

Cursul I

Rațiunea și credința. Este posibil să împaci paradigma religioasă cu gândirea rațională?

1. INTRODUCERE¹

O nouă și originală abordare a problemelor legate de divinitate, un fel de teologie laică, a apărut în secolele XVI și XVII, când a avut parte de o scurtă perioadă de Înflorire. Era laică întrucât a fost concepută de laici pentru laici. Galileo și Descartes, Leibniz și Newton, Hobbes și Vico, sau nu au fost deloc clerici, sau titlurile dobândite de ei în teologie nu au fost înalte. Fără a fi teologi profesioniști, tratau totuși pe larg chestiunile teologice. Teologia lor era laică și în sensul orientării către lume, *ad seculum*. Noile științe și erudiția făceau, credeau ei, ca modalitățile tradiționale de a teologiza să fie depășite; o bună parte din teologii de profesie erau de acord cu ei în această privință. Niciodată înainte sau după aceea n-au mai fost privite știința, filozofia și teologia ca aproape una și aceeași ocupație. Ce-i drept, teologii laici nu alcătuiau decât rareori tratate sistematice de teologie pentru uzul facultăților de profil; unii, catolicii în special, pretindeau că nu se implică în chestiuni de doctrină sacră; se ocupau în schimb de majoritatea subiectelor teologice clasice - Dumnezeu, Treimea, spirite, demoni, mântuire, euharistia. Discuțiile lor țineau de teologie în măsura în care nu se limitau la cele câteva adevăruri pe care "lumina naturală" a rațiunii le poate stabili fără ajutorul revelației - existența lui Dumnezeu, poate, sau nemurirea sufletului. Teologia laică a fost mult mai mult decât o simplă *theologia naturalis*². Leibniz, teolog laic prin excelență, plănuia un studiu cuprinzător și plin de înțelegere despre "demonstrațiile catolice" ale dogmelor. El nu era doar laic, ci și protestant.

Secularizarea teologiei - chiar în accepțiunea primară, cea mai simplă, a termenului, și anume că discuțiile teologice erau purtate de laici - constituie un fapt de o importanță socială și culturală fundamentală. Doar o diversitate de explicații complementare poate da seama de acesta.

Chiar dacă filozofii medievali nu puteau evita discuțiile pe tema divinității, aveau grijă să nu dea numele de teologie acelor adevăruri despre Dumnezeu și ceruri accesibile doar rațiunii. Este semnificativ faptul că, spre deosebire de tradiția clasică, ei ocoleau termenul *theologia naturalis*, fiind atenți să nu-i desemneze drept "teologi" pe vechii filozofi păgâni, chiar dacă admirau monoteismul acestora ca pe o *preparatio evangelica*. "Teologie" a devenit

¹ Mărturisesc că această primă formă a cursului nu este nici pe departe ceea ce îmi doream, dar, din motive practice, a trebuit să vă ofer câteva rânduri concrete pentru studiul individual. Am subliniat și la curs că, pe lângă suportul de curs oferit pe site, vor fi de mare folos și notițele și discuțiile purtate la cursuri și seminarii.

² În legătură cu originile clasice ale termenului, v. Jaeger, *Die Theologie der fruhen griechischen Denker*, pp. 10 - 16. Folosirea termenului "teologie" în Evul Mediu pentru caracterizarea unor filozofi păgâni este rară; dar v. Toma d'Aquino, *Summa theologiae* 1 q.1 a. 1 (la Ari s totel, *Metafizica*, E 1. 1026a 19). Conceptul de "teologie naturală" a fost revigorat în timpul Renașterii: infra nn. 10, 14. În secolul al XVII-lea, deisții au proclamat-o religie unică.

un termen rezervat cunoașterii supranaturale. Atunci când, în secolul al XIV-lea, Buridan a sugerat eliminarea inteligențelor separate din explicarea mișcării corpurilor cerești – susținând în schimb impulsul inițial care menține corpurile cerești într-o mișcare perpetuă –, el s-a grăbit să adauge: "Dar lucrul acesta nu îl afirm cu tărie, ci mai degrabă astfel încât să pot afla de la maestrul teolog ce mă pot învăța în această privință."³ Buridan era doar artist (adică profesor de filozofie).

Primul cordon de protecție din jurul teologiei s-a erodat lent, aproape imperceptibil, în secolul al XVI-lea, când tot mai multe discipline din universități au încetat să fie predate de clerici. Iar universitatea n-a rămas nici ea singurul centru de cercetare și comunicare științifică: curți princiare, academii și tipografii au devenit locuri de întâlnire și surse de susținere. Numărul în creștere al laicilor instruiți, ca public cititor, ca autori și ca profesori, era menit să ducă la înmulțirea cazurilor de violare a domeniului teologiei; cazul lui Galilei n-a fost unicul, ci doar cel mai scandalos.

Al doilea cordon de protecție din jurul teologiei ca profesie s-a erodat simultan cu amploarea luată de mișcările religioase din Evul Mediu târziu, prăbușindu-se o dată cu răspândirea protestantismului. Cât privește autoritatea Sfintei Biserici, Augustin afirma odată că, fără imboldul ei, n-ar crede nici în Sfintele Scripturi. Contrapretenția Reformei – *sola scriptura, sola gratia, sola fide* – asigură cunoașterea lui Dumnezeu și accesul la el rară medierea vreunei ierarhii preoțești. Protestanții erau încurajați în diverse feluri să citească pe cont propriu Scripturile și să-și fie proprii oficanți în rugăciune. În numeroase părți ale Europei, teologia a ajuns "secularizată" în sensul original al cuvântului: însușită de laici.

Tot sub impactul protestantismului, teologia a fost secularizată într-un sens și mai profund. În diferite feluri, aceasta a încurajat sacralizarea lumii, chiar a "vieții de zi cu zi". Munca omului *in hoc seculo* nu mai era percepută doar ca o pregătire-pentru viața viitoare; ea și-a dobândit propria valoare religioasă prin aceea că, dacă este bine înfăptuită, sporește gloria lui Dumnezeu? La fel se întâmplă cu studiul lumii acesteia, întrucât revelează ingeniozitatea creatorului. Lumea nu era nici ea privită ca un stadiu trecător. Ea a devenit în și de la sine, așa cum atestă într-adevăr Scripturile, "foarte bună" (Gen. 1: 31)*, dacă nu de-a dreptul sacră. Lumea s-a transformat în templul lui Dumnezeu, iar laicii în preoții ei.

În sfârșit, barierele care separă diferitele discipline științifice erau fundamentale în programul peripatetic de cunoaștere sistematică. În cadrul tradiției aristotelice și scolastice, era interzis transplantul de metode și modele dintr-un domeniu de cunoaștere într-altul, întrucât ducea la eroare de categorie. Acest ordin era în bun acord cu realitatea socială a universităților medievale, separând teologia de filozofie spre beneficiul ambelor; dar ea s-a erodat considerabil începând cu secolul al XIV-lea, când considerații de ordin matematic au început să fie introduse masiv în fizică și chiar în etică și teologie. Ceea ce pentru Aristotel fusese un păcat metodologic a devenit, în secolul al XVII-lea, o virtute recomandată. De atunci am fost îndemnați să transpunem modele din matematică în fizică și din fizică în psihologie sau în teoria socială. S-a născut astfel idealul unui sistem al întregii noastre cunoașteri întemeiat pe o metodă unică. Aristotel nu-l nutrise niciodată; și nici scolastica. Într-adevăr, până în secolul al XVII-lea, cuvântul „sistem” nu însemnă un set de propoziții interdependente,

³ „*Sed hoc non dico assertive, sed ut a dominis theologis petam quod in illis doceant me, quomodo possunt haec fieri*” / Dar nu afirm aceasta în mod asertiv, ci pentru a afla ce mă învăț maestrul teolog în ele, în ce mod pot să se întâmple toate acestea / : Buridan, *Quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis*. ed. A. Maier, *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie*, p. 212; trad. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, p. 536. A fi opinat ceva *disputandi more, non asserendi more* a fost adesea apărarea scolasticilor judecați pentru falsă doctrină.

ci o mulțime de lucruri – de exemplu *systema mundi* sau *systema corporis*. Idealul unui sistem unic, unificat, de cunoaștere, cu greu ar fi putut exclude chestiunile teologice, până la tratarea lui Dumnezeu drept *more geometrico* de către Spinoza. Acestea sunt Câteva din motivele pentru care Dumnezeu a încetat să mai fie monopolul teologilor chiar în mediile catolice.

Răspunsul catolic la secularizarea divinului restabilea arareori fina balanță medievală dintre filozofie și teologie. Dimpotrivă, ori de câte ori se invocau argumente sceptice sau fideiste în vederea subminării încrederii în rațiunea pură, înțelegerea medievală a teologiei ca efort rațional (chiar pornind de la premise inaccesibile prin *lumen naturale*) era de asemenea subminată. "Apologia lui Raymond Sebund" de Montaigne este un excelent exemplu al acestor tendințe potrivnice – apărarea domeniului rezervat teologului, concomitent cu (împotriva voinței acestuia) secularizarea chestiunilor de teologie. Pretențiile exagerate ale lui Sebund în ceea ce privește evidența teologiei naturale (numele acesta a fost dat cărții ulterior) au fost condamnate de Biserică. Montaigne credea că ar putea să apere și mai eficient Biserica dacă ar distruge (așa cum a făcut mai târziu Hume) concepția potrivit căreia există un nucleu înnăscut și evident de adevăruri teologice. Omul, în nici un fel superior emoțional sau intelectual fiarelor, are nevoie de o sursă supranaturală de călăuzire chiar în treburile lumesti de fiecare zi. La Sebund, teologia naturală are în cel mai bun caz o valoare relativă: ea poate servi uneori polemicilor. Singura demonstrație plauzibilă a veridicității creștinismului, elaborată pe larg de Montaigne, provine mai curând din domeniul iraționalului decât din cel al raționalului, putând fi numită demonstrație etnografică: "M-am mirat adesea să văd, la mare depărtare în spațiu și în timp, coincidența unui număr mare de opinii populare fabuloase și a unor obiceiuri și credințe primitive care, oricum le-am privi, nu par să aibă legătură cu rațiunea noastră comună" – ca de pildă circumcizia, crucea ca simbol sacru, legendele despre omenirea primordială, păcatul originar sau despre potop. "Aceste umbre deșarte ale religiei noastre ce se întrevăd în unele exemple stau mărturie demnității și divinității sale." Și asta tocmai fiindcă rațiunea nu l e poate justifica. Montaigne a întors teologia naturală cu capul în jos folosind o parte din vechile ei argumente. Anterior, unele "coincidențe" erau invocate pentru a se arăta că politeismul și fetișismul constituiau doar pervertiri istorice ale monoteismului originar, natural, al omului. Montaigne neagă acest lucru, neagă acea *anima naturaliter christiana*. El crede că "lumina rațiunii" duce doar la confuzie, la un turn Babel de credințe.

