si bé en una de les seves dimensions és contingentat per ells, en una altra no és sinó l'expansió conqueridora de la intel·ligència cap a la seva plenitud ontològica: *ut sit quodammodo totum ens* (19). En un segon moment caldria mostrar encara que aquest *intellectus agens* (versió de l'*esse* a la intel·lecció objectiva) és la intrínseca, ontològica *reliqatio* de la intel·lecció humana a les *rationes æternæ* com a *prima intelligibilia* (20).

9. L'aforisme clàssic: *operari sequitur esse* indica la connexió necessària entre aquests dos pols de la inevitable distensió de l'"acte" en tot ent finit.

Una seva primera comprensió banal interpretaria: l'obrar és de caràcter existencial. Procedeix de l'"existent": un valor, una idea, mentre resten en la idealitat, són ineficaços...

Més profundament, el *sequitur* d'aquest aforisme esmenta:

a) La derivació necessària de l'"acte segon" a partir de l'"acte primer" en tant que en i per aquesta derivació l'"acte primer" es realitza en la seva plena identitat amb sí: ja que essent aquest acte, com hem dit, constitutivament

sinó un *stare*, un morar i persistir en el ser en autoposició activa, en "sistema" o "consistència" amb un context mundanal al qual s'"imposa" i que, per tant, no pot deixar de tenir-lo en compte.

c) Aquest *sequitur* tendeix a esdevenir un *est* en sentit rigorós. Cabalment aquesta tensió és ço que li dona la significació i la força ontològiques. En el límit, quan *operari est esse*, s'acompleix la perfecta identitat d'un Acte que es realitza en autosubsistència (*Ipsum Esse subsistens*); entre tant, el nivell ontològic d'un ént es mesurarà pel seu grau d'"essencialització" (i, en definitiva, de "conscienciació"), és a dir, pel mode segons el qual l'*ordo* transcendental que el constitueix broti de la seva immanent unitat originària com expressió seva, i sigui recollit en ella com unitat de totalització. En altres mots: *segons la intimitat i necessitat d'aquell "ordo" o "compositio" constitutius de la seva "actualitat"*.

10. La distensió de l'actualitat d'un ent en "acte primer-actes segons" no és altra cosa que la pròpia distensió "causal" entre un originant i un originat; causalitat, ja immanent (a manera de procés d'autoconstitució i autopotenciació de l'ent) ja transitiva, en la mesura que l'operació, eventualment necessitada de realitzar-se en el "medi" de l'"alteritat" és, per la seva banda i en unitat indivisible, acte de l'"altre", *motus* induït en ell com a suscitador o coadjuvant del seu propi procés d'autoconstitució.

Recordem novament, per aclarir ço que entenem per causalitat immanent; l'"actuació" de l'*intellectus possibilis* per l'*intellectus agens*; el procés de responsabilització moral que té lloc per la successiva empremta de la llibertat, com a llibertat activa, sobre la llibertat com a indiferència o potencialitat; o en general, la "causació" de les "propietats" d'un ent pels seus principis essencials.

En quant a la unitat d'acte, per l'*operari* i en ell, entre originant i originat, recordem la teoria aristotèlica del moviment, o la interpretació de CAJETÀ de la teoria tomista del coneixement objectiu (22).

11. Considerat així l'ent: a) *com a originant*, la seva textura transcendental no és altra cosa que la diversa virtualitat causal en la qual el seu "acte" s'"exerceix"; b) *com a originat*, la seva obertura potencial a la diversitat d'influxes que eventualment rebí, predeterminats *a priori*, de manera més o menys general, pel seu mode propi de "subjectivitat".

Notem que ni tan sols la "matèria" rep amb total indiferència l'influx causal: ja que, havent d'ésser necessàriament sotmesa a una o altra "forma" per poder realitzar-se com a matèria, contreu ja per aquest fet una preorientació selectiva de possibles influències. No existeix, de fet, una receptivitat totalment indiferenciada; no hi ha un substrate que no impliqui elements *a priori*.

Per aquesta dimensió primitiva de potencialitat de l'ent finit, la seva acció és sempre, en major o menor grau, "reactiva", el seu procés d'autoconstitució determinat "ab extrinsec" des de l'accidentalitat de la circumstància. Així s'obre la possibilitat de frustració del seu intent primitiu segons la llei dinàmica

(22) L'aproximació suggerida aquí entre la doctrina aristotèlica del moviment (Cfr. sant TOMÀS in *Phys. Arist.*, III, lect. 2, 4, 5) i la teoria tomista del coneixement objectiu tal com CAJETÀ la comenta, està argumentada per l'autor a "CONVIVIUM, Estudios filosóficos", núm. 3 (1957), p. 15-26.

d'identitat, fent que ço que haurien d'ésser "hàbits" (*quo quis utitur [o quo quis agit] cum voluerit* (23): possibilitació de l'autonomia del subjecte per impressió de les seves virtutes sobre les dimensions correlatives del seu *a priori* receptiu) esdevingui, o rutina (estabilització per inèrcia) o, al contrari, versatilitat.

12. La distensió de l'actualitat de l'ent finit en *esse* i *operari impossibilita tota interpretació de l'ent tendent a isolar-lo o "tancar-lo" en ell mateix*.

El seu desenrotllament i plenitud, en efecte, és solidari del que aconsegueix en correlació amb ell, el context ontològic (el "món") al qual pertany, com la perfecció de la part és solidària de la perfecció del tot. Notem (ja ens hi tornarem a referir) que, simultàniament a aquesta unitat d'"acte" i entrecreuant-se amb ella, cal considerar encara dues altres modalitats d'unitat en el món (que a vegades dissimulen la primera, tot i que n'és el fonament ontològic): a) una unitat d'especificitat, radicada en la "forma" de l'ent en què l'acte es contreu i "deprimeix" (24) com en un de tants modes particulars possibles de realització; b) una unitat genèrica, indiferenciada, fundada en la "matèria", de la qual l'anterior, en canvi, "emergeix", com un moment de la seva evolució sota l'imperatiu de l'"acte", cap a una plena "essencialització" i "conscienciació".

13. *Les tres línies causals d'eficiència, exemplaritat i finalitat*, que tenen en l'*esse*, immanent a l'ent, llur comú i unitari origen, són les línies bàsiques de la comunicació ontològica, i *descobreixen les dimensions fonamentals de la contextura transcendental de l'ent*.

14. L'*esse*, acte radical, originari, pel qual l'ent "és", és a dir, "és causa", no pot adscriure's a cap de les línies causals que en constitueixen les vies primàries d'expansió, com no es pot conferir a cap d'elles una prioritat absoluta sobre les altres (25). Cal, en canvi, conferir-los una prioritat relativa, circular.

Notem que l'"efusió" de l'"acte" en la "potència" (26) és sempre un procés *descendent*. Fins i tot quan "acte" i "potència" se'n presenten com rigorosament correlatius (*proprius actus respondet propriae potentiae*) aquesta correlació no significa equivalència o reciprocitat en dignitat: la comunicació ontològica és irreversible. En tota hipòtesi, *agens est honorabilior patiente*.

Aquesta efusió, segons el mode més o menys noble com és rebuda i "modalitzada" pel subjecte en cada cas, origina nivells de major o menor plenitud

(23) Cfr. Ia IIae, q. 50, art. 5, c.; q. 49 art. 3, *sed contra*.

(24) Cfr. Domingo BÀÑEZ In Iam. q. 3, art. 4. Cfr. F. CANALS, loc. cit., p. 110.

(25) Cal no confondre *esse* amb *existència*; ni, per tant, la correlació *essència-esse* amb la correlació *essència-existència*, o, com prefereix encertadament CHENU (*Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal-Paris, 1950. Apud HAYEN, Op. cit.) *essència-existir*. Amparats en aquesta confusió, i per reacció contra un essencialisme que els corrents filosòfics generals d'aquest moment han desacreditat, alguns tomistes notoris (MARITAIN, GILSON) atribueixen a sant Tomàs la tendència a privilegiar l'existència.

Això implicaria, de per si: privilegiar la causalitat eficient (de la qual l'existir és principi i terme) sobre la causa exemplar i la final; l'individu sobre la forma i el dinamisme; el sentiment sobre la intel·lecció objectiva i l'amor; la memòria, sobre l'intel·lecte i la voluntat. Si aquesta posició no fos inacceptable com interpretació genuïna del pensament de sant Tomàs, faria que calgués prendre-la amb precaució el fet d'ésser una posició reactiva, que originarà, com a tal, un dels clàssics processos pendulars.

