

Personalismes actuals i persona en Sant Tomàs*

Darrerament vivim, especialment en el camp de les aportacions intel·lectuals, uns moments de forta afirmació del divergent, del plural. Sembla com si el pluralisme de significacions s'hagués convertit en una característica dels nostres hàbits de pensament. Fins i tot l'apologia de l'efímer, el pensament dèbil o la multiplicitat dels discursos se'ns donen com a components essencials de l'anomenat home postmodern que es troba cada vegada més abocat al risc de la indiferència. En tots els àmbits de pensament existeix una consciència fragmentada, com si es donés una mena de sincretisme de visions.¹

Els estereotips de moltes cultures actuals intenten cada cop més una fugida de la realitat; ni esperen interpretar ni transformar el món, ja que tot canvi històric es presenta com un impossible. Se'ns diu de moltes maneres que el món és prou dur per intentar canviar-lo. El desengany envers un impossible canvi social influeix fortament els valors d'una ètica en la qual no hi ha res del tot segur, i només ens queda aquell petit plaer que tots podem treure de l'instant fugaç. De fet, l'home postmodern es pot trobar sense futur intentant trobar una felicitat que s'esdevé en un present instantani i mai assolit del tot.

* El text d'aquest article ha estat revisat per l'autor i respon bàsicament als continguts de dues conferències pronunciades, una, el 20 de novembre del 1993, amb el títol «Dimensió metafísica de la persona», dins del cicle de conferències sobre la persona humana, organitzat per la Facultat Eclesiàstica de Filosofia de Catalunya de la Universitat Ramon Llull, i l'altra, amb el mateix títol d'aquest article, el 7 de març del 1994, a la Balmesiana de Barcelona, organitzada per l'Institut Filosòfic de Balmesiana i la Societat Internacional Tomàs de Aquino (SITA), en la commemoració anyal del patronatge de Sant Tomàs i presidida per l'Excm. i Rvdm. doctor Pere Tena, Bisbe Auxiliar de Barcelona.

1. Cfr. JOSÉ RUBIO CARRACEDO, *El giro posmoderno*, Universitat de Málaga, 1993.

El desencís de la raó, l'acceptació de la pèrdua de fonament i una raó força pessimista no estableixen cap punt de referència fixe per la reflexió. La manca de racionalitat i la pèrdua de seguretats han anat portant l'home a una creixent preferència per la indeterminació. L'home d'avui rebutja els grans relats, més aviat uniformistes, que abans donaven coherència i sentit a la seva vida i prefereix viure en la dispersió.

Davant d'aquests fets, se'ns fa evident la urgència de refer els fonaments ètics i culturals de les nostres societats democràtiques. Són ja molts els intel·lectuals que realitzen els seus diagnòstics culturals en l'esperança de contribuir en la construcció d'un món amb noves expectatives. Refermar la necessitat de pensar, la urgència de trobar sentit a la vida present, cercar noves solucions que sostinguin el sedig de felicitar dels homes, poden ajudar a sortir d'aquest profund cansament d'Occident, la qual cosa no significa negar la gravetat o dissimular l'esgotament de molts models en aparença vigents.

La societat del benestar ha construït en el fons un sistema ric però pobre, potent però sense creativitat, un món amb evidents senyals d'esgotament. El relatiu protagonisme social es trasllada a un espectador passiu sense a penes iniciatives, ple de buit existencial. Es poden trobar els orígens filosòfics d'aquest fet en l'origen del renaixement, quan influències molt diverses culminen en aquell poderós i alhora fràgil individu. Aquest individu, capaç d'acumular moltes vivències, no té experiència; capaç de centralitzar moltes xarxes d'informació, no té formació; només reconeix utilitat en la seva pròpia manera d'ésser i de sentir, però és incapaç d'un autèntic trobament en l'altre.

Tot això només pretén ressaltar la necessitat que tenim de construir l'individu. Podem preguntar-nos si és vàlid inserir en aquest context el concepte cristià de persona, i més especialment si és vàlida la reflexió que en féu Sant Tomàs d'Aquino. La nostra tesi mantén que, en l'original aportació que ell va fer a aquest tema, es subratllen especialment uns elements que justament són els que configuren, diferencien i personallen la persona.

És ben cert que tant la ciència com els estudis humanístics ens ofereixen aspectes parcials de l'ésser humà, però de fet no penetren fins la profunda essència de la seva realitat, ni l'expliquen per les seves últimes i darreres causes. Aquest saber sobre l'home el proporciona fonamentalment la metafísica que és, doncs, més que ciència, saviesa, ja que la saviesa considera sempre les causes últimes, i pretén oferir una visió integral de l'univers i també de l'ésser humà.

El pensament contemporani ha estudiat profundament el tema de l'home. El personalisme inserit en una tradició filosòfica-cristiana, inclús teològica, sembla considerar l'home com a persona.² Tots els corrents personalistes tenen un comú denominador que amb paraules de

2. El terme personalisme fou creat per Paul Janet en la seva *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, i difós per Ch. Renouvier en la seva obra *Le personalisme*. París, 1903.

Mounier ho definiríem de la següent manera: «diem personalisme a tota doctrina i a tota civilització que afirma el primat de la persona humana sobre les necessitats materials i sobre els mecanismes col·lectius que sostenen el seu desenvolupament».³

Ara bé, els personalistes, o alguns d'ells, pensen que l'individu, mitjançant els seus actes, esdevé persona, que és, doncs, una realitat que es conquereix i, per tant, no és l'origen d'un procés sinó el fi d'una activitat totalment lliure. L'home, per naturalesa, no seria persona; però mitjançant la seva llibertat pot fer-se persona adquirint així la seva màxima dignitat. L'home és un individu, però si opta, si decideix per fer-se persona és aleshores quan deixa de ser vulgar. Aquesta opció suposa una adhesió lliure a una jerarquia de valors i una realització concreta en la seva pròpia vida humana.

És més, en aquesta opció és possible ésser persona en major o menor grau, segons la intensitat d'aquesta realització. Ser persona, doncs, roman com un projecte obert. En el personalisme de Maritain, per exemple, individu i persona no solament es distingeixen sinó que s'oposen.⁴

De les anàlisis de les doctrines de Mounier, Maritain, Lacroix, Nèdonnelle i P. Ricoeur sobre la persona sembla que la consideren des d'una perspectiva ètica. Quan l'home es comporta només com individu, a més de no ser lliure i quedar tancat en si mateix, deixarà de ser autènticament persona.⁵ Aquestes afirmacions són molt vertaderes, però en la reducció del tema de la persona a l'ètica, alguns personalistes no expliquen del tot què és la persona, i molt menys, no ofereixen una metafísica d'ella mateixa.