1.1. Existența lui Dumnezeu și existența lumii în gândirea tomistă

Sed contra est, quod dicitur Exod. 3 ex persona Dei: Ego sum, qui sum. (ST. 1,2,3)

Acest cuvânt al lui Dumnezeu este adesea invocat de teologi pentru a stabili, pe baza credinței în însăși autoritatea divină, că numele adecvat pentru Dumnezeu este Ființa. Însă el se prezintă aici, începând cu a doua problemă a Summei Teologice, în *Sed contra* al articolului 3, anume *Utrum Deus sit* (există un Dumnezeu)? Sau, pentru a urma limbajul tradițional: există Dumnezeu?

Dat când că este împrumutat din Scriptură, cuvântul semnifică în mod cert că Dumnezeu însuși a răspuns pentru noi la întrebarea referitoare la existența Sa, afirmând-o. A consimți la cuvântul Său, înseamnă a crede că Dumnezeu există, deoarece El însuși a afirmat aceasta. Astfel, existența lui Dumnezeu este acceptată ca adevărată, datorită unui act de credință în cuvântul Său.

Cunoașterea existenței lui Dumnezeu dobândește, pun urmare, o universalitate și o certitudine de neînvins. De altfel, chiar și cei care nu înțeleg dovezile filosofice ale existenței lui Dumnezeu sunt informați asupra acestui adevăr prin revelația divină. Filosofi sau nu, toți oamenii cărora le este comunicat cuvântul Său prin predicarea Scripturii, și care-1 acceptă ca

provenind de la El, înțeleg pun chiar acest fapt că Dumnezeu există. Însă nici filosofii înșiși nu trebuie să uite că Dumnezeu și-a revelat existenții, și să adere astfel la acest adevăr prin credință.

Există demonstrații raționale care permit cunoașterea sigură a existenței lui Dumnezeu, dar certitudinea credinței, care se întemeiază pe infailibilitatea cuvântului lui Dumnezeu, este infinit mai solidă decât orice fel de cunoaștere dobândită doar prin rațiunea naturală, oricât de temeinică ar fi aceasta. În ceea ce privește revelația, eroarea este absolut imposibilă, deoarece izvorul cunoașterii credinței îl constituie însuși Dumnezeu, adică Adevărul.

De aici rezultă consecințe importante, dintre care prima este aceea că teologul, invocând la începutul operei sale cuvântul lui Dumnezeu care îi revelează propria existență, afirmă în numele credinței existența obiectului științei teologice. În acest sens, toată teologia depinde de acest adevăr prim, asupra căruia trebuie să reflectăm.

Unii dintre profeți au putut fi mai mari decât Moise în anumite privințe, însă în sens absolut, el rămâne cel mai mare dintre toți: *Non surrexit propheta ultra in Israel, sicut Moryses* (Deut. 34, 10). Scriptura oferă imediat explicația pentru această opinie: în Israel nu a existat nici un profet asemenea lui Moise, „cel care L-a cunoscut pe Iahve față către față”. Sfântul Toma nu va căuta în altă parte primul argument al propriei teze, și anume aceea că Moise deține Întâietate față de toți ceilalți profeți (ST2-2, 174, 4). Patru caracteristici definesc profeția: cunoașterea, atât din punct de vedere intelectual, cât și din punctul de vedere al imaginației, promulgarea adevărului revelat și, în fine, confirmarea acestuia prin miracole. Ne vom opri în continuare asupra primelor două. În primul rând, Moise primează față de ceilalți profeți prin vederea intelectuală a lui Dumnezeu, pentru că, asemenea Sfântului Pavel mai târziu în convertirea sa, „a văzut însăși esența lui Dumnezeu”; însă el L-a perceput și cu ajutorul vederii sensibile, așa cum nu a mai făcut-o nici un alt profet; el se bucura de Dumnezeu, am putea spune, după plăcerea sa, nu doar ascultându-l cuvintele, ci și văzându-l vorbind, pe El, pe Dumnezeu, atât în timpul somnului, cât și în stare de veghe. Prin vederea față către față a esenței divine, Moise a conștientizat că Dumnezeu există; așadar, teologul va răspunde la întrebarea dacă Dumnezeu există, printr-un act de credință în existența Sa, revelată nemijlocit lui Moise. Nimic nu va putea înlocui pentru noi acceptarea acestei viziuni intelectuale a esenței divine, pe care Moise a avut-o față către față și la care putem participa chiar și noi - în mod obscur, dar infailibil - prin credință.

Necesitatea de a crede în Dumnezeul lui Moise, aflată la originea oricărei căutări teologice/ nu a fost niciodată pusă sub semnul întrebării de către Sfântul Toma. Pentru el, credința constă în principiu în două lucruri: cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu și taina întrupării. Nu putem ezita asupra a ceea ce el numește cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu. Sf. Toma se referă la ceea ce *fiecare* credincios trebuie să creadă *în mod explicit și întotdeauna* pentru a se mântui, adică cele două lucruri la care se referă Apostolul în Epistola către Evreii, 11,6: „Fără credință nu este cu putință să plăcuți lui Dumnezeu. Căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El există și că este răsplătitor al celor care Îl caută”. Pe lângă acestea Sfântul Toma adaugă: „În consecință, fiecare (*quilibet*) trebuie să creadă *în mod explicit și întotdeauna* că Dumnezeu există (*Deum esse*) și că își exercită providența asupra lucrurilor umane” (QDV 14, 11), Orice cunoaștere teologică a lui Dumnezeu începe, deci, printr-un act de credință în revelația făcută de însuși Dumnezeu, a propriei Sale existențe. *Ego sum* din Exod se află în *Summa Theologica*, acolo unde se cuvine, înaintea oricărei dovezi raționale și filosofice a existenței lui Dumnezeu.

Ne vom feri aici să facem o confuzie deja destul de răspândită. Cum oare, ne vom întreba, ar putea teologul să creadă că Dumnezeu există și, în același timp, să demonstreze rațional existența Sa. Întrebarea pare să fie cu atât mai justificată, cu cât însuși Sfântul Toma

afirmă explicit faptul că este imposibil să crezi și să cunoști aceeași concluzie în același timp și sub același raport. Va trebui, așadar, să încetăm să credem că Dumnezeu există, după ce s-a demonstrat de cinci ori existența Sa, sau dimpotrivă, vom pretinde că vom continua să credem ceea ce deja știm? Eliminarea credinței în existența lui Dumnezeu înseamnă a da teologiei un obiect a cărui existență este stabilită prin însăși cunoașterea filosofică, însă a păstra credința după demonstrație înseamnă a fi invitați să credem ceea ce deja știm, lucru care este imposibil.

Pentru a risipi această confuzie, trebuie, în primul rând, să ne amintim ce natură are obiectul credinței, care este substanța, cu alte cuvinte, fundamentul oricărui edificiu spiritual. Credința nu se reduce la formularea propoziției care cere acordul nostru. În spatele sensului inteligibil al cuvintelor, ea se referă direct la însuși obiectul pe care îl exprimă cuvintele. Tocmai acest motiv, nu există nici o dovadă rațională privind adevărul propoziției „Dumnezeu este“, care să ne scutească să credem în existența Celui al Cărui cuvânt îl credem. Afirmarea lui Dumnezeu prin intermediul credinței este în mod specific cu totul alta decât cea făcută prin intermediul rațiunii filosofice. Concluzia filosofului este adevărată prin prisma adevărului proprii sale rațiuni, în timp ce aceea a credinciosului este o participare la cunoașterea pe care Dumnezeu însuși o are cu privire la existența Sa, care ne este făcută cunoscută prin revelație. Credința reprezintă propriu-zis o virtute teologală, Dumnezeu fiind cauza și obiectul său.

Cunoașterea prin credință și cunoașterea prin rațiune nu fac parte din aceeași specie și nici măcar din același gen. Cunoașterea existenței lui Dumnezeu, înțeleasă ca asentiment la revelația care ne este făcută, este cu totul diferită de cea pe care ne-o dă filosofia, datorită faptului că, pentru credincios, ea constituie un prim contact real cu Dumnezeu, primul său pas în drumul către scop, care este viziunea beatifică. Credința oferă credincioșilor o călătorie obscură, dar sigură, care nu duce spre metafizică, ci spre mântuire. Dumnezeu ne-a revelat existența Sa, doar pentru faptul că începea - în această inițiativă gratuită - să ne dea, în obscuritate, un fel de garanție în ceea ce privește scopul nostru : *accedentem ad Deum oportet credere, quia est*. Nici o filosofie, nici o cunoaștere naturală. a lui Dumnezeu nu ne-ar putea garanta, în vreun fel, o cunoaștere a existenței lui Dumnezeu referitoare la economia mântuirii. Filosofia nu este o doctrină a mântuirii. Această transcendentă absolută a cunoașterii teologice și a credinței nu trebuie pierdută din vedere: *principale objectum fidei est peritas prima, cuius virio beatos facit et fidei succedit* (ST 2-2, 5, 1).