(26) Comparar amb el cas anàleg de *l'effusio formæ super materiam*, vgr. a Ia, q. 14, art. 2, ad 1 m.

ontològica. En aquesta modalització per la potència, l'acte es "deprimeix" i degrada; de la qual cosa (*impressio* de l'acte en la potència i per tant immanència de l'acte en ella, per bé que segons un mode limitatiu de la seva fecunditat) en són un índici les estructures que apareixen com a característiques de l'ent finit com a tal: d'una banda, *estructures de tipus dual*, relacions de polaritat; d'una altra, *estructures triàdiques*, de tipus circular.

En un estudi de la *reflexio*, caldria mostrar que una estructura "triàdica" és el mode com se salva, en un nivell ontològic finit, la unitat i la "sistència en si" de l'ent. Recordem l'estructura circular de la dinàmica causal (un dels caràcters primers que en mostra la doctrina aristotèlica de les causes) i per la qual es manté la unitat de l'esse en la comunicació ontològica. El principi *causæ ad invicem sunt causæ* expressava aquesta estructura que, en un primer moment, es manifesta en el fet que tota causa ateny, en el seu causar, no sols l'efecte originat, sinó encara les causes correlatives, sollicitant i modalitzant intrínsecament llur propi i respectiu desplegament causal. En un segon moment, cada causa media en les correlacions que es donen entre les altres. Ací, de poder desenrotllar aquest tema, caldria que ens fixéssim en dues menes de "circularitat": a) la que es dona entre aquelles "causes" que impliquen actualitat i que poden coincidir entre elles en unitat ontològica; b) la que abraça la "causa material", mai totalment absorbible en unitat amb les altres, amb les quals, no obstant, entra en síntesi; ço que origina la "fuga" de l'ent resultant en l'indefinit del "temps".

Si l'estructura triàdica de l'ent en constitueix i assegura la unitat i estabilitat en el nivell que li correspon en cada cas, l'aparició de "dualitats", en canvi, representa la ruptura d'aquella unitat. (Íntimament vinculada a la "fuga" temporal que hem esmentat abans). Tota dualitat que aparegui en un nivell ontològic finit tendirà a adoptar el mode de l'"oposició de contraris": cadascun dels seus termes, intentarà adequar l'acte originari, autoafirmant-se en un "acte" que acapararia totalment, si fos possible, les indefinides virtualitats que aquell nivell permet. En fer-se, així, un fals "absolut", exclourà en la mateixa mesura el terme oposat; situació dilacerant, perquè no poden deixar d'estar sotmesos ambdós termes a la llei prèvia d'unitat que exigiria, en canvi, llur conciliació.

Aquesta exigència d'una unitat impossible (anterior, en realitat, al mateix sorgir dels contraris, tota vegada que no és altra cosa que la traducció del nivell "genèric" en el qual la contrarietat com a tal necessàriament es dona bon punt el gènere, sortint de la seva indiferenciació sota la moció urgent de l'acte, tendeix a "especificar-se") allibera la referència radical i constitutiva de l'ent finit a un nivell ontològic superior en el qual aquella oposició cedeix; no pas per neutralització recíproca dels extrems (pseudo-conciliació que no fóra altra cosa que una recaiguda en l'indefinit del gènere) sinó al contrari, per vigorització en una "continència eminential". Recordem, per exemple, la superació de les "contrarietats" que afecten l'ent en el seu nivell "físic" quan s'ascendeix al nivell intencional (27).

Però també l'estructura triàdica que estableix l'ent en cada cas al nivell que li correspon i el consolida en ell, remet a un nivell ontològic superior, en tant que la seva mateixa "positivitat" requereix una fonamentació.

Aquesta "llei d'ascens" és la llei mateixa de la comunicació ontològica (28),

(27) Cfr. vgr. In *Metaph.*, VII, lect. 6, núm. com. 1405. Ed. Cathala.

(28) Recordem l'aforisme: *Ultima perfectio uniuscujusque rei est ut conjungatur suo principio*, o, en una forma correlativa: *Ultima perfectio uniuscujusque est in consecutione finis*. Ia, q. 103, art. 1. Es consultaran amb profit els textos clàssics: Ia, q. 44, art. 4; q. 47; q. 103, passim.

tota vegada que només per ella l'"acte" originari es manté, en l'"efusió" causal, en la seva identitat amb ell mateix; altrament, de no revocar cap a si l'àmbit total originat en el procés de descens, es dispersaria en aquest procés i es frustraria la "generositat" mateixa que l'ha portat a comunicar-se. El món de possibilitats que s'havia obert davant seu desafiaria tot intent d'integració, per perdre's en l'indefinit quantitatiu del "temps".

Per això aquesta "lleï d'ascens" és anterior a tota estructuració dual o triàdica d'un nivell entitatiu donat; és el "dinamisme transcendent", l'esse mateix en tant que penetra plenament el *moveri*.

Si ens fos permès d'arriscar una hipòtesi, diríem que aquesta lleï transcendent d'ascens constitutiva de l'ent finit com a tal, i que l'afecta tant pel que té d'estable com pel que té d'*irrequietum* es diversifica, en funció d'aquesta doble dimensió de l'ent, en la doble "via" de l'analogia i de la dialèctica; vies que caldria refondre (en la mesura que hi hagués una inconnexió o contraposició entre elles) en una visió integradora.

Independentment, però, d'aquesta hipòtesi, insistim que, en tot cas, *el moviment transcendent d'ascens, que és l'"esse" mateix, només és possible per la presència actuant del superior en l'inferior* (29), per la immanència del fi en el començament; en altres mots, és sempre, necessàriament (com ho és tot "moviment" o dinamisme) "induit": la resposta a una *vocatio*.

15. Encara que ARISTÒTIL, descobridor del quadre causal, el determina, segons sembla, només empíricament, *és possible la seva fonamentació transcendent*. Sant TOMÀS ens dóna tots els elements requerits per a fer-ho en el cas privilegiat de l'"ànima" (30), especialment si no s'obliden els aspectes (fonamentals en tota la seva obra) presos de l'ontologia agustiniana de la *mens*.

1) No és possible, com és obvi, desenrotllar aquí aquesta fonamentació. Consignem, només, que la mostració d'aquesta estructura *parteix de la constitució substantivo-relacional de l'ent*. Sant AGUSRÍ ja havia dedicat a aquest tema una gran atenció en el *De Trinitate*, exposant com *aquest desplegament de l'ent en substància-relació no neix, com a tal, de potencialitat o accidentalitat* (encara que en el camp de la nostra experiència, on pouem els nostres conceptes, hi estigui intrínsecament vinculada); *ans transcedeix, de per si, tota categoria, tot mode finit possible de realització* (31). Aquest punt de vista és solidari de l'*afirmació d'una pluralitat com a perfecció pura*, que és característica essencial de la teologia trinitària; però que no deixa de revelar-se en indicis en

15. Encara que ARISTÒTIL, descobridor del quadre causal, el determina, segons sembla, només empíricament, *és possible la seva fonamentació transcendent*. Sant TOMÀS ens dóna tots els elements requerits per a fer-ho en el cas privilegiat de l'"ànima" (30), especialment si no s'obliden els aspectes (fonamentals en tota la seva obra) presos de l'ontologia agustiniana de la *mens*.

1) No és possible, com és obvi, desenrotllar aquí aquesta fonamentació. Consignem, només, que la mostració d'aquesta estructura *parteix de la constitució substantivo-relacional de l'ent*. Sant AGUSRÍ ja havia dedicat a aquest tema una gran atenció en el *De Trinitate*, exposant com *aquest desplegament de l'ent en substància-relació no neix, com a tal, de potencialitat o accidentalitat* (encara que en el camp de la nostra experiència, on pouem els nostres conceptes, hi estigui intrínsecament vinculada); *ans transcedeix, de per si, tota categoria, tot mode finit possible de realització* (31). Aquest punt de vista és solidari de l'*afirmació d'una pluralitat com a perfecció pura*, que és característica essencial de la teologia trinitària; però que no deixa de revelar-se en indicis en

la distinció interpersonal, en efecte, tant més s'acusa com més les persones són "una sola cosa" (32).

2) Ens cal, encara, recordar l'ontologia agustiniana que hem alludit. Una investigació (teològica) sobre la Santíssima Trinitat (que serà conduïda — després d'haver distingit ço que es predica de mode "substantiu" de Déu de ço que se'n predica per mode "relatiu" — pel mètode de les *appropriationes*) (33) ve doblada per una investigació (filosòfica, encara que sorgida de, i immersa en, un clima teològic) sobre la creatura, "espiritual" i "corporal"; respectivament "imatge" i "vestigi" de la Trinitat divina (34).