Referent a la distinció entre individu i persona s'ha d'advertir que tots els homes, només per ser homes, són persones i, per tant, posseeixen una gran dignitat. L'home no pot deixar de ser persona perquè és persona essencialment, ni tampoc pot ser persona en major o menor grau. Certament, pot succeir que la persona no es comporti com a tal, que no actuï d'acord al seu ésser personal; ens estariem aleshores referint al desenvolupament vital de l'ésser humà com a persona. Precisament, el

3. E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, 1976, p. 72.

4. «El nom de persona queda reservat a aquelles substàncies que, buscant el seu fi, són capaces de determinar-se per elles mateixes, escollir els mitjans, i introduir en l'univers, per l'exercici de la seva llibertat, una nova sèrie de succeïments, mentre el nom d'individu és un nom comú a l'home i a la bèstia, a la planta, al microbi i a l'àtom. La personalitat es fonamenta en la subsistència de l'ànima humana, mentre la individualitat, al contrari, es fonamenta en les exigències pròpies de la matèria» J. MARITAIN, *Tres reformadores*, Buenos Aires, 1945, p. 26, «Pel que fa referència als individus som un fragment de matèria, una partícula de l'univers; estem subjectes als astres; però com a persones els dominem». Ibid., p. 27. Idem, *El hombre y el estado*, Madrid, 1983; idem, *Humanismo integral*, Buenos Aires, 1966.

5. «L'home no serà veritablement persona sinó en la mesura que el seu comportament ètic tradueixi en acció la realitat metafísica de l'esperit». J. MARITAIN, *La defensa de la persona humana*, Buenos Aires, 1949, p. 49.

que intenta explicar la dimensió metafísica és justament per què els éssers humans tenen una idèntica i permanent dignitat, qualsevol que sigui la seva condició física, psíquica, moral, social o religiosa, amb uns drets inviolables que han de ser respectats.

La posició de Descartes heredava d'una banda la tradició empirista, en la qual la persona era una seqüència de fenòmens; i d'una altra, la realitzada per l'immanentisme que fonamenta no la consciència sobre l'ésser sinó l'ésser sobre la consciència. Des d'una perspectiva moral, Kant certament reproposa el tema de la persona que tan problemàtic se li fa des d'una consideració metafísica i Hegel es mostra un defensor exaltat de la intimitat personal; però ja que la moralitat i el dret són moments de l'absolut, la persona s'acaba disolvent en el seu afany devorador. La persona, doncs, s'evapora no per falta de substancialitat sinó per falta de subsistència.

És contra aquest perill, contra el que adverteix la veu de Kierkegaard,⁶ Heidegger, Marcel o Guardini. Amb tot això, no hem de suposar que en aquesta personalistes hi hagi solament una simple reedició de l'antropologia clàssica. Certament aporten una novetat: la de subratllar que la persona ho és quan està davant d'un tu. Però, el perill de definir la persona com un moment de qualsevol absolut, com una seqüència de fenòmens psíquics, o com un insubstancial subjecte de moralitat, no està definitivament superat. L'anomenat actualisme de la persona segons el qual la persona es constitueix com a tal al posar-se ella mateixa en la seva pròpia actuació acaba diluint la persona en els seus propis actes. Per això és especialment urgent i actual que tota fenomenologia faci l'esforç de no separar-se de la metafísica sinó de fonamentar-se en ella.⁷

El fet de que tota valoració personalista s'arrelhi en un clar substracte metafísic, ben lluny de ser una abstracció utòpica, té conseqüències ben concretes i actuals. Arreu constatem que la dignitat ètica de la persona està en entredit, degut precisament a l'oblit de que la persona no solament realitza els valors d'una manera subjectiva, sinó que els descobreix inserits objectivament en l'ésser de les coses. En el camp pedagògic, el fi de tota activitat educativa no pot quedar circumscrit ni limitat a una capacitació tècnica sinó que, més aviat, ha d'intentar fer de l'individu una persona mitjançant un adequat procés de personalització.

I en aquest petit recorregut de concrecions no podem silenciar el terapèutic, que per a cada persona singular pot tenir la vivència de la

6. Tota la filosofia de Kierkegaard es proposa «salvar la persona», «d'aquells que viuen en aquesta vida instalats en els seus pensaments» —una al·lusió clara als successors de Hegel—, davant dels quals Kierkegaard no té més defensa que la inaudita paradoxa de la fe. La fe justament el permet d'escapar de l'absolut impersonal, i li permet de posar el particular per damunt de l'universal. SÖREN KIERKEGAARD, *Temor y temor*, Madrid, 1975.

7. En el llibre *Metafísica de la persona* he intentat aclarir la importància del suport ontològic de tota antropologia, és a dir, la vitalitat i fecunditat de la comprensió de la persona humana des de l'acte d'l'ésser. Cfra.: J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, Barcelona, 1992.

seva consistència metafísica. L'anàlisi existencial que proposa Victor E. Frankl⁸ com a recerca de sentit que té tota existència personal manté la persona com una unitat i una totalitat corporal, psíquica i espiritual. I és que la persona és quelcom indivisible i totalitzant. L'existència és la manera característica i singular d'ésser de l'home ja que *existir* vol dir posar-se davant d'un mateix de tal manera que l'home surt del nivell corporal i psíquic, és a dir, es distancia d'ell mateix com organisme psicofísic, i així es construeix en persona espiritual.

Per Frankl, cap unitat psicossomàtica és suficient per a constituir aquest sentit de totalitat que pertany essencialment a allò més espiritual. La referència ontològica és l'única que ens permet parlar de la persona, no com una naturalesa, per complerta que sigui, sinó com un ésser subsistent i únic. Podem dir doncs que «la persona profunda» no és tant una realitat en execució com un acte substancial, i no en el sentit immòbil i infecund del pensament formalista, sinó en el sentit d'un acte que és màximament acte, plenament acte, de tal forma que la intencionalitat seria precisament la manifestació de la pròpia actualitat i la transcendència quelcom connatural a l'ésser de la persona.