Raportul dintre credința în existența lui Dumnezeu și cunoașterea sigură pe care o conferă demonstrațiile filosofice nu ridică, astfel, nici o problemă insolubilă.

Uni se îngrijorează auzind afirmația că rațiunea naturală este failibilă, chiar și în aplicarea principiilor. Este o certitudine că ea se înșeală. În mod evident, existența lui Dumnezeu se poate demonstra rațional, însă nu toate demonstrațiile propuse sunt convingătoare, concludente. Să presupunem că un filosof, Sfântul Anselm, de exemplu, consideră drept cert faptul că Dumnezeu există în virtutea acestei concluzii pur raționale: nu putem cunoaște sensul cuvântului „Dumnezeu“, fără a fi constrânși să-i admitem existența, atât în gândire, cât și în realitate. Ceea ce putem spune este faptul că această dovadă nu este convingătoare. Așadar, care ar trebui să fie, în cazul de față, poziția unui filosof, teolog și sfânt, ce s-ar considera scutit să creadă în existența lui Dumnezeu sub pretextul că el știe acest lucru în mod cert datorită unei demonstrații raționale, a cărei valoare este, de fapt, nesigură? El n-ar mai crede că Dumnezeu există, ci ar crede că știe acest lucru; dar, pentru că nu crede și nici nu cunoaște cu adevărat, omul se află într-o ignoranță completă în ce privește existența lui Dumnezeu. Adevărul respectiv nu mai este recunoscut decât în maniera stranie descrisă de Sfântul Toma (ST 1, 1, 1, 1 m) sau prin intermediul unei credințe considerate drept cunoaștere: *partim ex consuetudine* (CG I, 11, 2). Siguranța discutată aici nu aparține

judcărilor de acest gen și, de aceea, singura infailibilă și suveran fidelă rămâne aceea a actului de credință, întrucât ea este întotdeauna prezentă și nu înșeală niciodată.

Trebuie, deci, să ne obișnuim să distingem două probleme care se confundă neîncetat în această discuție. Este existența lui Dumnezeu un adevăr care se poate demonstra prin intermediul rațiunii naturale, astfel încât El să fie cognoscibil și cunoscut cu certitudine? Răspunsul la această întrebare este afirmativ, fără nici un fel de dubiu. A doua problemă este de a ști dacă fiecare om poate să-și considere infailibilă rațiunea naturală, în efortul său de a demonstra pe cale rațională că Dumnezeu există? Criticile necruțătoare îndreptate împotriva dovezilor Sfântului Augustin și ale Sfântului Anselm, sau împotriva celor formulate de Descartes, Malebranche și mulți alții, ne îndeamnă la prudență. Posedăm noi oare o perspicacitate filosofică mai mare decât aceștia? Întreaga problemă se rezumă aici. Modestia nu înseamnă scepticism. Să îngăduim, așadar, fără teamă înțelegerii noastre să urmărească dovezile existenței lui Dumnezeu până la cea mai mare certitudine, păstrând intactă credința noastră în cuvântul care revelează acest adevăr atât celor simpli, cât și celor învățați.

Alții se tem că, adoptând o asemenea atitudine, se angajează încă o dată în contradicția deja semnalată: a ști și a crede una și aceeași propoziție. Dar nu este cazul. Nu putem crede, printr-un act de credință supranatural, că Dumnezeu este Primul Motor Imobil, Cauza eficientă primă sau Prima Necesitate. Toate aceste lucruri pe care filosoful le demonstrează țin de rațiunea naturală, și nu de credință. De aceea, aceste concluzii au fost descoperite de oameni ca Aristotel și Avicenna, și nu au fost revelate de Dumnezeu. Este adevărat că, dacă Dumnezeul revelației există, atunci El este Primul Motor, Cauza eficientă primă, Prima Necesitate și tot ceea ce rațiunea poate defini cu privire la cauza primă a universului; dar dacă Iahve este Primul Motor, atunci acesta din urmă nu este Jahve. Cauza primă nu mi-a vorbit niciodată prin intermediul profeților săi, iar eu nu aștept de la ea mântuirea. Dumnezeu în a Cărui existență crede creștinul îl transcende infinit pe Dumnezeul a cărui existență este demonstrată de filosof. În primul rând, El este un Dumnezeu despre care filosofia n-ar putea avea nici o idee, deoarece toate concluziile teologiei naturale duc doar la cunoașterea existenței unei prime cauze a universului; acestea reprezintă încununarea științei, dar în același plan, în timp ce Iahve își revelează omului existența, pentru a-l ridica spre înțelegerea esenței Sale și pentru a-l face părtaș la propria beatitudine Dumnezeu rațiunii este cel al științei, în vreme ce Dumnezeul credinței este Cel al mântuirii. Orice demonstrație filosofică se poate dezvolta liber sub tutela revelației divine, dar nici una nu ar putea să-i atingă, sau măcar să-i conceapă obiectul.

Astfel, omul crede în orice cunoaștere care îl duce spre beatitudine, și toate aceste cunoașteri constituie obiectul credinței, tocmai pentru că îndreaptă ființa umană spre beatitudine. Toate *scibilia* au în comun faptul că sunt obiecte ale cunoașterii, dar, pentru că nu toate orientează omul în mod egal spre beatitudine, nu toate sunt în aceeași măsură *credenda* (ST 2-2, 2, 4, 3 m). A ști că Dumnezeu există, pentru că acest lucru este demonstrat în manieră aristotelică, nu implică faptul de a te afla deja pe calea mântuirii; dar a crede că Dumnezeu este, în virtutea revelației pe care El ne-a dat-o în acest sens, înseamnă a te îndrepta spre scopul ultim și atunci, nimic nu mai interzice teologului să-și ordoneze către acesta întreaga sa cunoaștere, inclusiv pe Aristotel, Avicenna, Averroes, împreună cu arsenalul demonstrațiilor lor. Filosofia poate și trebuie să fie mântuită, dar nu se poate mântui pe sine, cum nu o poate face nici filosoful. Ca filosofie, ea nu este pur și simplu capabilă să conceapă posibilitatea propriei sale mântuiri.

Transcendența absolută a revelației poate fi recunoscută prin intermediul unui fapt straniu: polivalența teologică și filosofică a textelor Scripturii. Căutând un *Sed contra* pentru întrebarea sa asupra existenței lui Dumnezeu,

Dumnezeu este ființa; Scriptura spune acest lucru sau, cel puțin, se afirmă adesea că Scriptura îl spune. Dar dacă Dumnezeu este Cel Ce Este, *esse*-le Său tine loc de esență, și cum orice ființare este o esență care posedă existență, noțiunea propriu-zisă de existență nu este adecvată pentru Dumnezeu. La fel ca Binele lui Platon, este nevoie să-L situăm pe Dumnezeu dincolo de ființare: *causa prima est supra ens*.

Nimeni nu este mai atent decât Sfântul Toma la uzanțele gândirii și ale limbajului. Nu le combat-e direct și niciodată fără să fie necesar, dar din aceasta trebuie să reținem cu foarte mare atenție doar termenii decisivi în care limbajul său atât de riguros sintetizează câteodată tot ceea ce el consideră a fi adevărul absolut în privința unei probleme.

Este chiar cazul nostru. Să se spună și să spunem noi înșine că Dumnezeu este *ens*: vom înțelege curând motivul acestei toleranțe. Totuși, să nu uităm că, potrivit ultimei analize, adevăratul nume al lui Dumnezeu nu este *ens*, ci *esse*. Dacă în limba noastră se va încetățeni într-o zi terminologia menționată, vom exprima acest adevăr spunând că Dumnezeu nu este o ființare (*ens*), ci ființă (*esse*). Dat pentru că, din păcate, uzanța nu ne permite încă să facem acest lucru, va fi nevoie, cel puțin, să ne obișnuim să nu-l concepem niciodată pe Dumnezeu ca pe ceea ce noi numim, în mod normal, flintă. Tocmai am amintit că în sensul propriu al termenului *ens* (ființare), o ființă este ceva ce posedă existența în act, adică *esse* sau *actus essendi*. Acest ceva, subiect care receptează actul de a fi (*esse*), poartă numele de esență. Prin urmare, orice flintă diferită de Dumnezeu este finită prin definiție, în măsura în care se compune dintr-un act de a fi, care este limitat de o esență. Invers, deoarece este actul pur de a fi, însuși *esse* (*ipsum esse*) fără vreo esență care să-L limiteze, Dumnezeu este infinit în virtutea conceptului Său. Așadar, dacă orice ființare este ființă, întrucât are actul de a exista, dar nu este, ar fi ca și cum am spune că Dumnezeu este, că El este Cel Ce Este, că este cu desăvârșire simplu, infinit și situat dincolo de *ens*. Dumnezeu este infinit pentru că simplitatea Sa este aceea a actului pur de *esse*, care nu este nici acesta, nici acela, ci este în mod absolut.

Iată deci cuvântul Exodului, îmbogățit printr-o nouă dimensiune. Intr-adevăr, aceasta constă mai degrabă în a-i atribui o dimensiune incomensurabilă în raport cu oricare alta, sau mai simplu, în a refuza să-l limitezi prin orice altă dimensiune. Iată de ce, după ce am observat că Dumnezeu este deasupra ființării înseși (*ens*), al cărei concept implică finitudinea (*habens esse*), Sfântul Toma ne permite totuși să spunem că Dumnezeu este primul în ordinea ființei și că este în mod suprem ființă (*maxime ens*). Intr-adevăr, omul însuși este compus din esență și *esse* și, atunci, obiectul proporțional intelectului uman nu este *esse* pur, ci ființarea (*ens*), despre care tocmai am spus că este întotdeauna un act de existență determinat și limitat de o esență. Dacă astfel este obiectul său propriu, intelectul nostru va fi incapabil să conceapă obiecte din specii diferite. Obiectele materiale sunt inferioare acestuia; ele i se sustrag datorită unicității determinațiilor lor materiale; ceea ce există în mod pur se află deasupra lui și transcende intelectul uman prin infinitatea actului său. Nu ne mai rămâne decât să tragem concluziile implicite din aceste premise: pentru intelectul nostru este sesizabil doar ceea ce are quidditate, sau esență, care participă la ceea ce există (*esse*); or, quidditatea lui Dumnezeu reprezintă însuși actul de a exista (*ipsum esse*); prin urmare, Dumnezeu este deasupra intelectului.