Així desenrotlla (35):

a) La famosa teoria de la *mens*, en la qual patentitza una contextura de dimensions o funcions recollida en aquelles cèlebres *trinitates*, de les quals ens interessa especialment recordar-ne dues: *mens*, *notitia*, *amor* i *memoria*, *intellectus*, *voluntas*. La marxa és conduïda amb una doctrina del *desplegament de la ment per reflexió total*. "Introversió"? Insinuar-ho, equivaldria a desconèixer la riquesa ontològica de la *mens*: riquesa que és un contingut espiritual, intencional, i que per tant, no pot ésser sinó un "món". L'"esperit" (*mens* és l'ànima espiritual com a tal) és, en efecte, l'ent que té per missió fer venir a llum el sentit universal de l'ent, expressant-lo en un "verb"; actualitzar la bonesa universal de l'ent, abraçant-lo en el seu amor. Així s'inaugura aquell "ordre més alt de realitat" que diu CAJETÀ, i que és l'ordre, no pas, certament, "físic", però sí rigorosament "ontològic", de la "intencionalitat". Per això la consideració temàtica de l'estructura ontològica de la "ment" diu a la vegada raó d'"ontologia fonamental".

b) Una "ontologia general", parallela a la doctrina anterior, segons un nou esquema trinitari que es denomina, en el total de l'obra agustiniana, amb una gran riquesa de termes, però especialment, ací, amb els de *modus*, *species*, *ordo*. La connexió entre ambdues doctrines s'estableix així:

Modus esdevé la dimensió transcendental de l'ent en virtut de la qual és coprincipi, amb la ment, de la seva activitat intencional, unint-s'hi com actualitat de la "memòria"; "species", aquella en virtut de la qual l'ent esdevé terme d'intencionalitat, en tant que actualitat de l'*intellectus*; *ordo*, en tant que ho és de la *voluntas*.

Però la connexió s'estableix, encara, en tant que *memoria*, *intellectus*, *voluntas* constitueixen la realització de *modus*, *species*, *ordo* al nivell de l'esperit, és a dir: de l'ent alliberat de restriccions materials; que esdevé, així, el medi que assegura la seva identitat ontològica, la seva "sistència en si".

Si referim, finalment, l'estructura *modus*, *species*, *ordo* a la doctrina de les causes, *modus* serà la dimensió de l'ent en virtut de la qual és terme de relacions d'"eficiència", que el "posen" com "existent" (*quo constat*); *species*, la que el constitueix en terme de relacions formals d'"exemplaritat" (*quo discernitur*); *ordo*, de relacions tensionals de "finalitat" (*quo congruit*).

(32) Per tot el que seguirà, és molt interessant consultar el llibre de Pedro LAFRÉNTALGO, *Teoría y realidad del otro*, 2 vols., Ed. Rev. Occ., Madrid, 1961. En concret, ací, la posició atribuïda a UNAMUNO.

(33) S'anomena *apropiació*, en general, la manifestació de les Divines Persones per atributs essencials. Cfr. Ia, q. 39, art. 7, c.; ad i m.; art. 8, c.; q. 45, art. 6, c.; q. 93, esp. art. 6, etc.

(34) Sobre la teoria de la imatge i el vestigi, vd. en la *Summa Theologica*: Ia, q. 93; De Ver., q. 10, art. 7. També: I D. 3, q. 3; II D. 16, arts. 2 i 4; etc.

(35) Sobre la teoria agustiniana de la *mens* i la seva correlativa ontologia general, Vid. els textos clàssics *De Trinitate* i *De natura boni contra Manichæos* citats per Ambroise GARDEIL, *La structure de l'ame et l'expérience mystique*, 2 vols., Gabalda. Paris, obra que encara es consultarà amb profit. Cfr. encara: J. BOFILL, *Note sur la valeur ontologique du sentiment*. "Actes du XI Congrès international de Philosophie" (Bruxelles), 1953. Vol. VII, p. 115 i ss.

16. Per la *virtus*, necessitant, de l'*esse* (*virtus essendi*) i en la mesura que és penetrat per ella, l'ent s'organitza intrínsecament com un sistema de correlacions necessàries. Per la comunicació causal esdevé, en el "món", un centre de necessitat. Aquesta condició culmina en l'"esperit", en qui s'actualitza, últimament, per la "llibertat".

En la mesura en què la filosofia ha tendit a "privilegiar l'essència" ha privilegiat (és el mateix) la "necessitat de l'essència", és a dir: la que expressa el "primer principi" com a llei formal del pensament objectiu. El vocabulari clàssic, en anomenar *necessitas absoluta* a la necessitat de l'essència, i *necessitas ex suppositione* a la necessitat existencial, tradueix aquesta perspectiva (36).

El propi sant Agustí — en el mateix passatge on estableix no res menys que: 1) el punt de partida de la doctrina (que sant Tomàs desenrotllarà després) d'una *duplex cognitio*; 2) la dimensió profunda del judici que, transcendint la simple "posició" de l'objecte, *sententia com ha d'ésser* d'acord amb les *rationes aeternae*; 3) la coafirmació, en aquest judici, de la "veritat incommutable" — claudica, en canvi, en oposar com objecte de *credere* la dimensió "existencial" de l'ent, a la seva dimensió "essencial", terme de "definició objectiva". La contraposició seria correcta, si per *credere* s'entengués simplement un saber testimonial; però sant Agustí usa el mot connotant mera "opinió", i per tant com un saber inferior a la ciència, tota vegada que versa sobre la realitat "contingent i temporalment mudable", mentre que l'essència, en canvi, "consisteix en l'eternitat incommutable". L'ordre "existencial" s'oposaria a l'ordre "essencial" com s'oposen "temporal" i "etern". Per culpa de vacil·lacions com aquesta, la profunditat de la seva ontologia trinitària ha romàs en gran part desapercebuda (37).

(36) Una sucinta però suficient referència a la qüestió es troba en l'obra citada de HAYEN, II, p. 148 i ss. Puntualitza que la *necessitas ex suppositione* no és una necessitat merament hipotètica, sinó en la hipòtesi realitzada, és a dir, en concret. (*Pot.*, 5, 4, c.; 5, 3, obj. 12). Silvestre de FERRARA, en el seu comentari a *Contra Gentes*, vol trobar en aquests casos una necessitat lògica (*In C. G.*, I, 83). Amb això sembla voler dir una necessitat superior, és a dir, *nes aeternae*; 3) la coafirmació, en aquest judici, de la "veritat incommutable" — claudica, en canvi, en oposar com objecte de *credere* la dimensió "existencial" de l'ent, a la seva dimensió "essencial", terme de "definició objectiva". La contraposició seria correcta, si per *credere* s'entengués simplement un saber testimonial; però sant Agustí usa el mot connotant mera "opinió", i per tant com un saber inferior a la ciència, tota vegada que versa sobre la realitat "contingent i temporalment mudable", mentre que l'essència, en canvi, "consisteix en l'eternitat incommutable". L'ordre "existencial" s'oposaria a l'ordre "essencial" com s'oposen "temporal" i "etern". Per culpa de vacil·lacions com aquesta, la profunditat de la seva ontologia trinitària ha romàs en gran part desapercebuda (37).

(36) Una sucinta però suficient referència a la qüestió es troba en l'obra citada de HAYEN, II, p. 148 i ss. Puntualitza que la *necessitas ex suppositione* no és una necessitat merament hipotètica, sinó en la hipòtesi realitzada, és a dir, en concret. (*Pot.*, 5, 4, c.; 5, 3, obj. 12). Silvestre de FERRARA, en el seu comentari a *Contra Gentes*, vol trobar en aquests casos una necessitat lògica (*In C. G.*, I, 83). Amb això sembla voler dir una necessitat superior, és a dir, que no es tracta, només, de comprovar una "necessitat de fet". El canvi de línia causal és evident. En efecte: que una necessitat sigui "superior" i no "empírica" no és, de per sí, coincident amb què sigui "lògica" o no ho sigui. La immortalitat de l'ànima tradueix per exemple un mode de "necessitat" que no és, evidentment, de caràcter merament fàctic (ja que és una necessitat intrínseca) però tampoc de caràcter lògic, encara que adopti la forma d'una necessitat. Veient la necessitat com un mode d'existència, i no com un mode d'aparició, és més fàcil veure que una necessitat és superior a una altra.

D'ésser conseqüent amb ella, en efecte, caldria dir que la "necessitat" (identitat amb si mateix) de l'ent, creix o decreix, sota la tensió "Acte pur-contingència pura", paral·lelament en les tres dimensions ontològic-causals. A una major necessitat en l'"essència" correspon, rigorosament, una major necessitat en l'"existir" i en l'"efusió" comunicativa sota l'amor del bé. I reciprocament.