En definitiva, allò decisiu és la presa de possessió que en fa la persona, i no precisament en quan a malalt respecte de la seva enfermetat sinó en quan a persona respecte de la seva existència com a tal. Aquestes consideracions són suficients per adonar-nos de l'actualitat i importància d'una fecunda recuperació de la dimensió metafísica de la persona.

I és aquí on justament el concepte cristià de persona, i més especialment la reflexió que en féu Sant Tomàs d'Aquino, incideix sobretot en els elements que configuren, diferencien i personalitzen la persona, ja que la seva consideració dels actes de coneixement i estimació personals, pressuposa en últim terme la persona com una realitat fonamentada en l'ésser.

Tota persona se sent un ésser tancat en sí mateix, immanent i incommunicable, portador del seu propi ésser, sol en les seves pròpies decisions; un ésser que assumeix la seva pròpia existència com una excepció original al no-res. Però per altra banda, la nostra intel·ligència ens permet i ens demana la possessió de l'ésser, de qualsevol ésser, l'exterior a nosaltres mateixos, el nostre propi ésser íntim o, fins i tot, el de Déu. La nostra voluntat ens fa senyors de la nostra activitat i ens obre un món enorme de possibilitats en les quals el nostre propi ésser es dona als altres. Però, novament, quan més s'obre la persona i surt d'ella mateixa encara més forta es torna la seva consciència d'incommunicabilitat. La saviesa antiga va reconèixer aquest fet tot dient que «*individuum est ineffabile*», ja que la persona ha de ser considerada metafísicament com un ens individual, concret, complert i compost.

8. V. E. FRANKL és catedràtic de neurologia i psiquiatria a la Universitat de Viena, i professor de logoteràpia a la Universitat internacional de San Diego (Califòrnia). Cfra.: «*El hombre en busca de sentido*», «*Logoterapia y análisis existencial*», Barcelona, 1990.

Hi ha dos conceptes d'individu: un, un concepte dèbil en el qual individu implicaria únicament unitat i indivisió del seu propi ésser, i un altre, un concepte més ple en el qual la individualitat pren el significat de la subsistència perfecte. És en aquest darrer sentit com entenem que només la persona té nom propi. I això, és així perquè inclou fonamentalment el subsistir en ell mateix. «Persona» no és un nom universal, un concepte abstracte, com el que fem servir per designar una essència o una natura, sinó que apunta directament a aquell ésser subsistent, aquell únic que és buscat per ell mateix.

Però, això concret no és gens senzill d'entendre. Al contrari del que sembla a primera vista, l'existència concreta i singular no és la pura posició «fàctica» de l'ésser, sinó que revela una estructura interna de composició. El nom concret comporta sempre un ésser que posseeix uns elements constitutius de subtil complexitat. Veiem força clar que el concret és allò que existeix en composició si desgranem una mica el mateix procés amb què l'hem conegut.

Quan després de conèixer quelcom concret n'abstraiem una idea o un concepte, el que realment hem fet és separar allò que en realitat va unit. Si afirmem que «Pere» o «Joan» són homes, certament incluïm en aquest concepte genèric d'home l'existència d'un cos humà, però hem de reconèixer que, sota aquest concepte, no ens estem referint a «aquest» cos concret i singular de Pere o Joan, sinó a una mena de «cos» comú i indiferenciat que no és de ningú en concret. Aquest concepte comú de cos és aquella «matèria comú» de la qual ens parlen els clàssics, i que està inclosa en l'essència com a fruit d'un procés d'abstracció intel·lectual. Per altra banda, si intentem novament aconseguir un concepte més acurat, més precís, més formal, ja no direm que Pere o Joan són homes sinó que posseeixen humanitat; però aleshores ens trobem amb el problema de que la humanitat és òbviament una part, i una part important, de Pere o Joan, però només això: una part. Tothom pot sospitar, amb raó, que Pere o Joan a més de posseir humanitat, posseeixen un cos concret i unes qualitats singulars que els fan ser diferents. L'abstracció, doncs, com a moment d'un procés intel·lectual el que fa és «posar a part» un element d'aquest tot que és el concret; però allò real és allò singular, concret i diferent.

Les persones som els únics éssers concrets que posseeïm nom propi. Un exemple de com n'és de diferent parlar d'home que parlar de persona és que normalment ens sembla més contundent afirmar que una acció injusta atempta contra els drets de la persona humana que dir que atempta contra els drets de l'home i és que la perfecció humana es fa real en la persona concreta, en la seva singularitat.⁹

9. Afirmar de cada persona que és «*imago Dei*» i que participa de la perfecció del Creador, no ho hem de referir exclusivament a aquella infinitud o il·limitació amb la qual el nostre esperit sobresurt de la matèria i no es deixa inserir del tot en ella. Ni tampoc ho referim exclusivament a la immutabilitat que posseeix l'ànima pel fet de situar-se en el «confi» entre l'eternitat i el temps o en

En el marc de les diverses opinions sobre el constitutiu formal de la persona de l'edat mitjana, Sant Tomàs afirma amb certa freqüència que el seu ésser és «propter intellectus naturae specie»,¹⁰ és a dir, que l'ésser no pot entrar en la definició de la nostra pròpia natura. Sembla força evident que si l'ésser fos propi de la nostra pròpia essència estaríem posant en perill la nostra condició creada. Per altra banda, d'alguna manera l'ésser ha de veure's inclòs dins la persona. Dit d'altra forma: si intentem conèixer la persona singular i concreta, només aconseguim captar, com a resultat del nostre propi procés cognitiu, allò que és comú a tots: la naturalesa o l'essència, no la mateixa persona, ja que no és el mateix la definició d'una persona que ella mateixa, però l'ésser pertany d'alguna manera a la persona. Aquestes i d'altres afirmacions metafísiques són fruit de l'anàlisi de la persona considerada com un ens individual, concret, complet i compost. En definitiva, és el concepte que va delimitar-se en el pensament filosòfic cristià, en el context dels concilis cristològics i trinitaris, com el «subsistens distinctum incommunicabile».¹¹

Però en tot això hi ha un element que ens sembla molt fecund; ens referim a l'intuïció d'una metafísica de l'acte, que ha estat històricament una contribució a l'intern de les discussions sobre el constitutiu formal de la persona humana, i que és una constant continuament oblidada i continuament recuperada, en un moviment de fluxe i reflux que ens porta a sospitar si no es tracta d'una veritable clau d'interpretació metafísica de la persona.