Niciodată nu vom reflecta îndeajuns asupra acestui adevăr. Trebuie să admitem că el a preocupat spirite luminate, care îi atribuie o nuanță de agnosticism; deși acest reproș este fără vreun fundament, am face un deserviciu adevărului tomismului autentic, dacă am deghiza doctrina, pentru a evita obiecțiile. Din contră, doar pătrunzând în adâncimile doctrinei, în sensul strict al termenului, putem descoperi concomitent sensul și justificarea acesteia.

Înțelegerea umană cunoaște și afirmă multe adevăruri, care privesc ceea ce am convenit să numim natură divină. Folosind un limbaj mai tehnic, am putea spune că omul poate formula, referitor la Dumnezeu, propoziții afirmative, care sunt adevărate. Orice

perfectiune creată poate fi pe bună dreptate atribuită creatorului, și afirmațiile de acest tip sunt fundamentate în realitate. Tentația pragmatismului nu atinge în nici un fel gândirea Sfântului Toma de Aquino. Când spune *Tatăl Nostru...*, creștinul nu se gândește că Dumnezeu se comportă față de noi asemenea unui tată. Pur și simplu, el nu mai reflectează la faptul că, în ceea ce ne privește, atitudinea noastră față de Dumnezeu s-ar inspira din sentimentele pe care un fiu le nutrește pentru tatăl său. Noi îl iubim pe Dumnezeu ca pe un Tată, pentru că *este* Tatăl Nostru. Toată realitatea paternității se află cu adevărat în El sau, mai curând, este El însuși. Același lucru este valabil pentru toate celelalte perfecțiuni prezente în ființa finită și pe care noi le atribuim cauzei prime: dreptate, adevăr, bunătate; aceste nume și ceea ce ele semnifică sunt afirmate în mod legitim despre Dumnezeu. Motivul este lesne de înțeles: nu există nimic din ceea ce este care să nu se afle în primul rând în Dumnezeu, deoarece El este cauza tuturor; deci nu există nume care să se refere la vreo perfecțiune și care să nu fie aplicabil lui Dumnezeu prin dreptul anteriorității. Cauza tuturor perfecțiunilor are dreptul să poarte numele lor, pentru că ea reprezintă toate perfecțiunile.

Totuși, este necesar să depășim acest punct de vedere, dacă vrem să-L concepem pe Dumnezeu așa cum o făcea Sfântul Toma de Aquino. Obiectul natural al înțelegerii umane îl constituie quidditatea abstractă a experienței sensibile. Fiind legat de însăși natura umană, unitate dintre suflet și corp, acest fapt nu comportă excepții. Nici un concept, oricare ar fi obiectul sau gradul său de abstractizare, chiar și conceptul însuși de ființă, nu conține altceva decât o *quidditate* (esență sau natură), aparținând obiectelor materiale perceptibile prin simțuri. Imaginile, fără de care nu putem concepe nimic, sunt semnele originii sensibile a tuturor conceptelor abstracte ce pot fi concepute de înțelegerea noastră.

Consecința imediată a acestui principiu este de asemenea una dintre cele mai dificil de înțeles și de apreciat într-un sens just. Noi avem conceptele perfecțiunilor create, care, întrucât provin de la Dumnezeu, se află cu adevărat în El. Dacă Dumnezeu nu ar fi măcar ceea ce sunt ele, cum ar putea El să le cauzeze? Pe de altă parte, Dumnezeu este imaterial și simplu, și cum nu ne putem reprezenta nici o perfecțiune creată altfel decât în forma în care ne este dată în experiența sensibilă, nu ni-L putem reprezenta pe Dumnezeu în nici un fel. Dumnezeu este într-adevăr ceea ce limbajul nostru numește bun, frumos, adevărat, puternic, cunoscător, iubitor și așa mai departe, însă, când intelectul formulează aceste noțiuni abstracte pentru a le aplica lui Dumnezeu, imaginației i se prezintă întotdeauna imagini ale unor ființe corporale, care sunt bune, frumoase, puternice, cunoscătoare și iubitoare, întrucât omul nu poate cunoaște altele. Situația este similară pentru toate noțiunile de acest fel. Dumnezeu este într-adevăr Tată, dar singura paternitate pe care omul o poate concepe este aceea a unui viețuitor care generează alte viețuitoare, în vreme ce noi știm foarte bine că Dumnezeu nu ne este Tată în același mod în care a fost pentru noi omul care ne-a generat. Așadar, nu cunoaștem *cum* ne este Dumnezeu tată. Cu alte cuvinte, nu ne putem reprezenta paternitatea divină. Folosind o formulare curajoasă, al cărei singur defect este acela de a putea tulbura oameni cu o imaginație puternică și cu un intelect slab, Părintele A.D. Sertillanges O.P. a afirmat pe bună dreptate că, în ceea ce privește aspectul care tocmai a fost descris, doctrina tomistă a cunoașterii noastre de Dumnezeu este un „agnosticism al reprezentării“.

Acest lucru, care este adevărat referitor la conceptele de bine, de frumos și la altele de același fel, este mai întâi adevărat referitor la conceptul de *ens*. Toate numele pe care noi le atribuim lui Dumnezeu sunt nume de creaturi, chiar și cel de *ens*. Avem experiența doar a ceea ce "ce" este creat, compus, și chiar parțial corporal; de fapt, noțiunea de ființă însoțește toate reprezentările noastre, căci a spune „bine“, „frumos“, „adevărat“, „tată“ înseamnă a vorbi despre o ființă care este bună frumoasă, adevărată, care este tată. S-a afirmat des, și este adevărat, că toate conceptele noastre se reduc în ultimă instanță la conceptul de ființare, modificat într-o manieră diversă. Simplul fapt că Dumnezeu s-ar afla deasupra ființării și că,

din acest motiv, nu ne putem reprezenta sensul propriu al termenului, atunci când el este afumat cu privire la Dumnezeu, aduce cu sine, în consecință, faptul că nici unul din numele date lui Dumnezeu, chiar dacă ele sunt absolut și pozitiv adevărate la nivelul cunoașterii umane nu *reprezintă* nici una din perfecțiunile lui Dumnezeu, *în maniera în care acestea există în El*.

De aici și formulările, surprinzătoare pentru cei mai mulți, însă literal adevărate, prin care teologul afirmă clar că, în condiția noastră actuală, știm cu certitudine că *Dumnezeu este*, dar nu și *ceea ce este EL*. De fapt, Dumnezeu este Ființa însăși, și nimic altceva: *Deus est esse tantum*, dar deoarece ființa este întotdeauna pentru noi o ființare sau alta, este imposibil să ne reprezentăm o ființă a cărei natură ar proveni în întregime ființă, nici mai mult, nici mai puțin. Să revenim acum la formularea concisa, completă, perfectă asupra căreia reflectăm: intelectul nostru nu poate sesiza decât ceea ce are o natură care participă la ființă; dar quidditatea lui Dumnezeu reprezintă ființa însăși; prin urmare, ea transcende intelectul: *Sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum*. Sfântul Toma evită încă o dată să afirme că Dumnezeu nu posedă esență; ca întotdeauna, el identifică esența lui Dumnezeu și subzistența Sa cu ființa: *est ipsum\ esse subsistens* (EE, V), dar, în acest caz unic, deoarece esența este ființa însăși, ea se află deasupra înțelegerii.

Sfântul Toma a prezentat adesea adevărul referitor la: Dumnezeu, care ar trebui să fie, mai mult decât oricare altul, aprofundat de mintea noastră. *Esse* (ființa) are două sensuri. Într-un prim sens, înseamnă actul de a fi (*uno modo, significat actum essend*); într-un alt sens, reprezintă compunerea propoziției pe care sufletul o descoperă, unind subiectul cu predicatul. Luând termenul de ființă (*esse*) în primul său sens, nu putem cunoaște *esse*-le lui Dumnezeu și nici esența Sa; putem face acest lucru doar în al doilea sens. Știm că propoziția formată despre Dumnezeu, când spunem „Dumnezeu este“, e adevărată; totodată, cunoaștem acest lucru pornind de la efectele sale (ST 1,3, 4, 2m). *Non possumus scire esse Dei, simt nec essentiam*; nu este posibil să avansăm pe această cale, dar este nevoie să ajungem până aici și, odată ce avem certitudinea adevărului respectiv, nu trebuie să ne îndepărtăm de el, pentru că întreaga teologie a cunoașterii umane a lui Dumnezeu este inseparabilă de acesta. Știm că propoziția „Dumnezeu este“ e adevărată și demonstrată ca atare, dar nu vom putea ști niciodată ce înseamnă *este* în această propoziție. Dacă ignorăm semnificația lui *este* în propoziția Dumnezeu este, atunci ignorăm ceea ce *este* Dumnezeu. Trebuie să reamintim oare că intelectul poate formula mai multe propoziții adevărate despre Dumnezeu? Nimic mai adevărat, dar problema nu este aceasta. Sfântul Toma spune, repetă și continuă să susțină pur și simplu că propozițiile adevărate despre Dumnezeu nu ne aduc totuși la cunoașterea esenței Sale. Ele determină cunoașterea a ceea ce este adevărat despre Dumnezeu, în măsura în care El este cauză a unor astfel de perfecțiuni create. În ce îl privește pe Dumnezeu însuși, a Căruia esență este ființa, *esse*-le Său rămâne în viața prezentă necunoscut pentru noi: *Esse Dei est ignotum* (QDP., VII, 2, 1m)⁴.