17. Avançant més en el punt anterior. En tant que l'"acte segon" és acte de l'ent originant (*causa*): expansió, en identitat, del seu "acte primer", obté, en la comunicació causal, "necessàriament" ("infalliblement") el seu efecte. En tant que l'"acte segon" és l'"acte" de l'ent originat, principi de la seva actualitat, aquest ent es realitza i obra (*modus operandi sequitur modum essendi*) segons un mode més o menys noble de necessitat.

La referència a la llibertat pot ilustrar-ho. Per la identitat "acte primer-acte segon", un ent és intrínsecament necessari, és a dir, lliure. Es basta, en efecte, en la mateixa mesura, ell mateix. Si es volca, aleshores, a l'acció, no serà per auto-realitzar-se (comunicació *ex indigentia*) sinó per pura redundància i lliberalitat (comunicació *ex plenitudine*). No estarà sotmès a la reacció, condicionadora, d'un medi preexistent; ans el projectarà com expansió pròpia, dominarà damunt d'ell i obtindrà, per tant, *infalliblement*, el resultat intentat. Recíprocament: en la mesura en què la seva acció sigui assimilada per l'ent originat com a més o menys identificada amb el seu propi "acte", quedarà imprès en ell un mode superior o inferior de necessitat. Si la moció causal és assumida intrínsecament segons una "reflexió completa" pel subjecte (que troba, aleshores, en ella la possibilitat de realitzar-se plenament com *in se subsistens*, d'ésser *cabe sí*) el mode de necessitat de l'efecte serà, novament, la llibertat. Si només incideix en ell com a mera *passio* transitiva, no assumida, li imposarà una necessitat extrínseca, de caràcter "determinístic".

18. Atenguem més directament al cas de l'home. Congruentment amb el que venim dient, la unitat ontològica de l'home és anterior a tota diversificació en ell de vires, virtutes, funcions, etc., i funda aquesta diversitat; la qual brota de la unitat primigènia segons un *ordo* (38). És, en efecte, una unitat originària i recollectora, expansiva i totalitzant; la qual es desplega substancialment en una vida interior.

19. Aquesta unitat ontològica de l'home està radicada en la ment, en la qual té el seu principi i fonament per raó de l'esse del qual és ella el subjecte propi. El llenguatge l'expressa amb el pronom personal.

Per aquest caràcter "personal" de l'home, la seva activitat no podrà mai ésser adequadament conceptualitzada en termes "fisiològics", ni tant sols "psicosomàtics": restarà sempre un últim reducte, inviolable, d'originalitat i d'excepcionalitat creadora; una possibilitat de redempció.

20. En la mesura en què la unitat ontològica de l'home es caracteritza com la unitat personal d'un "jo", el seu correlat ontològic propi ha d'ésser, necessàriament un "tu". El context ontològic de l'home és primordialment interpersonal.

(38) Cfr. vgr., Ia, q. 77, especialment arts. 4 i 7.

Quan aquest context s'anomena "món", "univers", etc., s'indica que el "tot" al qual l'home, com a tal, pertany no és un tot indiferenciat, purament quantitatiu i multitudinari, ans gaudeix ell mateix d'una unitat d'"acte" o d'esse que es revela en el caràcter jeràrquic ("social") i teleològicament evolutiu ("històric") que li pertany. Les "estructures formals" que en cada circumstància el composin, com la seva intrínseca circumstancialitat mateixa, estan en definitiva assumides sota aquesta última unitat d'"acte".

21. Simètricament, però, cal dir que tampoc la unitat radical de l'home que és la ment no pot ésser adequadament entesa tant sols com a "acte" o esse, sinó que diu a la vegada raó de "potència" o "receptivitat".

D'ací, per exemple, el desdoblament de l'intel·lecte en "agent" i "pacient", de la llibertat en llibertat de "domini" i llibertat d'"indiferència"; de l'amor en *éros* i *agàpe*. D'ací, encara, que l'últim reducte de la ment no sigui només una pura autonomia i espontaneïtat creadora, sinó també una zona tèrbola d'egoisme, que no pot ésser mai totalment clarificada i sanejada per la consciència i la llibertat explícites. En la mesura en què aquesta zona respon a la denominació de "subconscient", expressa el fracàs de la ment en la seva vocació de "vèncer i dominar" la "matèria" (39), de reduir-la a unitat; almenys, d'aconseguir-ho plenament per mode positiu. Com aquesta victòria, no assolida positivament, pugui ésser-ho encara "negativament", no podem tractar-ho aquí: limitem-nos a indicar que, en l'ordre moral, constitueix la darrera possibilitat de la llibertat, quan pugui semblar definitivament perduda.

Però sense descendir fins aquí, notem que per raó de la "potencialitat" radical de la ment *la vida interior de l'home és constitutivament tributària d'activitats transitives*, que essencialment la vinculen i accidentalment la limiten a *l'hic et nunc* particulars; o en altres mots encara: la dimensió de "potencialitat" de la ment, en tant que és rigorosament una "receptivitat", exigeix la prolongació de la vida espiritual humana en una vida sensitiva i passional, afincada, segons un mode "material" de presencialitat, és a dir, *segons un "cos"*, entre les "coses".

Per això també el "món" *interpersonal humà* exigeix intrínsecament la mediació d'un "món natural" com un moment transcendental de la seva autoconstitució, que no pot ésser mai totalment clarificada i sanejada per la consciència i la llibertat explícites. En la mesura en què aquesta zona respon a la denominació de "subconscient", expressa el fracàs de la ment en la seva vocació de "vèncer i dominar" la "matèria" (39), de reduir-la a unitat; almenys, d'aconseguir-ho plenament per mode positiu. Com aquesta victòria, no assolida positivament, pugui ésser-ho encara "negativament", no podem tractar-ho aquí: limitem-nos a indicar que, en l'ordre moral, constitueix la darrera possibilitat de la llibertat, quan pugui semblar definitivament perduda.

Però sense descendir fins aquí, notem que per raó de la "potencialitat" radical de la ment *la vida interior de l'home és constitutivament tributària d'activitats transitives*, que essencialment la vinculen i accidentalment la limiten a *l'hic et nunc* particulars; o en altres mots encara: la dimensió de "potencialitat" de la ment, en tant que és rigorosament una "receptivitat", exigeix la prolongació de la vida espiritual humana en una vida sensitiva i passional, afincada, segons un mode "material" de presencialitat, és a dir, *segons un "cos"*, entre les "coses".

Per això també el "món" *interpersonal humà* exigeix intrínsecament la mediació d'un "món natural" com un moment transcendental de la seva autoconstitució.

Ara bé: la ment no es perd, sense negació d'ella mateixa, en la seva encarnació en un "cos" ni el "món" interpersonal de l'esperit en la seva encarnació en un "cos".

natura i d'un *suppositum* que, per raó d'aquest *esse*, precisament en tant que originàriament rebut per la ment, diu raó de "persona". La personalitat humana, però, es configura en un procés de reflexió per mediació de l'operari fins a assolir, en el límit, que totes les dimensions en les quals la unitat radical de l'home, per raó de la seva potencialitat, es diversifica, siguin reassumides en aquella unitat com unitat d'"acte" (per mode positiu i propi tant com sigui possible). En una terminologia escolar: fins que els *actus hominis* esdevinguin, rigorosament, *actus humani*. Justament, aquest és el sentit de la "vida activa": la màxima personalització de la vida humana, l'establir la plena immanència de l'esperit en la realitat sensible interna i externa; la dignificació (no pas tan sols entitativament, per raó del subjecte, sinó formalment, per raó de la intencionalitat espiritual que els penetra) del connubi, de la paternitat, del menjar i del beure—de tot ço que constitueix i omple la "casa"; de la salut, la força i la riquesa; del treball i el descans; en un mot, de l'esforç i el gaudi materials de la vida. Però també de llur privació, segons la regla d'or del *tanto quanto*. Per això la "vida activa" pot ésser vehicle per a la perfecció humana, medi en el qual s'actualitzi l'ordenació radical de l'home—ànima i cos— a la immortalitat (40).

22. Constitutivament immanent en una potencialitat i receptivitat, i rigorosament coextensiu a ella (*proprius actus respondet propriæ potentiaë*) l'acte últim de la ment, del qual rep aquesta, i en definitiva, tot l'home, la seva unitat ontològica i personal, diu raó de *motus* o d'"esdevenir" (*quo est omnia fieri*"); esdevenir que es realitza, cabalment, per via de *memoria*, *intellectus* i *voluntas* ("*quo*" *est omnia fieri*) com un procés ontològic de maduració, d'actualització del propi ésser personal (*quo "est" omnia fieri*), centre inventiu d'un "món" (*quo est "omnia" fieri*).