Aristòtil afirma que l'ésser s'entén de «moltes maneres» i també que la substància té «moltes significacions»; però, de totes elles, la primera i principal és la substància primera, aquell «tode tí», que és a la vegada subjecte de predicació lògica i fonament ontològic de tots els accidents de la substància.¹² Tant pel que fa al camí lingüístic com pel que fa al camí ontològic, Aristòtil s'aparta, doncs, en un primer moment, del seu mestre Plató, el qual trobava «l'ontos on», és a dir «el veritable ésser», en l'universal separat.

En aquest primer moment, Aristòtil critica sobretot, més que les idees de Plató, el fet de que aquestes existeixin separades de les substàncies. Per ell, la idea no es dona a part de la cosa, sinó dins d'ella. Però en l'evolució del pensament d'Aristòtil ens espera una sorpresa. Quan es pregunta què fa que una cosa sigui allò que és, respon acte seguit: la forma, l'essència, l'universal. I així, torna a aparèixer «l'eidos», la idea, com a

«l'horitzó» de l'ésser. Aquests aspectes poden, sens dubte, fonamentar una antropologia de l'esperit, però sobretot, afirmar que cada persona és «imago Dei» ho hem de referir primerament a la participació del mateix ésser, en la mesura en que cada persona posseeix la independència i la incommunicabilitat ontològica en el seu propi ésser.

10. SANT TOMÀS, *S. Th.*, I, q. 13, a. 9.

11. *Ibid. De Pot.*, q. 9, a. 4.

12. ARISTÒTIL. *Mataf.*, A, 11, 1003a.

substància segona, i l'individu s'entén altra vegada des de l'universal. És cert que Aristòtil introdueix la substància primera contra Plató, però després posa el seu fonament en la substància segona i així sembla tornar a un cert platonisme. Aquesta és la breu història inicial d'una tensió entre l'universal i el particular que no ens deixarà ja més.¹³

A través dels àrabs, o directament traduït del grec, arriba a Europa el pensament aristotèlic i entra dins d'un «univers cristià» que posseeix per sí mateix una unitat de gran coherència interna. Això fa que, en molts sentits, la filosofia d'Aristòtil estigui fortament condicionada en aquest univers que no és el seu. En filosofia natural o en física, molts filòsofs cristians es reconeixien deixebles d'Aristòtil, però al parlar de les qüestions de Déu i el món en teologia natural, arribaven a unes conclusions que, per molt que avui les considerem fortament lligades a la fe, llavors eren originals i, fins i tot, algunes d'elles, sospitoses d'heretgia.

Un exemple prou conegut dins d'aquest esforç sintètic del pensament cristià fou la identificació de Déu i l'Ésser. És prou evident que afirmar la identitat d'essència i d'existència en Déu portava justificadament a una superació del moviment grec, que deixava de significar una contingència relativa en la manera d'ésser per començar a significar una altra contingència més radical en el pla de la mateixa existència. Evidentment, si Déu és l'Ésser, tot el que no sigui Déu, li deu l'existència a Ell. El Primer Principi ja no tenia la pretenció d'explicar per què l'univers és el que és, com feien els filòsofs grecs, sinó sobretot, per què és.

La multiplicitat de les aparences d'un Plató o els éssers corruptibles d'un Aristòtil no són res comparats amb la contingència radical que plantejaven els cristians en l'ordre de l'existència mateixa. A partir de Sant Tomàs ja no es pretén explicar l'exercici de la causalitat sinó l'ésser mateix de la causa.

Un punt important que el filòsof haurà de pensar és fins quin punt aquests plantejaments cristians es donaven en oposició a la filosofia grega. En un primer apropament, no sembla que hi hagi contradicció entre els principis dels filòsofs grecs i les conclusions que els cristians varen treure d'ells. Si fos així, certament caldria preguntar-nos per què els grecs varen desconèixer unes conseqüències que estaven implicades en els seus principis, per què no profunditzaren el problema de l'ésser fins aconseguir sobrepassar el nivell de la intel·ligibilitat i arribar al de l'existència.¹⁴ Però sigui com sigui, per Aristòtil, l'ens és fonamentalment la substància que es defineix per l'essència.

En canvi, en filosofia cristiana, el coneixement de la Creació, la dis-

13. «El intento de Jaeger de contraponer una etapa metafísica de matriz platónica a otra empírica y biológica, con una intermedia o de transición no encuentra ya seguidores (...) Por el contrario, la hipótesis de una continuidad entre los diálogos y los tratados didácticos, defendida inicialmente por F. Dirlmeier contra Jaeger, se ha abierto camino definitivamente». Cfra.: ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA, *La Psicología de Averroes*, Madrid, 1987, p. 15.

14. Cfra.: E. GILSON, *D'esprit de la philosophie médiévale*, París, 1979.

tinció entre l'ésser i allò que és, la primacia de l'ésser sobre el bé, la distància entre essència i acte d'ésser portava vers una síntesi original que combinava, alhora, el concepte platònic de participació i l'aristotèlic d'acte i potència. L'ésser, no com a forma, sinó com a perfecció actual es troba eminentment en Déu, «l'Ipsum Esse», i constitueix en la criatura l'acte participat d'ésser. D'aquesta forma, queda desbordat el nivell substancial, ja que la substància és només en la mesura en que és potència receptiva de la perfecció d'ésser. La forma ara és també receptiva; receptiva de l'acte d'ésser que arriba a tota la substància a través d'ella, però que ja no és l'última perfecció de l'ésser, o, en tot cas, és l'última perfecció només en la substància, que ara és també potència envers l'ésser.