Exprimarea este severă și mulți nu o acceptă, dar totul depinde de nivelul la care, sufletul, în căutarea lui Dumnezeu, își pune întrebări cu privire la cunoașterea pe care o poate dobândi despre El. În mod cert, Scriptura discută despre Dumnezeu în termenii aleși pentru ceea ce ei ne determină să cunoaștem despre natura Sa, introducându-ne astfel, prin intermediul rugăciunii, al meditației și al pietății într-un autentic raport de familiaritate cu El. Dumnezeul Care Este nu poate fi altul decât Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacob, iar nu al

⁴ Cf. textului din Conciliul IV Lateran, Decret 3, *Damnamus ergo*, ect., *Motu proprio Doctoris angelici* al Papei Pius X, 29 iunie 1914: «Între Creator și creație, nu se poate vorbi de asemănare fără a sublima între ele, o diferență și mai mare» Text din *Motu proprio* la Jaques Martain, *Le Docteur Angelique*, Paris, Desdee de Brouwer, 1930, p. 246.

filosofilor și al învățaților, adevăratul Dumnezeu, căruia creștinul i se adresează cu inimă deschisă, ca Tată, Fiu și Duh Sfânt, dar mai ales lui Iisus Cristos, pe Care ochii umani au avut privilegiul să-L vadă, în Care credem fără să -L fi văzut, ceea ce reprezintă un privilegiu și mai mare. Nu este nevoie așadar să căutăm alt Dumnezeu. Cei care se miră că teologii, prin cercetările lor, complică după bunul plac cunoașterea adevărului mântuitor ar avea dreptate, dacă teologia speculativă, împreună cu ceea ce ține de filosofie, ar fi considerată necesară pentru mântuire. Dar nu este așa. Problemele asupra cărora ne oprim în momentul de față nu se pun decât pentru cei care, dornici de a pătrunde cât mai mult posibil în înțelegerea credinței, caută o formulare abstractă pentru ceea ce rațiunea naturală poate înțelege și afirma despre sensul cuvântului divin. Răspunsul lor la întrebarea precisă: „Ce știm - în adevăratul sens de a ști - referitor la ceea ce Dumnezeu este?” a primit din partea diferitor teologi diverse replici, deși toți credeau în același Dumnezeu mântuitor. Toate formele intime ale pietății sunt juste și bune, dar aici este vorba despre altceva. Strict vorbind, așa cum ar face un filosof, ce *reprezentare* ne putem forma despre Dumnezeu? Răspunsul corect la Întrebare este simplu: dacă a-L reprezenta pe Dumnezeu înseamnă a reprezenta esența Sa, nu ne vom putea forma nici una.

Nu există nimic în această concluzie care să tulbure un creștin sau pietatea sa. Din contră, pentru că, inițial, așa cum tocmai am precizat, teologul gândește și iubește în inima sa tot ceea ce fiecare credincios obișnuit crede, gândește și iubește referitor la Dumnezeul credinței și al iubirii sale. Trebuie (ar trebui să putem) să-L concepem pe Dumnezeu așa cum a făcut-o Sfântul Toma și să-L iubim asemenea Sfântului Francisc din Assisi. În continuare, teologia tomistă deschide în ceea ce privește pietatea și contemplarea mistică perspective care îi sunt proprii și a căror miză este propriu-zis infinită, căci situându-L pe Dumnezeul credinței creștine dincolo de orice reprezentare conceptuală, ea înlătură pericolul letal al antropomorfismului, care a îndepărtat de Dumnezeu atât de multe spirite remarcabile, cărora li se ofereau, sub numele lui Dumnezeu, obiecte finite, ce nu pot fi Dumnezeu și pe care rapunea lor nu le putea admite. Această teologie face însă și mai mult. Ea oferă iubirii noastre un Dumnezeu necunoscut, a Căruia infinită și inefabilă măreție, întrucât sfidează cunoașterea, nu poate fi cuprinsă decât prin iubire. Deși religia creștină comportă mai multe spiritualități diferite, nici una nu este mai înaltă decât aceasta.

Teologia tomistă nu permite o asemenea spiritualitate, decât atunci când ea este considerată în integralitatea și rigoarea sa, fără edulcorările care o fac mai slabă. Nu vom putea repeta niciodată îndeajuns că Sfântul Toma nu-și impune ideile, ci doar credința. Privitor la modelele de înțelegere pe care ni le propune, ele ni se impun doar în măsura în care obțin asentimentul nostru. Ceea ce noi nu înțelegem din doctrina Sfântului Toma rămâne adevărat și atunci când, din cauza insuficienței noastre, suntem incapabili să fim de acord cu ea. În orice caz, trebuie să evităm să-i reducem doctrina doar la ceea ce putem noi înțelege din ea. Această manieră, prea frecventă, de a face acceptabilă o doctrină are de obicei ca rezultat faptul de a o slăbi și de a o face ineficientă, dacă nu chiar falsă. Oricum, ea încetează atunci să mai fie ceea ce este în mod obiectiv.

1.2. Atributele creației: CAUZALITATE ȘI PARTICIPARE.

Toate teologiile creștine susțin că universul reprezintă lucrarea lui Dumnezeu, Care l-a creat din nimic, printr-un act liber al puterii Sale. Se înțelege de la sine că Sfântul Toma susține aceeași doctrină, însă modul în care o face nu poate fi confundat cu al altora, căci, dacă afirmă împreună cu ei că actul creator are ca efect propriu cauzarea ființei creaturilor, metafizica sa personală a ființei afectează dublu datele tradiționale ale problemei, în ceea ce privește noțiunile de creator, de act al creației și de natură precisă a efectului său.

Cui îi revine, în Dumnezeu însuși, faptul de a crea ? După cum se poate prevedea, răspunsul corect va fi că tot ceea ce, în Dumnezeu, este comun întregii divinități, reprezintă cauza a tot ceea ce este. Totuși, unii teologi ezită, pentru că, într-o perspectivă creștină, crearea universului nu este prima manifestare a fecundității lui Dumnezeu. Pentru a utiliza chiar limbajul Sfântului Toma „purcederea persoanei divine este anterioară purcederii creaturii, și, totodată, mai desăvârșită decât aceasta” (ST 1, 45, 6, 1). Într-adevăr, persoana divină purcede printr-o asemănare perfectă cu principiul său, în vreme ce creatura doar printr-o asemănare imperfectă. Prin urmare, se pare că purcederile persoanelor divine constituie „cauza” procesiunii lucrurilor și că faptul de a crea revine propriu-zis persoanei.

Sfântul Toma nu neagă aceste lucruri, dimpotrivă, însă trebuie să vedem în ce sens ele sunt adevărate. Treimea este angajată în întregime în lucrarea creației, așa cum putem remarca în limbajul însuși al Bisericii din Simbolul Apostolic. Creștinul crede în Tatăl Atotputernic, Creatorul tuturor lucrurilor văzute și nevăzute, și recunoaște că toate au fost făcute prin Fiul, afirmând, în fine, că Duhul Sfânt este Domnul de viață Dătător. Totuși, dacă observăm cu atenție, persoanele acționează aici în măsura în care includ în ele atributele esențiale ale lui Dumnezeu, adică atributele esenței divine, care sunt intelectul și voința. În același fel în care un meșteșugar acționează prin verbul interior, conceput de înțelegerea sa, și prin iubirea pe care voința sa o are pentru obiectul acțiunii, tot astfel, în Dumnezeu, Tatăl generează creatura prin Cuvântul Său, care este Fiul, și prin iubirea Sa, care este Duhul Sfânt (*ex voluntate Patris cooperante Spiritu sancto*). Aceasta înseamnă că persoanele divine ne conduc spre esența divină. Într-adevăr, ele sunt creatoare în măsura în care cuprind cele două atribute ale esenței ei.

Dar ce înseamnă oare a urca până la esența divină? În Dumnezeu, esența este ființa însăși. Or, a crea echivalează propriu-zis cu a fi cauză, așadar, cu a produce ființa lucrurilor (*cansare sive producere esse remm*). Să încercăm să înțelegem bine, și dacă este necesar, să îndreptăm încă o dată spre această noțiune fundamentală de *esse* (ființă), concepută ca diferită de aceea a lui *ens* (ființare), pentru că ființa în cauză este cea concepută de mod tomist. Într-adevăr, „pentru că orice ființă care generează, generează ceva care îi seamănă, principiul unei acțiuni poate fi recunoscut din efectul său: ceea ce generează focul posedă natura acestuia. A crea (sau a produce ființa) îi este propriu, așadar, lui Dumnezeu, potrivit ființei sale, care este chiar esența sa (*creare convenit Deo secundum suum esse, quod est esse essentia*); dar, deoarece esența este comună celor trei persoane, faptul de a crea nu este propriu doar uneia dintre ele, ci este comun întregii Treimi” (ST I, 45, 6).

Această noțiune reprezintă cumva nucleul teologiei creației. Așa cum se întâmplă, de regulă, de fiecare dată când este vorba despre noțiunea de ființă, mintea ezită între conceperea cauzei pornind de la efect, conform ordinii filosofice, și conceperea efectului în funcție de cauza sa, potrivit ordinii teologice. Filosoful creștin face ambele lucruri, căci el teologizează, iar teologul nu renunță să filosofeze. Prin urmare, putem spune că, de vreme ce Dumnezeu este „ființă” (*esse*), și orice cauză generează un efect care îi este asemănător, efectul propriu al lui Dumnezeu îl constituie ființa creaturii; a crea înseamnă chiar *producere esse rerum* sau, invers, deoarece creaturile sunt ființări în măsura în care au ființă (*esse*), urcând de la ele spre Dumnezeu, putem spune că, pentru a fi cauza lor, El însuși trebuie să fie actul pur de a fi: *ipsum purum esse*. De îndată ce am sesizat sensul noțiunii de *esse*, cele două căi nu reprezintă nimic altceva decât dublul sens al unui și aceluiași drum. Așa cum spunea Heraclit, drumul care urcă este același cu drumul care coboară. Vom reveni asupra acestei probleme. Pentru moment însă, ne vom mulțumi să aprofundăm noțiunea de creație, pornind de la noțiunea de ființă.