Aquest esdevenir té, certament, una dimensió "empírica", però aquesta diu només raó, respecte a ell, de *materia circa quam*. Si d'aquest esdevenir en diguéssim "*historicitat del ser*", entendríem per aquest mot l'*assumpció reflexiva*, segons el mode ontològic estricte propi de la ment, és a dir, per plena consciència i acceptació lliure, del propi "esse", en tant que aquest "esse" no és altra cosa que la *moció creadora i personalitzadora de l'"Ipsum Esse"* o "*Jo*" *transcendent*; i del qual constitueix (de manera velada abans de la fe sobrenatural, però no pas per això menys real) l'"epifania".

23. La dimensió activa de la ment (... *omnia facere*) és ontològicament anterior a la seva dimensió evolutiva (... *omnia fieri*) i la funda, comunicant-li la unitat o identitat que gaudeix; per més que aquesta evolució digui prioritat, en el subjecte, en l'ordre genètic.

Insistim novament: a) en el caràcter *unitari* d'aquest esdevenir, continuament idèntic a si mateix en el seu desplegament, malgrat les pendulacions, retrocessos, pugnes, inconseqüències, etc., que inevitablement l'afecten i el comprometen; ja que, malgrat tot, l'acte radical que el constitueixen i l'impulsa, i que s'autorealitza en el seu medi, subtendeix transcendentament qualsevol mode possible de divagació, reduint a "responsabilitat" la "irresponsabilització" mateixa que tot divagar consisteix. b) En el caràcter *induït* d'aquest esdevenir,

(40) De Ver., q. 5, art. 5: *Inter has creaturas (les que són autoprovidents) est homo; quia ejus forma, scilicet anima, est spiritualis creatura a qua est radix humanorum actuum, et a qua corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet.*

en tant precisament que unitari; en altres mots, en la seva constitutiva *religatio*, pel que té d'acte", en un "Acte" transcendent del qual, com a "acte" immanent, rep la seva fonamentalitat. Sense això, es dissoldria en una pura dispersió i despersonalització "cinematogràfica" del subjecte. c) en l'obnubilació freqüent de l'"acte", tant per l'automatisme de les lleis dites "específiques" com per la illegalitat atzarosa dels comportaments "individuals". Les manifestacions de l'"acte" seran, en aquest cas, confoses amb un conjunt de circumstàncies que anomenarem, a posteriori, "afortunat" o "desafortunat": la *týchje*, com la *phýsis*, dissimula el *kairós* del qual, no obstant, reben llur sentit radical. Reconèixer, però, una unitat d'"acte" com a constitutiu de l'ordre històric, equival, en definitiva, a acceptar aquest ordre com a "providencial".

24. L'actualitat radical de la ment, així com la unitat personal que ella origina és, fonamentalment, no d'ordre "natural", sinó "intencional": entenent per tal, no el simple objecte precisiu d'una "fenomenologia", sinó la plenitud de l'ent, quan ascendeix al nivell "ontològic" en el sentit estricte del mot. Un "jo" és fonamentalment un "món".

Considerem, per exemple, el fenomen de la "comprensió". Comprendre algú és, en primer lloc, ésser "objectiu" en el nostre judici i actitud respecte a ell; però no basta l'"objectivitat" d'una definició formal, sinó que cal la de qui troba, en la pròpia riquesa interior, la possibilitat d'una "connaturalitat" que li permeti "posar-se en el lloc de l'altre", assumir la seva situació, per pronunciar, en tot cas, *des d'allí*, el seu judici. Si aleshores m'identifiqués amb ell, però, prenent-lo com a "subjecte empíric", aquesta comprensió seria minimitzadora, encara que fos real i fins i tot cercada i agraïda pel "tu": ja que l'estabilitzaria en un nivell d'intranscendència i esterilitat espiritual. A la vegada, el propi subjecte resultaria bloquejat pel particularisme d'aquesta relació, que es fundaria en una "natura" i no tindria nivell ontològic. El "tu" no seria atès al nivell de l'ent, mentre que el "jo" no actuaria com a subjecte transcendental, capaç de *convenire cum omni ente*. Per això, "posar-se en el lloc de l'altre", si se'l vol respectar en la seva dignitat radical, és comprendre el seu "món": el "món" de l'art, de la poesia, de la política, de l'amor, etc., que constitueix la

Considerem, per exemple, el fenomen de la "comprensió". Comprendre algú és, en primer lloc, ésser "objectiu" en el nostre judici i actitud respecte a ell; però no basta l'"objectivitat" d'una definició formal, sinó que cal la de qui troba, en la pròpia riquesa interior, la possibilitat d'una "connaturalitat" que li permeti "posar-se en el lloc de l'altre", assumir la seva situació, per pronunciar, en tot cas, *des d'allí*, el seu judici. Si aleshores m'identifiqués amb ell, però, prenent-lo com a "subjecte empíric", aquesta comprensió seria minimitzadora, encara que fos real i fins i tot cercada i agraïda pel "tu": ja que l'estabilitzaria en un nivell d'intranscendència i esterilitat espiritual. A la vegada, el propi subjecte resultaria bloquejat pel particularisme d'aquesta relació, que es fundaria en una "natura" i no tindria nivell ontològic. El "tu" no seria atès al nivell de l'ent, mentre que el "jo" no actuaria com a subjecte transcendental, capaç de *convenire cum omni ente*. Per això, "posar-se en el lloc de l'altre", si se'l vol respectar en la seva dignitat radical, és comprendre el seu "món": el "món" de l'art, de la poesia, de la política, de l'amor, etc., que constitueix la seva vida; l'empresa a la qual s'ha consagrat com al mode possible per a ell de participació de l'absolut i per a comunicar en la qual desitja, cabalment, la intimitat de l'amistat (41).

Per això la comprensió del "tu" com a tal, o en general, de l'"altre", no és limitativa d'horitzons. Intensivament, el subjecte personal diu raó d'un "tot" i *convivencia amb avantatge* el tot "cosmològic" extensiu (del qual. en tant que

com a *totalitas rerum*, com a "món en si", esdevingui el "món d'un esperit", trobi el seu "centre" ontològic i, reflectint-se en aquest centre, la seva última unitat d'"acte". Quan es consideri el mode d'inserció de la persona en el "tot" social i històric (en el "tot" d'un "nosaltres") caldrà tenir cura de no oblidar aquesta *maxima affinitas ad totum* pròpia de la "persona".

25. L'acte intencional és l'acte en el qual s'identifiquen (*fiunt unum*) un subjecte i un terme que mantenen, no obstant, en i per aquest acte, llur distinció, per oposició relativa. En sentit estricte, aquesta "identificació" només es realitza quan el terme diu també, per la seva banda, raó de "subjecte" personal. Altrament, sense reciprocitat aquesta unitat seria imperfectament "reflectida" i no es realitzaria com a tal unitat d'"acte".

En la seva referència intencional a "coses" el subjecte espiritual o personal no es realitza plenament en l'actualitat del seu ésser. L'"expansivitat" de l'esse en raó de la qual ésser, per l'ent, és *originar l'alteritat d'un "terme" en qui l'origen es perdi i es trobi a la vegada per la possessió indivisa d'un "acte" comú* (i no obstant, tens d'una oposició irreductible, ja que la relació d'origenació exclou constitutivament tota "confusió" possible entre "originant" i "originat") quedaria frustrada si no se superés mai aquest nivell relacional: el "jo" romandria en soletat, tancat en ell mateix; ja que el coneixement i amor el terme dels quals són "coses", igualment que les "coses" mateixes, només tenen sentit com a determinacions o valors *adjacents a l'ent personal*. Referir-se a "coses" només provisionalment és "sortir de si".

26. En la mesura en què aquest "acte intencional" és l'acte radical mateix de la ment (el seu *esse*), que, com a "acte principal" que és, s'expansiona i "actualitza" en i per aquell, *la identitat de l'acte intencional de subjecte i terme esdevé identitat en l'actualitat ontològica*: serà l'entrega al terme, tant com sigui possible, de la *intimitat* pròpia que ell accepta i a la qual correspon en i desde la seva mateixa intimitat.

Interessa reflexionar "ut possumus" sobre el misteri de l'Acte. L'Acte és constitutivament "comunicació" i per tant és sempre, de si, "principal": recordem com exemple la doctrina que tant sovint hem invocat de *intellectus agens* o de la prolació del *verbum mentis*. Ara bé. Pel fet que aquesta nota de l'acte es manifesti, en nosaltres, en la distinció que ja ens és coneguda entre "acte primer-actes segons" i de manera rigorosament inseparable d'ella, sembla que la noció d'acte com a tal només pugui pertànyer a un pretès acte *absolutum* que seria l'*Ipsum Esse subsistens*. Certament, l'"Acte pur" és *absolutum* de tota immersió en la potència, de tota correlació transcendental a ella: *Deus, in omnia exiens et procedens, in Seipso fixus e immixtus manet* (43); però tinguem cura que aquesta absoluta no negués d'Ell l'expansió i comunicació que el

"Cristiandad" (Barcelona), núm. 381 (nov. 1962), 255-8. Radicalment i indiferenciadament entès, és la presència creadora de Déu, atribuïda al Pare. Cfr. HAYEN, *Op. cit.*, I, p. 310.