Aquesta concepció de l'ésser com a acte, que dona actualitzat i no formalitat a la substància, és justament el punt clau de la metafísica existencial de l'acte.¹⁵

Però el traspàs, fins i tot lingüístic, que va suposar que la mateixa paraula «ens» deixés de significar la substància, com a substantiu, és a dir, la naturalesa o essència de l'existent, i passés a significar, com a participi present, l'acte mateix d'existir, va donar com a resultat l'evidència de que la relació entre l'ésser i l'ens no és recíproca. Podem concebre l'ens però no l'ésser. L'ens no pot pensar-se a part de la seva existència actual, però aquesta no pot pensar-se separada de l'ens. Diguem-ho clar: l'ésser no pot ser representat per un concepte. I la temptació constant de la història de la filosofia ha estat justament eliminar l'existència actual de la pròpia noció d'ésser, i tractar l'ésser com un substantiu, no com un participi.¹⁶

Els grecs varen ser els primers en formular una concepció «existencialment neutre» de l'ésser, potser degut a l'ambigüitat de la mateixa paraula «ésser» que tant podia significar allò que és, com el fet de que sigui. Aristòtil sap que tota substància deu ser «acte» (energeia) subsistent; ell, més enllà de la posició de Plató, ja sap on buscar la realitat actual, però res més. Tot succeeix com si, quan ens parla de l'ésser, mai pensés en l'existència. No la rebutja, evidentment, però la passa per alt. És ben cert que si en la substància hi ha quelcom que sigui acte, això deu ser la «forma», de tal manera que és lògic afirmar que no hi ha res per damunt de l'ésser i en l'ésser no hi ha res per damunt de la forma. Però pel filòsof cristià no és així; per ell, l'existència és novetat, Déu és «Aquell que és», i tots els altres són perquè participen més o menys d'aquesta Primera Causa.

15. «La metafísica tomista es existencial por derecho propio» diu E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Pamplona, 1979, p. 249.

16. «Una cosa incluye su quiddidad y su existencia (esse), la verdad se fundamenta más en la existencia (esse) de la cosa que en su quiddidad misma. Pues, en efecto, el nombre ens (ente) se deriva de esse (ser), de tal manera que la adecuación en la que la verdad consiste se logra por una especie de asimilación del intelecto a la existencia (esse) de la cosa, a través de la operación misma por la cual la acepta tal como es». Cfra.: SANT TOMÀS, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

La seva metafísica és, doncs, existencial ja que intenta construir una harmonia mai aconseguida del tot entre l'ordre de la substància i el de l'ésser.

L'existència no és allò que fa que les coses siguin substancialment corruptibles o no, sinó allò que les fa existents, siguin corruptibles o no. Per primera vegada, s'han dissociat les nocions de forma i d'acte.

Aquesta «reducció» de totes les perfeccions del real a una de sola, que és la perfecció de l'ésser té conseqüències molt particulars quan, a més, es manté que la perfecció de l'ésser és extra-essencial, perquè, aleshores, la noció d'ésser supera l'ordre formal.¹⁷ L'ésser és l'acte propi de la forma. És més, si la forma és acte, és només perquè fa ser en acte, és a dir, per la seva relació amb l'ésser. L'ésser no és una qualitat ni una perfecció més, ni que sigui la primera en l'ordre essencial o de natura, sinó que l'ésser és acte i l'acte de tots els actes. La forma també és acte, però és un acte restrictiu i restringit a aquest o a aquell ens determinat; en canvi, l'ésser és acte i prou.

Afirmar això planteja problemes a l'hora de determinar de quina manera l'enteniment coneix el real. Sembla que hi hauria una doble operació que cal realitzar: aquella per la qual captem l'essència en el concepte i aquella per la qual afirmem l'existència en el judici. De fet, l'acte d'ésser no pot ser conegut per abstracció, ni per deducció ni per inducció; si això fos possible, l'hauríem «essencialitzat», ja que l'ésser no és l'ens i l'existir no és un simple estat de la realitat, com si es tractés d'alguna cosa que de fet existís en la naturalesa del real. Si això fos tan fàcil, no hi hauria manera de distingir les coses existents segons l'ésser, ja que, vist d'una manera unívoca, totes les coses existeixen igualment, però tots intuïm que les coses no són de la mateixa manera. Hi ha més que un estat «existencial», un «fet», o un «status» de l'essència, entre l'ésser i l'existir. L'ésser és actualitat i perfecció màxima de les coses.¹⁸

Hem afirmat la metafísica existencial i la superació de l'ordre formal, i l'hem anomenat metafísica de l'acte. Evidentment que, amb aquesta expressió ens referim a l'acte d'ésser. És cert que el canvi fou la primera evidència des de la qual va començar l'analogia de l'acte, i també

17. Reduir totes les perfeccions a una sola: la perfecció d'ésser és una «*reductio del fundamentum*». Cfra.: SANT TOMÀS, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, ad 2. «Esse est actus existentis in quantum est ens» (idem., *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2). «Esse est actus entis» (idem., *De ver.*, q. 10, a. 8, ad 12). «Esse idem est quod actus entis» (idem., *Quodl.*, XII, q. 1, a. 1, ad 1). Cfra.: JOHN, H. I, *The emergence of the act of existing*, en *Internacional Philosophical Quarterly*, 2, 1962.

18. CORNELIO FABRO, en *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, 1936, recull la noció de «reflexió metafísica intensiva» de M. DE MUNNYNK o P. HORVATH, per referir-se al procés dialèctic de contrast pel qual cerquem la raó d'ésser de les diferents determinacions o modus d'ésser dels ens diversos. Com diu St. Tomàs: «*Intellectus apprehendit ut unum, id in quo omnia inferiora conveniunt. Et sic in apprehensione intellectus, species fit indivisibilis, quae realiter est diversa in diversis individuis*» (ST. TOMÀS, *In X Metaph.*, lect. 1).

que l'acció, la forma i les operacions de l'enteniment o de la voluntat són actes, però fins que no entenem l'ésser com a acte no arribem al final d'aquest procés anàlogic.¹⁹

Hem afirmat també que en tota persona hi ha un misteri paradoxal de solitud i de presència que es veu il·luminat quan es repensa tota la metafísica de l'acte en l'ordre de la subsistència. De fet, cada persona és única i concreta perquè suposa la unió i composició de molts elements estructurals sota el mateix acte d'ésser. D'aquesta manera, la persona es situa en un doble ordre immanent i transcendent a la vegada, ple de contingut ontològic i coherent amb la metafísica de l'ésser.

Per altra banda, la definició de la persona com el «subsistent diferent» no vol dir de cap manera negar la possibilitat de comunicació en sí mateix i amb les altres persones. Al contrari, el coneixement existencial del propi jo, la memòria d'un mateix o el coneixement i l'efecte com a comunicació de vida personal evidencien el grau ontològic eminent en el qual la persona participa l'ésser. L'ésser no solament no incomunica sinó que fa possible la comunicació i la relació interpersonal.