Deoarece drumul natural al intelectului este cel al evaluării cauzei prin intermediul efectului, vom spune înainte de toate că a crea o ființare înseamnă *a genera din nimic: ex nihilo*. În teologia tomistă, această formulare este des înlocuită de altele, precum: emanarea

ființei totale și universale, sau iarăși: emanarea întregii ființe începând de la non-ființare, care este nimicul. Cele două formulări au puncte comune, însă nu se referă la exact același aspect al adevărului. Emanarea ființei universale atrage adesea atenția asupra faptului că, spre deosebire de adevărul conținut în filosofii cum sunt cele ale lui Platon și Aristotel, aici nu există nimic din ceea ce este inclus în noțiunea de ființare care să nu își datoreze ființa actului creator. Sfântul Toma are în vedere mai ales materia, pe care nici o filosofie greacă nu a conceput-o ca fiind increată. Dimpotrivă, în filosofia creștină, deoarece materia există, ea are ființă. Prin urmare, și acesta constituie un efect al puterii creatoare a lui Dumnezeu.

Prima semnificație ne conduce spre a doua în mod cert, actul creator reprezintă cauza a tot ceea ce, în ființare, ține, într-un sens oarecare, de verbului „a fi”; dar, în prima și cea mai profundă semnificație a sa, acest verb desemnează actul în virtutea căruia o ființare se situează, într-un fel sau altul, în afara neantului. Tocmai acest act al ființării, *esse-le său*, este efectul propriu actului creator. A genera o ființare (*ens*) în însăși ființa sa (*esse*) înseamnă a o crea pornind de la nimic. Într-adevăr, orice fapt conceptibil, anterior creației, nu poate fi decât un anumit lucru, o specie oarecare de ființare; dar, prin definire, orice ființare posedă ființa, și, deoarece a crea înseamnă a crea ființa, este necesar ca faptul anterior creației să fie la rândul său creat. În acest sens mai profund, a crea reprezintă generarea întregii ființe (*totius esse*), iar actul creator se referă în primul rând la *esse-le din ens*, adică la tot ceea ce, incluzând definiția ființării, o transformă pe aceasta în ceva care este. În domeniul finitului, nimic nu o poate precede, în afară de ceea ce nu este. Dar ceea ce nu este, nu reprezintă nici măcar un ceea ce; nu este nimic, ci doar un neant al ființei. De aici, formularea Sfântului Toma: emanarea întregii ființe, pe care o numim creație, are loc *ex non ente, quod est nihil* (ST I, 45, 1).

Aceasta fiind acțiunea creatoare, ea poate să-I revină doar lui Dumnezeu. Într-adevăr, orice altă acțiune care generează ființa are ca efect producerea unui fel sau altul de a fi: a fi om, a fi copac, a fi în mișcare, și așa mai departe; dar creația produce în mod absolut ființa, care este efectul cel mai universal dintre toate, întrucât orice alt efect reprezintă doar un mod particular de a fi. Or efectul cel mai universal nu poate avea decât cauza cea mai universală, care este Dumnezeu. De fapt, este ceea ce afirmă și Sfântul Toma printr-o formulare a cărei simplitate trădează însă puterea: ființa constituie efectul *propriu* al lui Dumnezeu. Deoarece numele propriu al lui Dumnezeu este *Cel Ce Este* și deoarece fiecare cauză generează un efect asemănător sieși, este necesar ca ființa creată să fie asemănătoare lui Dumnezeu, El însuși fiind, înainte de toate, ființă. De aici rezultă afirmația reiterată de Sfântul Toma, conform căreia ființa este efectul prim al lui Dumnezeu, pentru că toate celelalte efecte îl presupun: *Illud... quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis scilicet esse absolute* (ST I, 45, 5). Dar nu putem considera ființa drept efect propriu al lui Dumnezeu fără să afirmăm în același timp, că doar Dumnezeu are capacitatea de a fi cauză pentru ființă sau de a crea. Concluzia este necesară, pentru că primul efect rezultă cauza primă. Or efectul prim este reprezentat de ființă : *primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum*; prin urmare, este necesar ca faptul de a conferi ființă ca atare să fie în mod exclusiv efectul primei cauze agente, conform propriei sale virtuți: *secundum propriam virtutem*. Să înțelegem prin aceasta: și nu ca în cazul tuturor celorlalte cauze, întrucât și-ar dobândi eficiența proprie de la o altă cauză (QDP 3, 4). Cauza primă, deoarece este creatoare, constituie cauza oricărei cauzalitate.

Să deschidem o paranteză pentru a semnală inutilitatea controverselor care pretind că pot să respingă anumite concluzii pornind de la alte principii decât cele care provin. Propoziția tomistă, „doar Dumnezeu cauzează ființa”, a devenit o temă de dispută între teologii diverselor școli, uneori chiar și între „tomiști”. Nu există nici unul, până la admirabilul Banes, care să nu pară confuz în privința sa. Cum este posibil, ne întrebăm, ca o cauză să genereze un efect fără a genera ființa acestuia? Este adevărat, însă totul depinde de nivelul

metafizic la care punem problema. Sfântul Toma este foarte departe de a nega faptul că ființele nu pot să genereze alte ființe; din contră, nimeni nu a afirmat mai energic decât el eficiența proprie a cauzelor secunde. Toate cauzele diferite de Dumnezeu sunt cauze instrumentale a căror ființă (*esse*) provine din cauza primă, și a căror eficiență cauzală se exercită asupra materiilor a căror ființă (*esse*) va fi dată, la rândul său de această cauză primă. Cu alte cuvinte, cauzalitatea proprie cauzelor presupune ființa lor, care îl are doar pe Dumnezeu drept cauză, așa cum efectele acestora, pentru a fi generate, presupun ca materia, forma și toate elementele incluse în structura lor ontologică să fie create și menținute de Dumnezeu. S-ar putea spune, într-o exprimare strict tomistă (de care nici Sfântul Toma nu este întotdeauna legat), că această cauză secundă cauzează tot ceea ce vine de ordinul ființării (*ens*), mai puțin însă ființa sa (*esse*). Sau, mai mult, și aceasta pare să fie formula preferată de Sfântul Toma, cauza secundă nu cauzează ființa, ci o atare ființă sau această ființă. Sfântul Toma nu poate face concesii aici, pentru că a genera ființa *non inquantum est hoc, vel tale* ar însemna a genera ființa în mod absolut; prin urmare, nu ar mai fi vorba despre a cauza, ci despre a crea.

Să revenim la efectul cauzei creatoare. Am afirmat că ea este însăși ființa a ceea ce cauzează. De aici vom putea obține o altă noțiune foarte simplă, deși adesea rău înțeleasă, și anume cea de „participare”. A participa și a fi cauzat reprezintă unul și același lucru. A spune că ființa cauzată este o ființă care participă echivalează cu a spune că aceasta reprezintă efectul propriu al ființei necauzate, care este Dumnezeu. De aceea Sfântul Toma trece atât de frecvent (dar fără a articula mișcarea de trecere), de la ideile de ființă prin sine și de act pur de a fi, la cele de cauză a întregii firme, de ființă cauzată și de ființă prin participare. Într-o astfel de situație, Sfântul Toma se află într-adevăr la el acasă, în inima cetății sale metafizice și teologice. Tocmai în acest grup de noțiuni pruned, descoperim sensul principiului citat de el fără încetare, și anume că „ceea ce este prin intermediul altuia se reduce la ceea ce este prin sine însuși, ca la o cauză a sa”. În fine, observăm că noțiunea de ființă prin intermediul altuia, sau prin intermediul unei cauze, coincide cu cea de ființă *per modum participationis*. În fine, remarcăm în mod clar legătura care unește noțiunea de ființă creată, sau de ființă care participă, cu noțiunea tomistă de Dumnezeu, act pur de a fi: „Căci este necesar să admitem o ființare (*ens*) care să fie însăși ființa sa (*ipsum suum esse*), iar acest lucru poate fi demonstrat, deoarece trebuie să existe o primă ființare, care să fie act pur și în care să nu se afle nimic compus. Așadar, prin intermediul acestei ființe unice vor fi toate celelalte care nu sunt ființa lor, dar care o au prin participare”. Cei care se întreabă dacă pentru Sfântul Toma creația reprezintă o noțiune accesibilă doar rațiunii naturale, găsesc aici temeiuri pentru a-și înlătura îndoiala. În aceasta avea dreptate Avicenna, afirmă teologul nostru (Metaph.7 și IX, 4). Apoi conchide: „Astfel, este demonstrat prin rațiune și susținem prin credință că totul este creat de Dumnezeu” (QDP III, 5). Și concordanța menționată este tot de natură teologică.

În acest context trebuie să fim circumspecți față de noțiunea de participare înțeleasă ca act de „a lua parte”, *partem capere*. Sfântul Toma nu exclude nici un limbaj care nu este absolut imposibil de justificat. El tolerează astfel „etimologia” respectivă, însă raportul dintre participat și participant trebuie să fie înțeles în metafizica sa ca un raport ontologic între cauză și efect. Dacă ne-am aminti acest lucru, am întâmpina mai puține dificultăți în ceea ce privește interpretarea anumitor dovezi ale existenței lui Dumnezeu, *quarta via* de exemplu, căci, înțelese în sensul lor tomist, raporturile dintre *prin altul* și *prin sine* pe care ea le pune în joc sau se lasă redusă la acestea reprezintă raporturile dintre efecte și cauza eficientă. Acest fapt este adevărat chiar și despre participarea în ordinea cauzei formale, prin asemănare, căci, dacă ea nu ține mai întâi de ordinea ființă, forma însăși nu este nimic. La baza tuturor lucrurilor se află ființa prin sine, care este cauza, și ființele care există prin altul, acestea fiind cauzate. Așadar, pentru cele din urmă, a fi ființări, a fi efectele cauzei prime și a fi participări la Ființă prin sine reprezintă unul și același lucru. Trebuie să ne obișnuim să examinăm aceste

noțiuni în toate sensurile, să le vedem născându-se una din alta și să le cuprindem apoi cu o singură privire, ca pe un singur adevăr.