(43) *Ver.*, II, art. 2, ad 2 m. *Sciendum est quod reditio ad essentiam suam... nihil aliud dicitur quam subsistentia rei in seipsa. Formæ enim in se non subsistentes sunt super aliud effusæ et nullatenus ad seipsas collectæ; sed formæ in se subsistentes, ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo vel eis influendo, quod in seipsis per se manent; et secundum hunc modum, Deus maxime ad essentiam suam redit quia omnibus providens ac per hoc quodammodo in omnia exiens et procedens in seipso fixus et immixtus manet.*

constitueixen com a tal Acte (44). De fet, ja en el nostre nivell de vida espiritual tenim alguna referència d'un *procedere* no fundat en indigència, sinó en plenitud, en la vida de la intelligència (originació del "verb") o de la voluntat, "a la raó de la qual pertany que difongui el bé que posseïx" (45). Aquesta dimensió "*processiva*" de l'Acte pur és la plenitud de la seva Unitat; per això, ésser *ad imaginem Dei secundum imitationem divinæ naturæ* no exclou, al contrari, ésser *ad imaginem Dei secundum repræsentationem trium Personarum: sed magis unum ad alterum sequitur* (46).

Notem l'abundància — i l'audàcia — d'expressions (tant en el llenguatge popular com en el literari i en l'espiritual) per referir-se a la "identificació" interpersonal que parlem i que *cal prendre en sentit propi, no metafòric*, per bé que en el nostre món humà sempre amb la limitació d'un *quodammodo* que és la confessió d'una dimensió radical de potencialitat. És el llenguatge de la *intimitat (verbum cordis)*; d'aquella *comunió* en la qual cada subjecte troba l'acompliment al mateix temps que la condició de possibilitat de la seva realització plena. (Clarificació de la pròpia consciència; reafirmació de la llibertat en la seva lliberalitat constitutiva; pacificació, per abrandament, de la vida afectiva, etc. Recordem només, altra vegada, sant Agustí.)

27. En la mesura en què la trinitat *mens, notitia, amor* expressa una mera oposició relativa de termes en el si de la unitat de la ment, *no implica potencialitat*: aquesta doble *terminatio* no és, en efecte, altra cosa que l'actuació d'aquella *reditio* que constitueix la "sistència en si" de la ment. Diu raó d'una *distinctio realis* al nivell transcendental del subjecte i remet, per tant, constitutivament a l'*Ipsum esse subsistens* transcendent; tot significant en Ell la *possessió eminential d'una "pluralitat" com a perfecció pura*.

No tota distinció i multiplicat de termes en la constitució de l'acte cognoscitiu implica potencialitat en ell i per tant, no tota multiplicat queda reabsorbida en la unitat i simplicitat d'aquest acte per identitat formal, quan la referim, analògicament, a l'"Acte pur".

(44) *Natura cujuslibet actus est quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime en la seva lliberalitat constitutiva; pacificació, per abrandament, de la vida afectiva, etc. Recordem només, altra vegada, sant Agustí.)*

27. En la mesura en què la trinitat *mens, notitia, amor* expressa una mera oposició relativa de termes en el si de la unitat de la ment, *no implica potencialitat*: aquesta doble *terminatio* no és, en efecte, altra cosa que l'actuació d'aquella *reditio* que constitueix la "sistència en si" de la ment. Diu raó d'una *distinctio realis* al nivell transcendental del subjecte i remet, per tant, constitutivament a l'*Ipsum esse subsistens* transcendent; tot significant en Ell la *possessió eminential d'una "pluralitat" com a perfecció pura*.

No tota distinció i multiplicat de termes en la constitució de l'acte cognoscitiu implica potencialitat en ell i per tant, no tota multiplicat queda reabsorbida en la unitat i simplicitat d'aquest acte per identitat formal, quan la referim, analògicament, a l'"Acte pur".

(44) *Natura cujuslibet actus est quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. De Potentia, 2, art. 1, c.*

(45) L'efusió amorosa, acte radical i perfecte de la voluntat, i que no és altra cosa que

En l'entendre diví, desapareix tota distinció real entre l'intel·lecte, el subjecte intel·ligent, la *res intellecta* com a *res naturæ*, la *species intelligibilis* (determinació del subjecte, per la immanència en ell d'una forma vicariant d'aquella *res* en ordre a la intel·lecció actual) i finalment aquesta intel·lecció o "entendre" mateix:

In Deo, intellectus, et intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum "intelligere" sunt omnino unum et idem (47).

Així, en atribuir a Déu la intel·lecció, *nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia* (48).

Notem que sant Tomàs deixa al marge tota referència al "verb mental": no el connumera amb aquells elements que, de no ésser *omnino unum et idem* en Déu, posarien una multiplicat *in ejus substantia*. Altrament, tancaria el camí a l'especulació trinitària que, en penetrar més profundament en la naturalesa de l'"Acte pur", ens mostra en Ell una distinció real entre el principi de la intel·lecció i el seu terme, o Verb proferit per Ell. La teologia escolàstica ha utilitzat, per pensar aquesta estructura, la doctrina de la relació; segons la qual la relació, *en la seva raó pròpia*, no connota "sistència", sinó "assistència". Caldria fer consideracions paral·leles en la línia de l'amor.

28. La mera oposició relativa de termes que diem està, però, en el subjecte humà, modalitzada per la seva dimensió radical de potencialitat; per la distensió de l'"acte" en ell. Aquesta distensió de l'acte, com a acte intencional, es revela: a) en el *subjecte-principi*, en la dualitat no reduïble d'una dimensió purament entitativo-natural de "presencialitat" i una dimensió "memorativa", tot i que s'actualitzen una i altra en la unitat del "sentiment" d'auto-presència per implantació en l'"efectivitat" d'un "món". b) en l'*objecte-terme* de la referència intencional (per coneixement i per amor), en la dualitat entre un nivell terminatiu immanent al "jo" (*verbum, pondus*) i el d'una *res intellecta sive amata* respectivament; tot i que tant en l'un com en l'altre d'aquests dos modes de referència intencional, *terme immanent i terme transcendent s'actualitzen en una sola i mateixa unitat terminal*: en definitiva, en la realitat d'un "món" *objectiu*.

El caràcter "principal" de la "memòria" i per tant la seva no-intencionalitat objectiva ha estat ja exposat en un altre moment per nosaltres en aquesta mateixa Revista (49). L'ent que, per l'"efectivitat" de la seva presència, esdevé "u" amb el subjecte en la unitat d'una *impressio* que la "memòria" recull, diu, com a tal, raó de "principi" de l'activitat intencional, no raó de "terme" d'aquesta activitat. Amb una perfecta seguretat de pensament, sant Tomàs mostra, per "deducció transcendental", que *només* pot haver-hi dos modes generals d'intencionalitat objectiva: els que culminen, respectivament, en la "intelligència" i la "voluntat".

Notem que, si fins ara hem estat parlant indistintament de "terme" de l'activitat intencional, aquest llenguatge, en realitat, és impropri: cal, al contrari, *mantenir l'especificitat típica de la "notitia" i de l'"amor"*, així com de

(47) Ia, q. 14, art. 4, c.

(48) Cfr. *De Potentia*, q. 2, art. 5: *Ipsa relatio, secundum rationem sui generis, inquantum est relatio, non habet quod sit "aliquid", sed solum quod sit "ad aliquid"*. Cfr. encara, com a base d'una teoria de la relació, el text *De Veritate*, q. 1, art. 5, ad 15 m.

(49) Articles citats. Cfr. J. BOFILL, "Cristiandad", *Esperança i tradició*. Etc.

les dues *processiones* que respectivament els originen. Però aleshores cal mantenir també l'especificitat del terme "transcendent" pel qual *notitia* i *amor* respectivament "suposen" en la immanència del subjecte (50).