La manera com habitualment entenem la vida humana és vida personal, en el sentit que, dintre del caràcter quasi transcendental que posseeix el terme «vida», no ens referim al significat biològic sinó al significat biogràfic, en tant que descobrim la persona com quelcom singular, propi i irrepètible. Així podem referir-nos al significat ontològic de la vida com un cert nivell entitatiu de perfecció. En aquesta consideració ontològica de la vida, «viure és pels vivents ésser», de tal forma que el coneixement sensible o l'intel·lectual són nivells d'operació vital, arrellats en l'ésser del vivent.

D'aquesta forma, el coneixement pertany a la vida, ja que aquesta no la prenem com una qualificació categorial pròpia d'algunes substàncies, ni com una qualificació perfectiva de l'ésser, sinó que el propi viure és un nivell superior de perfecció en l'ésser. En l'ordre entitatiu podem donar raó de la vida dels vivents des del seu ésser; en canvi, en l'ordre formal, la vida pot pressuposar la possessió de l'ésser per part del vivent, però no pot donar raó d'ell.

Al cercar la vida com grau de l'ésser, descobrim que el vivent intel·ligent és de tal forma, participa de tal manera l'ésser que és conscient de sí mateix. La vida la mirem com perfecció de l'ésser i la intel·lectualitat com el grau suprem de la vida que té el seu nucli en l'autoconsciència. Podem dir, doncs, que la vida significa a la vegada i proporcionalment: la unitat subsistent de la persona, la interioritat de l'origen i del terme de la seva operació immanent i l'autarquia de les seves operacions vitals.

19. Certament una analogia d'atribució fóra la més adequada per fonamentar l'ens en l'ésser gràcies a l'acte, però és l'analogia de proporció la que ens permet iniciar aquest procés ontològic de fonamentació. Si la persona humana és el «subsistens distinctum» en la natura humana, aquest contingut formal podem analogar-lo de Déu, fins i tot, afirmant que Déu és persona.

Relacionar l'ésser, la vida, la intel·lecció i l'estimació només és possible si afirmem que la intel·lecció és declaració de l'ésser i, alhora, possessió del grau més perfecte de vida. La persona no és una realitat subsistent aïllada, sinó que posseeix una vida personal fecunda, que és el grau més alt com es participa l'ésser. Al contrari, és la persona, en tant que posseeix l'ésser, el principi de tota comunicació; perquè ésser i entendre són acte, i perquè l'acte és autocomunicatiu, per això la subsistència i la incomunicabilitat ontològica de la persona són el fonament de tota comunicació o relació transcendental.

Hem fet esment del coneixement existencial del propi jo. Cal distinguir del tot el coneixement essencial del coneixement existencial del propi jo. No és el mateix conèixer, per exemple, una pedra, que conèixer de manera reflexa el coneixement pel qual coneixem aquella pedra. Sembla, a primera vista, que estem parlant de dos actes de coneixement essencials diferents; però, si ens referim al coneixement existencial, aleshores, es tracta d'un mateix acte pel qual coneixem el mateix fet, si bé amb dues dimensions: una essencial i una altra existencial. En un mateix acte de coneixement, coneixem l'objecte, —en aquest cas, una pedra—, però també indirectament, sense cap imatge intencional, coneixem el subjecte, de tal forma que aquest coneixement existencial del propi jo és una mena de vivència o de consciència concomitant al fet intel·lectiu. Aquesta consciència concomitant és la dimensió existencial, vivencial i subjectiva de l'acte de coneixement. Amb aquesta consciència d'un mateix, coneixem que coneixem i coneixem que existim, encara que no sabem res del nostre coneixement ni del nostre jo.

Ara bé, tota persona posseeix aquesta consciència existencial d'una manera habitual, és a dir, com una mena d'hàbit in-objectiu de coneixement.²⁰ Aquest hàbit té en sí mateix tot el que li cal per passar a l'acte de coneixement, sense rebre cap estimulació de l'exterior. La persona no necessita cap mena de determinació específica per obtenir aquest coneixement existencial d'ella mateixa, sinó que li és suficient la sola presència de l'ànima a ella mateixa.²¹

Per descobrir la nostra pròpia existència ens és suficient conèixer alguna cosa; si després necessitem el concepte és per conèixer aquella cosa, però no per conèixer l'existència del propi jo. Aquesta actualització de la consciència existencial no necessita els conceptes per actualitzar-se, com li succeeix en el coneixement essencial, sinó que neix i prové del mateix jo, perquè, de fet, aquest coneixement habitual resideix en la mateixa substància de l'ànima. És suficient la presència de l'ànima com a ésser espiritual i com a notícia substancial d'ella mateixa. En arribar aquí, podríem preguntar-nos si en la dicotomia subjecte-objecte, que necessàriament crea tota intencionalitat, hem oblidat el més important de l'acte d'entendre: que és acte, i acte que emana de la fecunditat amb què l'esperit posseeix el seu propi acte d'ésser.

20. SANT TOMÀS, *De Ver.*, q. 10, a. 8.

21. *Ibid.*, *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 14.

És cert que depenem del fet intencional en quan a l'especificació de l'acte de coneixement, però no en quan al seu exercici, és a dir, no en quan a l'existència del mateix acte. D'aquí que afirmar l'essència del realisme en el moment reflectiu de l'enteniment, pel qual captem immaterialment les essències de les coses, és romandre encara en el moment platònic del realisme, que, més aviat, consisteix en afirmar que conèixer és acte i que, en l'ésser totalment Ésser, acte i entendre s'identifiquen.

En aquest camí de superació de l'ordre formal que porta a terme la metafísica de l'acte, la vida personal esdevé relació entre l'ésser, la vida, i l'enteniment. Amb tot això no queden resolts tots els problemes que planteja la persona entesa des de l'ésser «ut actus»; caldria evitar entendre l'existència de la persona com a mera existència individual o explicitar els camins a través dels quals la persona tendeix metafísicament a la comunicació i surt d'ella mateixa, de forma que la perfecció racional, essent immanent no es torni monista. Per això, cal insistir en que la intel·lecció de la persona és sempre manifestació i declaració de l'ésser.