Formulele care evocă acest ansamblu de noțiuni sunt ușor recognoscibile. De exemplu, tot ceea ce este astfel prin participare depinde de ceea ce universal și prin esență (ea amintește adesea de faimoasa formulă metafizică: *unde si esset unus calor per se existens...*); sau, mai mult, ființa prin participare este posterioară ființei prin esență, și mai ales: ceea ce este astfel prin participare, este *cauzat* de ceea ce este prin esență. Totul survine adesea concomitent, chiar dacă dovada că întreaga ființare este creată de Dumnezeu devine, în cele din urmă, o dovadă a existenței Sale, în care toate intuiții metafizice anterioare, corecte, dar imperfecte, ale celor mai buni dintre metafizicieni, își află desăvârșirea în lumina noțiunii creștine de Act pur al Ființei. Sfântul Toma știe foarte bine că nici Platon și nici Aristotel nu au învățat noțiunea de creație *ex non ente*, dar el, ca teolog care contemplă totul printr-o privire analogă celei a lui Dumnezeu – *ut sit sacra doctnna velut quaedam impressio divinae scientiae* – risipește, din perspectiva sa, ceața care încă le mai ascundea acestora propriul adevăr. Trebuie să-l vedem la lucru, în timp ce depășește hotărât metafizicile grecești pe care gândirea sa le traversează printr-o singură mișcare neîntreruptă. Aici nu este vorba despre istoria filosofilor, așa cum le-au conceput filosofii, ci despre un fel de drum colectiv spre adevăr, sub îndrumarea unui teolog care urmează, la rândul său, lumina Scripturii, *velut stella reatrix*. Să-l ascultăm:

„Este necesar să spunem că orice ființare, indiferent de ce natură ar fi, este prin Dumnezeu. Intr-adevăr, dacă ceva există prin participare într-un lucru oarecare, este necesar ca el să fi fost cauzat de ceva căruia acesta îi revine prin esență, așa cum fierul devine roșu datorită focului. Am arătat înainte (q. 3, art. 4), vorbind despre simplitatea divină, că Dumnezeu este Însăși ființa subzistentă prin sine. Am demonstrat (q. 11, art. 4) și că ființa subzistentă nu poate fi decât unică; în același mod, dacă albeața ar fi subzistentă, nu ar putea să fie decât unică, iar albețile s-ar multiplica potrivit subiectelor în care sunt primite. Urmează, așadar, că orice lucru care nu este Dumnezeu nu poate fi propria ființă, ci participă la aceasta. Astfel, este necesar ca tot ceea ce se diversifică prin modul diferit de participare la ființă, ceea ce determină ca lucrurile să fie mai mult sau mai puțin desăvârșite, să fie cauzat de o ființare unică și primă, care este în mod absolut perfectă. Iată de ce Platon afirma că unitatea trebuie situată înainte de orice pluralitate. Iar Aristotel spune în Metafizica sa (II, test. 4) că ceea ce este în mod suprem ființă și în mod suprem adevărat este cauza oricărei ființări și a oricărui adevăr, tot așa cum caldul în mod suprem reprezintă cauza oricărei călduri “ (ST 1, 44, 1).

Astfel, la mai mult de patruzeci articole distanță, una dintre cele cinci „căi“ pe care le reducem atât de bucuși la structura pură a schemelor lor dialectice, se prezintă pe neașteptate ca o filosofie a ființei, o teologie a lui *Esse*, o metafizică a creației, a participării și a cauzalității. Nimic nu ar putea să pună mai bine în evidență ce Înseamnă o perspectivă teologică, în care adevărurile sunt date unele prin celelalte, la fel ca și obiectele lor, a căror ființă nu poate fi concepută decât prin intermediul Ființei.

Rațiunea discursivă nu poate explora decât prin eforturi progresive și modeste, bogăția principiului prim. Este necesară o mișcare dialectică pentru a crea intrări, apoi pasaje, în fine, pentru a se proteja, grație unor întoarceri calculate, de aceste viziuni unificatoare în care ceea ce rațiunea a trebuit să disocieze se află reunit sub vederea simplă pe care o intelectul o asumă referitor la aceasta. Nu mai este vorba despre simplul presentiment, de la care am pornit, al unei bogății ce trebuie inventariate, și nici despre etalarea, sub ochii noștri, a bunurilor pe care aceasta le ascunde; vom vorbi, așadar, mai curând despre recompunerea unității ființei, în același sens în care privirea ar putea să reintegreze spectrul culorilor în lumina albă, dar fără a le pierde din vedere.

Cel care obișnuiește să gândească în interiorul principiilor va evita să se lase implicat în controversele sterile asupra numărului și a ordinii căilor spre Dumnezeu, asupra problemei de a ști dacă fiecare din acestea sunt o încercare diferită de celelalte, în fine, asupra problemei momentului exact în care, pe parcursul *Summei* este realizată cu adevărat demonstrarea existenței lui Dumnezeu. Există tot atâtea căi pentru a ajunge la Dumnezeu ca și modurile ființei, iar dezvoltarea oricăreia dintre aceste căi s-ar putea prelungi la infinit, asemenea metafizicii înseși. Ființa este nepuizabilă.

De vreme ce nici o altă metodă nu este posibilă pentru noi, să reluăm firul reflecțiilor noastre. *Quodcumque ens (reatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi*: orice ființă creată participă, pentru a ne exprima astfel, la natura ființei (ST 1, 45, 5, 1 m). Ce este această natura *essendi*, dacă nu Dumnezeu? (Sf. Anselm, *Monologion*, 3). Iată, așadar, un univers creat cu o natură întrutotul specială, deoarece orice ființă individuală, în măsura în care este ființă, participă la natura ființei divine, Însă nu așa cum partea participă la întreg, ci, așa cum efectul participă la cauza sa eficientă. Creată, iar apoi menținută de o acțiune care posedă aceeași natură cu a cea care a creat-o, ființa secundă nu poate să subziste, în fiecare moment al duratei sale, decât în virtutea eficienței divine. Dacă ne lăsăm pătrunși de acest punct de vedere, o nouă serie de consecințe se oferă minții noastre, conducând-o în inima universului tomist, în ceea ce el are mai sacru.

Intr-adevăr, devine evident că Dumnezeu este prezent nemijlocit, prin esența Sa, în ființa fiecăreia dintre creaturile Sale.

Primul efect al lui Dumnezeu este însăși existența ființelor. Eficiența divină atinge astfel direct și imediat creatura, în primul rând, pentru că, fiind prerogativul lui Dumnezeu, faptul de a crea nu se poate interpune în creație între cauză și efect, iar apoi, pentru că, în ceea ce privește creatura, nu există nimic din ceea ce poate să primească aceasta, înaintea ființei. Este cert că Dumnezeu este imediat prezent prin intermediul eficienței sale în fiecare dintre efectele pe care le produce.

Dar în Dumnezeu, eficiența, puterea și voința constituie însăși esența divină; acolo unde se află eficiența lui Dumnezeu, se află și esența Sa: *ubicumque est virtus diuina, est diuina essentia* (QDP III, 7); așadar, este literal adevărat că Dumnezeu este prezent în ființe prin însăși esența Sa. De altfel, am fi putut ajunge la această concluzie direct, pornind de la faptul că, în Sfânta Treime, creația aparține propriu-zis esenței, care este *esse-le* divin. Prin urmare, există o continuitate a acestor poziții: Dumnezeu este ființa Sa; deoarece fiecare cauză eficientă produce ceva care îi este asemănător, actul propriu Ființei este cel de a cauza ființa; ființa cauzată nu poate subzista decât prin continuarea acțiunii creatoare; ființa creată este o participare la Ființa creatoare; în sfârșit, Ființa creatoare este prezentă prin esența sa și în ființa creată, care nu subzistă decât prin intermediul ei.

Înlănțuirea anterioară de propoziții evidențiază rolul unic pe care-l joacă, în interiorul acestei teologii noțiunea de *ființă-esse*, al cărei arhetip și model, dacă ne putem exprima astfel, este Dumnezeu, Care își revelează numele în *Exod*. Va trebui să revenim curând asupra acestui punct central al doctrinei; nu putem să ne formăm o noțiune corectă a ființei, atâta timp cât intelectul nu este obișnuit să conceapă ființa în stadiul put, independentă față de orice compunere cu esența supraadăugată și fiindu-și suficientă sieși, fără adăugarea fie și numai a unui subiect, pentru a o susține și pentru a constitui împreună cu ea o ființare. Deși limbajul nu poate fi corectat, putem gândi corect ceea ce cuvântul nu reușește să exprime cu claritate. Punctul extrem accesibil limbajului a fost atins atunci când metafizicianul are temeritatea să afirme că Dumnezeu nu este, într-adevăr, *ens*, ci degrabă *ipsum purum esse*.