En cap subjecte finit hi ha adequació entre el seu "món" intencional i l'actualitat ontològica de la seva consciència. (Notem de passada que això és el fonament últim de la distinció "real" entre "essència" i "potències"). En altres mots: al nivell d'una consciència finita, la "intencionalitat objectiva" no pot realitzar-se com aquella "intencionalitat ontològica" que en realitat és, per sola "projecció" de l'espontaneïtat del subjecte, ans exigeix el complement d'una "dativitat" que, en darrera instància, és la manifestació de la "matèria". En efecte. a) La "memòria", font i origen de què rebran llur força ontològica les relacions intencionals de comprensió i de benvoler no és, al nivell de la ment, una pura riquesa ontològica totalment *a priori*, el *thesaurus* d'una *plenitudo essendi*, l'autopresència d'un poder (*possum*) com a origen incondicionat: ans ha d'haver estat nutrida i actuada per l'intussuscepció motiva d'una *res exterior*, punt de tangència amb la ment del "món situacional", "efectiu", al qual pertany; "món" que, en la mesura que suscita i assegura aquella actuació, esdevé "co-principi" (per "connaturalitat" en l'ésser) de la ulterior activitat i referència intencional objectiva. Més encara: el subjecte "memoratiu" ("consciència pre-intencional") posseeix l'actualitat de l'esse sempre modalitzada, en nosaltres, per la llei d'especificació en una "natura" i de concreció en un "individu": la seva presencialitat (*adsum*) està sempre contreta a una "situació". Simètricament, b) la referència intencional apunta a un terme que, per la seva banda, es desdobra també (com acabem de veure que es desdoblava el seu origen) per una distensió de la seva actualitat. Així, si en tant que sorgit *a priori* aquest terme és un "projecte" immanent a la ment a la qual s'oposa en la correlació d'una pura *sistència objectiva* (*verbum mentis, pondus*) per altra banda, en la mesura en què aquest *a priori* ontològic de què brota no ha estat realitzat en acte més que per la penetració fecundant de l'"altre" en el si del subjecte, el terme "intentat" li és transcendent i se li oposa de tal manera que: ni l'accés a ell li serà mai obert de manera purament "reflexiva" ni podrà viure l'alteritat referencial sinó en l'"exterioritat" d'una "sistència natural" més o menys "cosificada", sobre la qual gravitarà inexorablement la llei de la "contrarietat". En conseqüència, subjecte i terme (que al nivell interpersonal realitzarien llur "alteritat", justament esdevenint "un sol cor i una sola ànima") no podran mai recobrir-se mútuament de manera adequada: ans quedarà sempre, en llur unió, una dimensió d'exclusió recíproca, el residu brut d'un "trans-objectiu" i "incomunicable" que consisteix en la possibilitat sempre present, sus llur unió,

29. El terme immanent de la referència intencional objectiva és el “medi” en el qual es traba la relació al seu terme “transcendent”. Si aquest terme és un “tu”, la seva alteritat respecte al “jo” no implica, en principi, “exterioritat” o “estrangeria”, ans és acollida en la intimitat d'una mostració manifesta “com sol un amic parlar al seu amic”, i d'una entrega sense reserva. La “intimitat” és el mode d'actualitat d'ents subsistents al nivell personal, per immanència recíproca.

Per això, així com abans hem notat que en la relació al “tu” com a tal el “jo” no es particularitza, ja que la comunió realitzada verifica, justament, l'especial afinitat al “tot” com a tal que caracteritza les natures espirituals (51), no tem ara que tampoc, en aquesta relació, “s'extroverteix” o es dispersa (52): seguiria en soletat. A la companyia veritable no li cal abandonar, en efecte, el descans del recolliment, o de les llàgrimes, o del silenci; no és un sortir de si, sinó acollir l'altre en la confiança pròpia. Així el secret de la consciència romandrà, en aquest dar-se, impollut; no esdevindrà, en comunicar-se en intimitat, infidel a la pròpia llei: *est autem hoc amicitiae proprium quod amico aliquis sua secreta revelet. Quum enim amicitia... duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat* (53).

D'ací que, en la mesura en què s'actualitza, per “identificació”, la unitat entre “jo” i “tu” (*ingredi in interiora amici*) la doble *terminatio* (terme immanent, terme personal) de l'actualitat intencional que ara considerem tendeix a esdevenir una sola i única unitat terminal, en la qual la “intimitat” prendria sentit ontològic ple.

En el nostre nivell, la possibilitat d'aquesta unitat (que és la llei radical de l'objectivitat) està sempre, però, limitada: el “jo” no pot mai, en efecte, adequar-se totalment ell mateix per “reflexió” ans reté sempre un fons originari que — *propter grossitiam corporis* — o no pot ésser assimilat i sí, només, “constatat” per la ment, o ha d'ésser-ho en el mode d'una “universalitat” impersonal. Adhuc suposant transcendit aquest primer nivell de finitud (el d'una personalitat constitutivament vinculada a condicions materials) caldria, encara, que el “jo” gaudís d'una plena disponibilitat del seu ésser perquè: a) l'originació del “tu” fos totalment *a priori* (perquè la unitat d'acte fos perfecta); b) aquesta originació del “tu” ho fos segons una relació interpersonal estricta: és a dir, en la qual la immediata accessibilitat del “tu” (impossible al nivell finit per una insuperable *curvitas* o egoisme ontològic: *propter voluntatem, claudentem sua secreta* (54)) no fos una identificació per confusió, ans respectés la seva absoluta i originària llibertat de consciència. En altres mots encara: caldria que

(51) Cfr. vgr., C. G., III, c. 112: *Naturæ intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliæ naturæ: nam unaquæque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu; quælibet autem alia substantia particularem solum entis participationem habet. Cfr. De Ver., q. 2, art. 2, c., que no té desperdici.*

(52) El procés intel·lectual (i anàlogament l'afectiu) no és una extroversió. Cfr. *Op. De natura verbi intellectus*, c. I, parr. 4: *actio animæ non est ad extra, quia intelligere est motus ad animam; tum ex natura speciei quæ in talem quidditatem ducit, tum ex natura intellectus cuius actio non est ad extra.* Però tampoc és una introversió. La interioritat i immanència de l'actio animæ suposa la intencionalitat objectiva.

Confrontar encara Joan de SANT TOMÀS, en el seu comentari *In Iam*, q. 27, art. 1, c., concretament al passatge famós que comença: *quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit... etc.* en el seu *Cursus Theologicus*, disp. 31.

(53) *Contra Gentes*, IV, c. 21.

(54) *Ia*, q. 57, art. 4, c. Tancant-se, la voluntat finita opta contra la naturalesa comunicativa — *maxime liberalis* — del bé que defineix la voluntat com a tal: *ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est* (*Ia*, 19, 2, c.).

fos reabsorbida tota dimensió de substantivitat cosificada, d'accidentalitat, de distensió de l'acte; tota mediació "mediatitzadora".

Aquesta situació, inassolible al nivell finit, polaritza, no obstant, la identificació imperfecta, imperfectament personalitzadora, que es dona en ell i li confereix el seu valor ontològic: per ella, en efecte, esdevé "funció d'absolut". (Dimensió "intentada" i percebuda en tota experiència d'"èxtasi"; vgr. de l'afirmació, de l'est a la vegada assertòric i ponderatiu en el qual culmina l'acord noètic de dos esperits, o en la de l'efusió amorosa).

Encara un altre punt. No cal dir que la "identificació" interpersonal per pura correlació en la unitat d'un acte no és una identitat buida, un pur "joc de miralls" carent de contingut: simplement, aquest contingut no és "cosificable". *Les determinacions de la ment són "ontològiques" en el sentit estricte del mot; el seu "proprium" no són "accidents", sinó un "món". De manera que "jo" i "tu" s'identifiquen com a centre tensional originador d'un món o univers comú que, en tant que és "inter duos intellectus constitutum" (55) té l'estructura formal d'un llenguatge; en tant que és constituït entre dues voluntats, té la virtualitat d'un ideal.*

El "món" o "univers" actúa així com a "mediació pura" per a la comunicació, per la comunió interpersonal (la seva mediació, necessària, no és "mediatitzadora"): tota vegada que a) realitza la universalitat que el "dir" i el "dar" de la comunicació interpersonal reclamen com a contingut (com a terme *quod* en el llenguatge de la *schola*); i encara b) l'originació mediatadora del "món" té lloc en el mode d'una *conversio abstractiva*, val a dir: és idènticament posició i remoció. Per això l'emergència del "jo" a partir de l'entramat de relacions particulars i de situacions fàctiques en les quals, per raó de la seva pròpia dimensió de "materialitat", està inicialment immers, fa emergir simultàniament enfront d'ell un doble terme: un terme que diu raó de "món" i un terme que diu raó de "persona" com els seus correlats necessaris (56); i llur verificar-se és solidari.