L'autopresència i la manifestació succeeix en la simplicitat de l'acte. L'experiència del coneixement humà mostra sempre inseparablement unides la consciència viscuda en tot acte d'entendre i l'aprehensió objectiva i conceptual de l'essència de l'objecte entès. Hem d'afirmar al mateix temps que la intel·lecció com a operació vital i l'enteniment com a manifestació o locució mental emanen dins l'intelligent una imatge intel·lectual o concepte de la realitat entesa.²²

Si entendre és dir per la mateixa naturalesa de l'acte, això és per la pròpia plenitud i perfecció de l'entendre en acte. L'activitat intel·lectual locutiva, formativa d'allò en què es manifesta, no és un acte distint sobrevingut o afegit a l'ésser en acte de l'enteniment, sinó que pertany intrínsicament al mateix acte en quan autopresència i possessió d'ell mateix. D'aquesta manera podem mantenir una doble fase: una d'autopresència conscient, constituïda per la subsistència en sí mateix de la persona, i una altra d'emanació manifestativa o locutiva de la paraula mental.

El que és fonamental és saber que l'anterioritat de la primera fase sobre la segona no implica de cap manera una estructura de composició acte-potencial, o una inherència predicamental, com si es tractés d'un acte operatiu afegit a la subsistència conscient o autoconscient. El verb mental no emana de l'enteniment com si passés de la capacitat a l'actualitat, sinó que sorgeix d'ell com sorgeix l'acte de l'acte, o com neix l'esplendor de la llum.²³ La intel·lecció no dona l'ésser a allò que entén, sinó que l'expressa i manifesta en sí mateix. La intel·ligència emanativa de la imatge intencional no és per sí mateixa eficient o constitutiva de l'entitat expressada. En una paraula, no podem afirmar que hi ha una composició des de la mancança d'actualitat intel·lectual a la possessió actual de l'entès, al contrari, la paraula és l'expressió emanativa i comunicativa per la qual l'acte sorgeix de l'acte.

22. JUAN DE SANTO TOMÀS, *Cursus Theologicus*, disp. 32, a. 4.

23. SANTO TOMÀS, *C. G.*, IV, c. 14.

Aquestes darreres afirmacions s'oposen radicalment a la tesi que atribueix el llenguatge humà a la potencialitat o a la finitud de l'enteniment, i a la dualitat entre un subjecte finit i un objecte intel·ligible entitatívament extrínsec a l'entitat del subjecte; i intenta fonamentar en quin sentit el pensament pensat, els conceptes i enunciats, poden expressar l'ens en la seva essència. Així doncs, hi ha una locutivitat essencial en l'acte d'entendre.

L'autopresència de l'acte dóna a la persona la consciència del seu propi ésser, i en ella, la de la pròpia activitat conscient. Des d'aquesta comunicativitat manifestativa informa i determina el seu enteniment per a la intel·lecció de l'essència de les coses naturals. La intel·lecció humana, doncs, roman arrelada en la consciència existencial. O dit d'altra forma, la intel·ligència de la persona neix com a memòria de sí mateixa en l'autopossessió conscient del seu propi ésser.²⁴

La persona posseeix no només la capacitat de judicis essencials, sinó també la consciència per la qual constata i percep l'existència fàctica i que la fa actual i activament capaç de judicis existencials. Aquests judicis expressen la dimensió de possessió de l'ens en el seu propi ésser, és a dir, l'actualitat i la plenitud des de la qual l'enteniment diu i manifesta l'essència de l'ens. Si desconectéssim la intel·lecció objectiva de les essències, de la memòria en acte de l'esperit en la qual es patentitza l'ens en la seva existència, l'home i l'univers destruirien la pròpia coherència intel·ligible des les essències i el sentit de tots els termes del nostre llenguatge.

El desconeixement d'aquesta memòria en acte de l'esperit humà com a centre i nucli originari i actiu, pel qual la intel·ligència és manifestativa de la realitat en el seu ésser, ha conduït al llarg del pensament filosòfic a l'actualisme essencialista que, en últim terme, redueix l'essència de l'ens a la mera objectivitat per un subjecte coneixedor d'objectes.²⁵

L'arrel de l'autoconsciència es troba en la pròpia estructura d'identitat subsistent de la persona. L'entendre ha de ser concebut com acte i resoldre's darrerament en l'acte d'ésser. Al reconèixer la naturalesa auto-comunicativa de tot acte estem obrint transcendentalment la persona a la comunicació pel coneixement i l'estimació. Aquesta autoconsciència que pertany a l'ésser de l'esperit l'anomenem «memòria de sí».²⁶

Sovint s'ha interpretat el pensament pur com una actitud de neutralitat en l'ordre vital; el seu exercici ha degenerat en l'absència de presa

24. «Intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu, et hoc modo etiam aequatur ei; non autem sicut potentia potentiae» (SANTO TOMÀS, *S. Th.*, I, q. 79, a. 7, ad 3).

25. Cfra.: F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, 1987, p. 541.

26. Dins d'una concepció agustiniana de l'espècie, l'ordre i el mode, hauríem d'expressar aquesta realitat dient que, si l'essència és captada per la intel·ligència i l'ordre afecta la voluntat, és la memòria la que ens dóna l'existència de l'objecte com allò que és present.

de posició, com una mena d'abstenció de judici, revestida d'aparent objectivitat. El problema de la necessitat intrínseca, és a dir, la necessitat que la persona té en ocasions de plantejar-se el problema de la seva pròpia finalitat, troba en l'intellectualisme una primera solució.

Certament la intel·ligència és la facultat més noble de l'home, però la intel·ligència no és tot l'home. La segona gran facultat espiritual és la voluntat que cerca la consecució del darrer fi de la persona. La doctrina fins ara exposada no exclou tota intervenció de la voluntat, però certament la redueix a estimar el bé de la intel·ligència com el bé de la persona; el gaudi conseqüent seria el gaudi de la veritat.²⁷ El dinamisme més profund de la persona, com l'*unum* profund i radical, d'un jo en marxa cap el seu darrer destí, arrenca de les últimes arrels òntiques del subjecte.

L'ordenació de la persona al seu darrer final personal ha de satisfer-se per la intel·ligència, i això és evident, ja que la intel·ligència és una facultat captadora d'essències i alhora aprehensiva de l'ésser. Així, aspirem a compensar el nostre dèficit ontològic per la possessió i la unió d'altres éssers a través d'un procés que ens durar a aquesta unió. Aquest coneixement terminatiu, beatificant, si és especulatiu, en el sentit de no estar ordenat a ser quelcom ulterior, tindrà caràcters molt particulars. La filosofia cristiana li dirà contemplació. I la contemplació no correspon a l'actitud abstractiva de la ciència que cerca només lleis i té per indiferent el subjecte que les aconsegueixi, sinó que es refereix a quelcom individual i concret, no només real, sinó present a mi en el meu propi ésser. La contemplació és un coneixement intuïtiu.

La contemplació amorosa no és recolzada per la força de l'amor de veure, l'amor de l'acte, sinó l'amor de la persona contemplada. És a dir, l'amor a la persona no com el meu bé, sinó per ella mateixa, sense retorn als meus interessos, en definitiva, l'amor d'amistat. Aquest amor desinteressat a l'amistat veritable, fonamentat en la comunitat de vida, és l'amor espiritual anomenat en el sobrenatural, la caritat. Així és com l'amistat ens duu a cercar la comunió amb l'amic, l'intimitat amb ell, la participació amb ell d'una mateixa vida ulterior; l'amistat cerca la convivència amb l'amic, el seu íntim coneixement; l'amistat cerca la seva satisfacció en la visió de l'amic, la forma més perfecte de presència.

Així doncs, la intel·ligència se'ns revela no només com un entendre sinó com un parlar, que és la seva darrera perfecció, el seu per a què definitiu. La activitat final de la contemplació és el diàleg.²⁸ La memò-

27. Maréchal va reconèixer aquesta mancança de la doctrina del dinamisme intel·lectual: la naturalesa del darrer fi seria sempre intel·lectual. «L'ésser intel·lectual és una persona, i no pot satisfer-se amb un final darrer que no sigui més que una cosa que hem de posseir. Si Déu és el nostre darrer fi, ha de ser-ho en tant que persona. I de persona a persona l'única relació susceptible d'aquestes aspiracions és l'amistat» Cfra.: MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique*, París, 1949.

28. La «trinitas» agustiniana: memòria, intel·ligència i voluntat són els mem-

ria interioritza l'ens no oposant-li la ment en una relació objectiva, sinó modificant-la en una relació que podria dir-se intersubjectiva, si el mot subjecte no hagués passat a determinar exclusivament el subjecte intencional.

La memòria engloba en els seus actes tots els fenòmens psíquics conscients, no en raó de la seva intencionalitat sinó de la seva existència. En qualsevol cas, la presència íntima de l'esperit en el seu ésser és anterior i originant de la intel·lecció. Aquesta ha de ser entesa com la patentització de l'ens des de la fecunditat de l'esperit. L'acte d'entendre es constitueix, doncs, per l'estructura d'autopresència en la qual s'exercita l'actualitat d'una substància que posseeix el seu propi ésser. L'entendre és, abans que especificat per una espècie intel·ligible, exercici de la presència de l'acte a sí mateix.

Tota la fecunditat, doncs, de la vida personal en el coneixement i en l'estimació són conseqüència del grau de perfecció del seu ésser. Establir els límits metafísics de la persona en la seva individualitat no solament no és negar la possibilitat de comunicació amb les altres persones, sinó que, al contrari, gràcies a aquest acte d'ésser en el qual participa la persona, és possible l'autoconsciència.

La persona no és una realitat aïllada sinó que posseeix una vida personal, fecunda, que és expressió ontològica de la possessió incommunicable del seu ésser. Aquesta vida personal està oberta a la comunicació pel coneixement i l'estimació: pel coneixement, en quan que l'estructura d'autopresència manifesta l'ésser de l'esperit en tot acte d'entendre que, en quan a acte, neix del propi acte d'ésser. La memòria de sí no és una facultat tancada en sí mateixa sinó l'arrel fecunda de la paraula mental com a motor de la vida. I per l'estimació, en quan que l'amistat busca la comunió entre persones com a bé substantiu i sent l'amic com un altre jo.²⁹ La unió causa l'amistat que és una sintonia d'efectes i pensaments que, per pròpia inercia cerca la donació de sí mateix i la comunicació de vida. A l'igual que la memòria de sí ens remet a la possessió participada de l'ésser en la pròpia substància de l'ànima, també la persona tendeix a comunicar la seva vida en la mesura que està en acte i participa en l'ésser.

El coneixement i l'estimació són manifestacions de la vida personal quan aquesta és entesa com a nivell ontològic de perfecció en l'ésser, però hem d'afegir que, al mateix temps, revelen la seva limitació i la seva

bres en què se'ns descriu l'estructura ontològica de la persona. Podem preguntar-nos què se n'ha fet de la memòria en la filosofia de Sant Tomàs. Però cal recordar que ell també distingeix una doble funció de l'enteniment: una funció representativa o enunciativa, quan l'enteniment assoleix l'ens com objecte determinant-lo segons un entorn unificant que anomenem essència; i una funció de consciència, quan l'enteniment l'assoleix no com a objecte, sinó, al contrari, com a principi de l'activitat intel·lectual. La memòria és llavors, la funció de presencialitat que s'implica en aquesta mateixa relació cognoscitiva.

29. SANTO TOMÀS, *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1.

estructura de finitud. Aquesta limitació apareix en un doble aspecte: per una banda, perquè l'infinitud de l'ens trascendeix la identitat de la pròpia consciència, i això l'ànima sap d'ella mateixa que no és pas la font originària de l'ésser; per altra banda, la intel·lecció no és capaç de consumir una apertura intencional que de sí mateixa és infinita; ni la persona, que és el fi de tota relació amorosa, és capaç de finalitzar plenament el desig de comunicació.

Si no és possible explicar el dinamisme de la persona i de la vida personal quan ens referim exclusivament a la limitació de l'ens finit, és perquè l'estructura de finitud que revela les seves capacitats, ens està reenviant, en referència i dependència ontològica, a l'Ésser per essència, al mateix temps que el posen com a causa del seu ésser participat. En la dependència, doncs, i en la participació de l'acte d'ésser de la persona respecte de l'ésser per essència es trobarà l'explicació darrera i plena tant de la incomunicabilitat ontològica com de la transcendència de la persona humana.

Si haguéssim de trobar sintèticament una afirmació que englobés el més cabdal de l'aportació de Sant Tomàs en el tema de la persona diríem que la superació del substancialisme aristotèlic i la dissociació de les nocions de forma i acte a l'intern d'una metafísica existencial que fonamenta l'ens en l'ésser, posa el nucli originari de tota persona en un reducte ontològic que la constitueix, l'estructura; li dona la possibilitat de comunicar-se amb els altres i finalment la remet a Déu com a creador.

DR. JOAN MARTÍNEZ PORCELL
Universitat Ramon Llull