Pornind de la acest aspect, ființarea finită poate fi concepută mai clar, ca fiind formată ceea ce este și printr-o participare, în calitate de efect, la ființa pură subzistentă. De vreme ce există o ființă care nu este decât Ființă, trebuie ca ființa să fie în noi în mod real altfel decât esența. Desigur, considerarea directă a ființei finite este suficientă pentru a demonstra

contingența sa, dar aici este vorba despre însăși structura metafizică a acestei ființe contingente. De fapt, toate teologiile creștine susțin contingența finitului creat, dar una singură află rădăcina acesteia, în interiorul creatului, mai precis, în imposibilitatea actului care o determină să existe, de a fi pur și simplu Ființa. Toate tezele fundamentale ale metafizicii decurg aici unele cealalte, căci ceea ce este, dar nu este Ființa, nu ar putea să subziste nici o clipă fără prezența imediată a esenței creatoare. Universul este format esențe, dintre care nici una nu este Ființa, toate fiind însă ființări, în măsura în care există și persistă dincolo de neant, ca efecte ale Celui Ce Este. Există în aceasta doctrină o sobrietate metafizică a cărei măreție uimește. Mulți îi reproșează că nu se adresează suficient, dar ei înșiși nu înțeleg ceea ce afirmă. Pentru ca inima să vorbească, sau să i se vorbească, trebuie mai întâi ca ea să existe. Chiar dacă păstrăm ordinea, oricât de legitimă în sine, a afectivității și a sentimentului, cărei nu îi este suficient să se știe pătrunsă de eficiența divină până într-atât, încât să nu fie decât efectul acesteia? Există oare o dependență strânsă, în ceea ce privește cauza sa, decât aceea a unui efect care depinde de ea în însăși ființa sa? Din acest punct de vedere, noi avem în El viața, mișcarea și ființa. Ar fi de ajuns ca Dumnezeu să înceteze să ne mai vrea, pentru ca noi să încetăm să existăm. Într-adevăr, nefericită devoțiunea care nu ar fi satisfăcută de sentimentul unei astfel de dependențe și care, departe de a le exclude pe cele ale și ale voinței, le include și le fundamentează. Aceasta este într-adevăr dependenta tuturor dependențelor. Chiar în interiorul ființei finite Dumnezeu veghează prin eficiența Sa, prezență pură a Ființei în ființare, care nu poate fi *ens* decât în vârtutea lui *Esse*.

Metafizica ființei este departe de a exclude metafizica iubirii; căci de ce dorește Dumnezeu natura și omul, dacă nu pentru faptul că le iubește? Aceste aprecieri își au rostul lor, iar atunci când survin, nu au nimic de pierdut dacă se opresc asupra unei viziunii despre lume și Dumnezeu, Care le conferă fundamentul. Universul în care trăiește creștinul este locuit de Dumnezeu în sensul în care, prin intermediul Său, acest univers este ceva; dacă nu înțelegem aceste lucruri, riscăm să pierdem sensul tezelor fundamentale ale teologiei, cuprinse aici și cele care transmit direct învățătura magistrului despre cooperarea lui Dumnezeu la acțiunea creaturilor și asupra iconomiei Mântuirii.

Așadar, nu am putea să exersăm niciodată cu prea multă grijă sau să medităm prea des la sensul concluziilor a căror valoare se epuizează până la dispariție de îndată ce neglijăm să le conferim sensul deplin. Dumnezeu este în toate lucrurile, pentru că acționează în toate lucrurile, iar oriunde o ființă acționează, acolo este: *ubicumque operatur aliquid, ibi est*. Ceea ce Dumnezeu operează într-o ființă este ființa pe care El o furnizează, deoarece El însuși Este. Dumnezeu creează și menține acest efect în lucruri atâta vreme cât ele durează, tot așa cum soarele cauzează lumina în aer, atunci când este zi.

Astfel este această teologie a cauzalității, întemeiată pe teologia actului de a fi. Nimic mai simplu: Dumnezeu este în toate lucrurile prin esență: *est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi* (ST 1,8,3). Celelalte adevăruri privind universul au importanța lor, însă toate trec într-un plan secund față de acesta, mai ales că Dumnezeu este prezent peste tot unde există o formă de a fi, și acolo unde Dumnezeu nu este, nu este nume. Trebuie să ne obișnuim să gândim aceste adevăruri, mai întâi pe fiecare în sine, apoi toate împreună în însăși mișcarea din care iau naștere, pornind de la numele propriu a lui Dumnezeu. Doar atunci va începe și universul să-și reveleze secretul, și nu doar motivul pentru care este, dar și ceea ce este.

2. FIINȚA CREAȚIEI ȘI ESENȚA EI

Existența universului nu poate fi înțeleasă fără existența lui Dumnezeu, însă odată ce a stabilit că Dumnezeu este actul pur de a fi, rațiunea nu este prin aceasta mai puțin perplexă

atunci când trebuie să explice existența universului. De fapt, universul nu este suficient fără Dumnezeu, în vreme ce Dumnezeu este suficient fără univers. Cum am putea, aşadar, să concepem posibilitatea unui lucru diferit de Ființa care este deja considerată în sine ca infinitate a propriului său act?

Nu trebuie să așteptăm un răspuns simplu și clar la această întrebare, nu numai pentru că ea se referă la ființă, ci și în măsura în care abordează taina libertății divine — un motiv în plus pentru a nu pierde vedere punerea corectă a problemei. Punctul de plecare al cercetării îl constituie lumea naturală care face parte omul și, deoarece el comportă o cauză primă a existenței sale, filosofii au găsit cinci căi principale care duc la existența lui Dumnezeu. Oricare ar fi dificultățile ulterioare care s-ar ivi, nu stă în puterea noastră să negăm existența Ființei pure, infinite, perfect simple și cauză a tot ceea ce Ea nu este. Cert este însă faptul că producerea Universului de către o astfel de Ființă este posibilă, deoarece acest univers există; problema care ne privește este exclusiv aceea de a căuta temeiurile acestei posibilități.

Dificultățile care trebuie surmontate sunt extrem de grave într-o teologie cum este cea de față, în care Cauza primă transcende ordinea esenței. De fapt, este vorba despre cunoașterea modului în care esențele pot emana din ființa în care nici o esență distinctă nu se adaugă la *esse* pentru a intra în compunere cu el. Această punere a problemei ar trebui, de altfel, să fie suficientă pentru a putea înțelege în ce direcție trebuie căutat răspunsul. Dacă l-am situa pe Dumnezeu în ordinea esenței, fie și în vârful acesteia, ar fi foarte greu, dacă nu imposibil, să aflăm în afara lui Dumnezeu un loc pentru lumea ființelor create. Nu putem adăuga nimic meritului, nici să sustragem ceva din el, chiar dacă afirmației lui Leibniz, „nu există decât un Dumnezeu, iar acest Dumnezeu este suficient“, i-am putea adăuga remarcă: și El își este suficient Siesi. Dar noi plecăm aici de la noțiunea unui Dumnezeu în întregime transcendent ordinii esențelor, care include totalitatea creaturilor, de unde putem deduce că, între El și ființele create, nu se pune sub nici o formă problema adăugării sau a scăderii. *Entia* și *Esse* sunt, strict vorbind, incomensurabile. Prin urmare, iluzia imaginației este cea care creează aici pseudo-probleme ce voi trebui îndepărtate.

Înaintând spre miezul problemei, rațiunea se convinge destul de repede că această dificultate este una dintre acelea, de la care metafizicile ideilor clare și distincte nu au nici o șansă de a obține satisfacție. Hrana înțelegerii fiind conceptul de quidditate, al cărui obiect îl reprezintă esența, rațiunii îi este imposibil să formuleze, într-un limbaj satisfăcător, o relație între doi termeni, dintre care unul să fie o esență, iar celălalt un „dincolo de esență“, cu siguranță, înțelegerea concepe actul de a fi, dar ideea pe care o posedă cu privire la acesta nu este noțiunea de quidditate, singura care l-ar satisface, în măsura în care doar ea se pretează definiției. Exersând asupra problemei raportului dintre esență și existență, înțelegerea trebuie să se mulțumească astfel dinainte cu concluzii al căror conținut nu este în întregime reprezentabil. Non-reprezentabilitatea ființei este în noi asemenea umbrei purtate de non-reprezentabilitatea lui Dumnezeu.

Rămâne, aşadar, să cercetăm modul în care esența poate proveni din ceea ce transcende esența, absorbind-o în ființă. Un anumit filosof al zilelor noastre a reproșat metafizicienilor de altădată faptul de a fi întârziat în jurul problemei „ființării“ (das Seiende), fără a aborda direct problema ființei (das Sein). Este posibil ca noi să nu înțelegem sensul exact al reproșului, căci adevărul pare să arate mai degrabă faptul că metafizicile cele mai profunde, de la Platon la Toma de Aquino și dincolo de aceștia, până în prezent, au simțit nevoia de a depăși planul esenței, pentru a-l atinge pe cel al originii și al cauzei esenței. Indiferent de cum stau lucrurile cu celelalte metafizici, cea a lui *esse* constituie cazul tipic al unei ontologii care refuză în mod expres să se mențină în planul ființării și care înaintează astfel până la cel al ființei, acolo unde ființarea își are originea. Este adevărat că, odată ajuns aici, metafizicianul evită arareori să vorbească despre ființă altfel decât în limbajul ființării, însă cei care-i reproșează acest lucru, procedează de fapt exact la fel. S-ar spune că ei comit

aceeași greșeală, dacă aceasta ar fi într-adevăr o greșeală. Dar nu este. Eroarea constă doar în a afirma că, începând de mâine, se va începe la modul serios să se vorbească despre Sein, așadar, altfel decât pentru a spune că este imperios să se discute despre ea. Înțelegerea nu are decât un limbaj, care este cel al esenței. Despre ceea ce este „dincolo de esență“ nu putem spune nimic, decât că este și că este originea tuturor celorlalte lucruri; va fi necesar însă să cunoaștem și să afirmăm acest lucru, căci faptul de a considera esența drept ființă reprezintă una dintre cauzele cele mai grave ale greșelii care amenință metafizica. Vom mai studia de asemenea, în cadrul acestui curs de teologie fundamentală și filonul cosmologic al ideilor filosofice, dar și modalitatea în care acestea au influențat cercetarea științifică a cosmologiei.