30. *Cal mantenir l'especificitat estricta dels termes que s'oposen intencionalment al "jo" en el medi, respectivament, de la notitia i de l'amor: tant dels seus termes personals com dels móns" que sorgeixen com expressió i vincle de la doble intersubjectivitat resultant. Segons això, el "jo" no virtualitat d'un ideal.*

El "món" o "univers" actúa així com a "mediació pura" per a la comunicació, per la comunió interpersonal (la seva mediació, necessària, no és "mediatitzadora"): tota vegada que a) realitza la universalitat que el "dir" i el "dar" de la comunicació interpersonal reclamen com a contingut (com a terme *quod* en el llenguatge de la *schola*); i encara b) l'originació mediatadora del "món" té lloc en el mode d'una *conversio abstractiva*, val a dir: és idènticament posició i remoció. Per això l'emergència del "jo" a partir de l'entramat de relacions particulars i de situacions fàctiques en les quals, per raó de la seva pròpia dimensió de "materialitat", està inicialment immers, fa emergir simultàniament enfront d'ell un doble terme: un terme que diu raó de "món" i un terme que diu raó de "persona" com els seus correlats necessaris (56); i llur verificar-se és solidari.

30. *Cal mantenir l'especificitat estricta dels termes que s'oposen intencionalment al "jo" en el medi, respectivament, de la notitia i de l'amor: tant dels seus termes personals com dels móns" que sorgeixen com expressió i vincle de la doble intersubjectivitat resultant. Segons això, el "jo" no s'encara a un "tu" únic, sinó a un doble "tu", si se'l considera formalment com a terme de relació intencional.*

alguna aproximació a l'estructura ontològica que proposem com a típica del món interpersonal com a tal. El "tu" que es verifica en la intimitat del "jo" com a terme-subjecte de referència intencional en el medi de la *notitia viuria* primàriament la unitat amb ell com a *conformitas* en el diàleg, típicament *intervaronil*, d'esclariment especulatiu de la veritat. El "tu", en canvi, que sorgeix en el medi de l'amor viuria primàriament aquella unitat com a *concordia* en la fusió de la bonesa a què invita, abans que tot, la presència de la feminitat.

31. L'obertura intencional del "jo" no pot dissociar-lo en dualitat pura: cal que una *reflexio* per circulació "triangular" recuperi, per cadascun dels subjectes interessats, la "unitat d'acte" comú i que s'origini, des d'aquesta unitat, el fet social.

Així es reproduceix, entre els termes transcendents de la referència intencional, la "circularitat" que es dona en els seus termes immanents amb els quals respectivament s'identifiquen en una sola unitat i actualitat objectiva; i es realitza així aquella llei d'identitat que és la llei fonamental de la consciència; unitat, no simplement "formal", sinó "ontològica", com a "unitat d'acte" en sentit estricte.

Ara bé: notem que això comporta una nova actitud respecte a "ell" (la "tercera" persona) que no pot resultar exclòs, en endavant, del cercle del "nosaltres" sinó, al contrari, inclòs en ell: ja que és una mediació necessària, un moment estructural, de la mateixa relació "jo"- "tu" en la qual, no obstant, parlant de "nosaltres" sol deturar-se l'atenció. Notem que la mateixa comunitat matrimonial s'aprima i llangueix si manca la mediació del "fill" o fins i tot la d'una diversitat, múltiplesment qualificada, d'"amics".

Per això es produiran sempre tensions disgregadores en la societat quan l'especificitat dels termes d'un "triangle social" es perd: vgr., si dos d'ells esdevenen, per confusió de funcions, competidors respecte al tercer.

Un cas divers el constitueix el fet que (per la mateixa pobresa ontològica que no permet la total personalització dels termes d'una correlació social per aquesta sola correlació) un subjecte no es basti per ell tot sol per la funció que li ha estat assignada i li calgui el concurs d'un "altre": la relació dual que sorgeix aleshores entre ells no origina tensions "dialèctiques", sinó un *unum* complex que és qui assumeix les funcions del "subjecte" pròpiament dit. Notem que la "unitat d'acte" d'aquesta "col·laboració" va acompanyada, al nostre nivell, de complementarietats "potencials" entre els elements que la constitueixen. (Els exemples són innúmers. Així, vgr., "pare" i "mare" són, en una certa dimensió, un sol principi de l'acte i de la relació de generació, com el subjecte cognoscent o amant i la res coneguda o amada són un sol principi de l'acte i de la relació intencional, que brota, justament, prout ex eis est effectum unum quid (57); o, en un nivell inferior de unitat i de realitat, el *synolon* de "matèria" i "forma" és una sola natura i, pres individualment, un sol supòsit).

La correlació "acte-potència" (que pot ésser o no ésser recíproca) assegura en els cassos anteriors la unitat de coprincipis resultant, sense arribar a reduir-ne la dualitat. En altre cas, l'equilibri "unitat-dualitat" es romprà, o bé en perjudici de la unitat, per recaiguda en tensions dialèctiques, en oposició de contraris, o bé, sota el punt de vista considerat, la unitat esborrarà la primitiva distensió dual: aquest fóra el cas d'una corealització per "col·laboració pura", per entrega total a l'obra comuna. Les presumptes "parts" serien, ales-

(57) De Ver., q. 8, a. 6, c. i ad 3 m. Cfr. C. G., II, c. 30: Ia, q. 14, a. 1, etc.

hores, reabsorbides en la unitat i eventualment en la "personalitat" de l'anterior "tot collectiu".

32. Cada membre d'un "cercle" social i, en definitiva, del "cercle" total del món interpersonal humà, *ha d'obrir-se, d'encarar-se, a aquest "tot" com a una nova "personalitat" en acte*. Així adquireix cadascun d'aquells, per primera vegada, la "universalitat" estricta que el defineix, no obstant, com a "esperit", com a "subjecte intencional objectiu".

El "tot" social no és un "tot extensiu" (com ho és encara el "món natural" malgrat implicar un *ordo* que qualifica i per tant jerarquitzava les seves parts) sinó un "tot intensiu"; no és opressor dels seus membres, ja que no se'ls subordina a mode de "part". El *bonum commune* (*non communitate generis, sed causæ finalis*) vigoritza i radicalitza totes les virtualitats latents de la vida intencional: l'assumpció de l'"altre" (de la *forma alterius ut alterius*) que inaugurava un primer moment d'objectivitat estricta (tota vegada que aquesta "forma" és la d'una *mens*, la "forma universal" constitutiva d'una personalitat: *anima data est homini loco omnium formarum ut sit quodammodo totum ens*) esdevé, ara, l'assumpció d'una "totalitat de totalitats" (*fieri omnia ut omnia*, caldria reduplicar ara, en descriure la vocació radical de la ment); l'àmbit, màximament universal i qualificat, que és, en definitiva, el propi de la vida personal com a tal.

La plena "personalització" d'un subjecte s'assoleix quan s'identifica amb el "bé universal". Aquest *bonum commune*, ja es comprèn, no pot ésser conceptualitzat com un universal genèric, com el residu o el substrat indiferenciat pel qual ningú no s'interessa ("cosa del comú, cosa de ningú"); ni com un tot acumulatiu, encara que fos ordenat; sinó, fonamentalment (*unusquisque videtur esse quod est potius in ipso*) com una unitat d'acte contínuament reconstituïda per "reflexió completa" en la comunió dialògica i amorosa de les consciències individuals que s'encaren amb ell per viure'l com a propi; fins a poder dir, com sant Agustí: *et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et omnia in omnibus, et unum omnia*.

33. La possibilitat d'aquesta plena realització personal en societat i història comporta, necessàriament, la "religatio" a un "Jo" transcendent personalitat: *anima data est homini loco omnium formarum ut sit quodammodo totum ens*) esdevé, ara, l'assumpció d'una "totalitat de totalitats" (*fieri omnia ut omnia*, caldria reduplicar ara, en descriure la vocació radical de la ment); l'àmbit, màximament universal i qualificat, que és, en definitiva, el propi de la vida personal com a tal.

La plena "personalització" d'un subjecte s'assoleix quan s'identifica amb el "bé universal". Aquest *bonum commune*, ja es comprèn, no pot ésser conceptualitzat com un universal genèric, com el residu o el substrat indiferenciat pel qual ningú no s'interessa ("cosa del comú, cosa de ningú"); ni com un tot acumulatiu, encara que fos ordenat; sinó, fonamentalment (*unusquisque videtur esse quod est potius in ipso*) com una unitat d'acte contínuament reconstituïda per "reflexió completa" en la comunió dialògica i amorosa de les consciències individuals que s'encaren amb ell per viure'l com a propi; fins a poder dir, com sant Agustí: *et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et omnia in omnibus, et unum omnia*.

33. La possibilitat d'aquesta plena realització personal en societat i història comporta, necessàriament, la "religatio" a un "Jo" transcendent que la fonamenti en una fidelitat, una comprensió i una generositat indefectibles.

L'assumpció reflexiva (és a dir, per mode personal) d'aquesta religatio: