La notion de *subsistentia* dans la scolastique espagnole du XVI^e^ siècle

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO

Université Ecclésiastique San Dámaso (Madrid)

Dans la philosophie thomiste traditionnelle, telle que nous l'avons héritée de la scolastique des derniers siècles, la notion de « subsistance » (*subsistentia*) est habituellement acceptée ; elle est généralement employée dans un contexte théologique pour comprendre le mystère de l'Incarnation. Elle est aussi utilisée dans la métaphysique générale de la substance, tout comme celle de « personnalité » (*personalitas*). Par conséquent, cette question est intimement liée au problème du constituant formel de la personne et au caractère de « personnalité » d'un sujet. Mon propos n'est pas de me concentrer principalement sur cet dernier aspect, mais plutôt d'examiner la subsistance en tant que facteur d'entité nécessaire à la constitution d'une substance.

Telle que l'envisagent des thomistes récents comme Garrigou-Lagrange, la subsistance serait une sorte de *tertium quid* réellement distinct de l'essence substantielle et également de l'*esse* de ladite substance. Lors du colloque, le professeur Contat abordera cette même question dans le thomisme du XX^e^ siècle. Il s'agit d'un thème qu'il a déjà traité dans des publications antérieures[1]. Par ailleurs, Edualdo Forment a également mené une étude dans laquelle il a particulièrement pris en compte la tradition scolastique du XVI^e^ siècle, à laquelle je ferai référence ici[2].

Dans ces pages, je me propose tout d'abord de rappeler brièvement les arguments avancés par Garrigou pour défendre la doctrine d'une subsistance ; ensuite, je passerai en revue la présence de cette notion dans la théologie thomiste du XVI^e^ siècle, en commençant par Cajétan, qui a forgé cette notion, et en examinant comment elle a été accueillie par la scolastique espagnole de l'époque. L'étude de Forment est très minutieuse et prend en compte les principaux scolastiques espagnols du XVI^e^ siècle, mais nous pourrions peut-être compléter son analyse en y ajoutant quelques auteurs supplémentaires.

1. Un exemple de la conception traditionnelle de la subsistance au XX^e^ siècle : Garrigou-Lagrange

Je pense que l'exemple de la réception de cet enseignement chez Garrigou est révélateur. Cela dit, en le rappelant ici, je n'entends pas exprimer le moindre manque d'admiration pour ce grand thomiste du XX^e^ siècle, bien que je me sois également opposé, dans certaines publications, à certains aspects de sa métaphysique de la prémotion physique (même si j'ai du mal à croire que, dans l'ensemble, sa conception de la providence divine n'exprime pas l'essence même de la pensée de saint Thomas). Cela ne signifie pas que je ne le considère pas comme un excellent exemple de thomiste et de dévouement à la tâche intellectuelle, la réalisation d'un idéal dont je me sens bien loin d'avoir atteint.

Dans *Le sens commun*, Garrigou décrit la subsistance dans le sillage de l'interprétation de Cajétan, dont il se sait disciple, l'invoquant sur ce sujet aux côtés de Jean de Saint-Thomas, des Salmanticenses, de Gonet et de Billuart. Il établit une distinction réelle non seulement entre l'essence et l'être, mais aussi entre la subsistance et ces deux facteurs[3]. À l'appui de son argument, il cite *S.Th.*, III, q. 17, a. 2, où saint Thomas indique que la *natura* ne se rapporte pas à l'*esse* en tant que *habens esse*, mais en tant que *qua aliquid est*, tandis que c'est le *suppositum* ou la personne qui est proprement le sujet de l'*esse*, c'est-à-dire le *habens esse*. Il rejette la position de Capréolus selon laquelle l'*esse* lui-même serait le constituant formel de la personne, étant donné que l'*esse* est possédé par celle-ci ; de plus, dans le cas de la Trinité, on parle de trois *subsistentiae* bien qu'il n'y ait qu'un seul *esse*.

Dans son traité sur la Trinité, il définit, en se référant à Cajétan, la *personalitas* comme « id quo natura singularis fit immediate capax existendi per se separatim »[4], bien qu'il mentionne également l'avis de Capréolus et de Billot. La personnalité doit être quelque chose de positif et d'ordre substantiel, non accidentel ; toutefois, elle ne peut consister en la nature même de la substance. Il se réfère à *S.Th.*, III, q. 2, a. 2, où Thomas affirme que le *suppositum* est défini comme un tout possédant la nature, à la manière de sa partie formelle et perfective. Pierre ne peut s'identifier à sa propre nature, mais pas non plus avec la « nature singulière sous son *esse* », comme l'affirme Capréolus, car la nature singulière est ce *par quoi* quelque chose a l'être et non ce qui est lui-même sujet de l'être. La personnalité ne peut pas non plus consister en l'*existentia*, comme le pense Billot, car l'existence est possédée par un sujet qui possède déjà une constitution personnelle. De plus, cela conduirait à l'identification entre la personne et l'être, ce que Thomas exclut, lui qui ne considère que Dieu comme identique à son être. Cet argument n'est pas aussi solide que celui qu'il a déjà avancé dans son ouvrage sur le sens commun : la personne est détentrice de l'être dans *S.Th.*, III, q. 17, a. 2, ad 1.

Un autre des appuis textuels qu'il fournit est la *S.Th.*, I, q. 39, a. 3, ad 4 et la *Sent.*, I, d. 23, q. 1, a. 4, ad 4, où saint Thomas parle de la *personalitas* comme de la *forma significata* par le nom de « personne »[5]. Il invoque également la *S.Th.*, III, q. 4, a. 2, où Thomas distingue la personne de la nature en rejetant l'idée que la nature humaine du Christ possède sa propre *personalitas*.

En définitive, la *personalitas* serait un *quid positivum substantiale, determinans singularem naturam substantiae, ut sit immediate capax existendi per se separatim*. Elle s'oppose à la conception de Suárez selon laquelle la subsistance serait un « mode substantiel » postérieur à l'existence. Dans cet ouvrage, il rassemble à ses côtés de nombreux autres thomistes, parmi lesquels figurent, pour ne citer que les auteurs de l'époque que nous étudions ici, non seulement Silvestre di Ferrara, mais aussi Báñez.

Des années plus tard, dans *La synthèse thomiste*, il revient défendre la personnalité ontologique qui constitue la personne en tant que « *sujet* de tout ce qui lui est attribué (essence ou nature individualisée, existence, accidents, opérations) »[6]. Il y conçoit la *subsistentia* et, le cas échéant, la *personalitas* comme « ultima dispositio naturae singularis ad existentiam »[7]. Il renvoie à ses travaux antérieurs et reprend les arguments déjà formulés. Il ajoute un autre passage à ceux déjà cités : « le nom de substance ne signifie pas seulement ce qui est par soi-même, car ce qui est, ne peut être par soi-même un genre, comme cela a été démontré. Mais il signifie l'essence à laquelle il appartient d'être ainsi, c'est-à-dire d'être par soi-même ; l'être, cependant, n'est pas son essence

même » (« substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est. Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia » : *S.Th.*, I, q. 3, a. 5, ad 1).

Or, bien que ce texte aide à distinguer que le nom de substance ne désigne pas l'être substantiel, mais l'essence à laquelle cet être revient, il indique assez clairement que c'est l'essence, la nature individualisée, qui possède l'être ; lorsque Thomas dit dans la *S.Th.*, III, q. 17, a. 2 que la nature n'est pas *quod est* mais *quo est*, il la considère simplement comme une nature universelle ou bien comme une forme substantielle. Mais le texte ne nous autorise pas à postuler une entité terminative de l'essence qui soit réellement distincte de celle-ci.

Par ailleurs, Garrigou ne semble pas très explicite quant au caractère ontologique de cette perfection terminative de l'essence substantielle. Serait-elle de l'ordre de la substance, tout en étant réellement distincte de l'essence de la substance ? Ou s'agirait-il d'un accident par lequel la substance serait constituée de manière terminative dans sa constitution substantielle ? Pour quelle raison l'essence substantielle a-t-elle besoin d'une certaine forme de perfection pour avoir son *esse* ? ; selon le même raisonnement, pourquoi les accidents n'auraient-ils pas également besoin d'une *accidentalitas* pour conférer un *esse* accidentel à la substance ?

À titre de première approche contemporaine du concept de *subsistentia* et de la notion corrélative de *personalitas* (dans le cas des substances individuelles de nature rationnelle), nous pourrions avancer qu'elle est conçue comme une sorte d'entité ajoutée à l'essence qui permet de parler de la constitution individuelle d'une substance, antérieure à l'assomption de son propre acte d'être. Comme on peut s'y attendre, nous parlons d'une antériorité dans l'ordre de la fondation, mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit antérieure dans l'ordre de l'acte, et encore moins dans l'ordre temporel. Cette entité serait la *subsistentia* pour tout *suppositum* et la *personalitas* pour une personne.

2. La proposition de Cajétan

Il semble que ce soit Cajétan qui ait introduit au sein du thomisme les notions de *subsistentia* et de *personalitas* en tant que perfection ultime de l'essence permettant d'accueillir l'*esse*. Comme nous l'avons dit, ces deux notions renvoient au même facteur métaphysique, qui ne diffère que par le nom lorsque cette perfection substantielle ultime est conférée à une substance individuelle quelconque ou bien à une substance individuelle rationnelle. C'est pourquoi, dans le cas des personnes, on appelle *personalitas* ce que l'on appelle *subsistentia* chez les autres substances (*In S.Th.*, III, q. 3, a. 2, VII) . Un bon endroit pour trouver cette exposition est le commentaire sur la *S.Th.*, III, q. 4, a. 2, où saint Thomas se demande s'il faut dire que Dieu a assumé une personne humaine ou plutôt un homme. Il y écrit (j'ajoute l'italique) :

> « Mais si cette humanité et cet homme se comportent de telle sorte qu'il est contraire à la nature des choses que cette humanité soit, par elle-même et en premier lieu, réceptive à ces entités réelles extrinsèques, à savoir l'acte d'être ou la filiation, et que cela convienne à cet homme : *il faut qu'il y ait en cet homme quelque chose de positif et de réel qui n'est pas contenu dans cette humanité*, ce qui le rende, par lui-même, le premier réceptacle de cette chose, dont celle-ci n'est pas capable » (« Sed

si haec humanitas et hic homo ita se habent quod huic humanitati in rerum natura repugnat esse per se primo susceptivum harum extrinsecarum entitatum realium, scilicet actus essendi vel filiationis, et huic homini convenit: *oportet aliquid positivum reale claudi in hoc homine quod non clauditur in hac humanitate*, quo fiat per se primo susceptivum huius rei, cuius illa non est capax » : *In S.Th.*, III, q. 4, a. 2, VI).

« Puisque toute la force de la raison réside dans le fait que ce qui constitue une chose en tant qu'elle est, en soi, le premier réceptacle d'une entité réelle, *il faut qu'il y ait une certaine réalité* : or, cet homme diffère en cela de l'humanité, en ce qu'il renferme en lui-même quelque chose par quoi il est, en soi, le premier réceptacle d'une entité réelle s'opposant à cette humanité : il renferme donc en lui-même une *réalité constitutive dans l'être* par laquelle il diffère de cette humanité. […] Par conséquent, la personnalité de cet homme ajoute *une certaine réalité intrinsèquement constitutive* de la personne humaine, au-delà de cette humanité » (« Quoniam tota vis rationis consistit in hoc, quod constitutivum rei in hoc quod est esse per se primo susceptivum entitatis realis, *oportet esse realitatem aliquam*: sed hic homo in hoc differt ab hac humanitate, quod claudit in se aliquid quo est per se primo susceptivus alicuius entitatis realis repugnantis huic humanitati: ergo claudit in se *realitatem constitutivam in esse* quo differt ab hac humanitate. […] Ergo personalitas huius hominis addit *aliquam realitatem intrinsece constitutivam* personae humanae, supra hanc humanitatem » : *In S.Th.*, III, q. 4, a. 2, VII).

Dans le premier texte, il soutient que le terme *personalitas* doit contenir quelque chose que le terme *humanitas* ne contient pas ; il doit donc y avoir « aliquid positivum reale » qui s'ajoute à la nature individuelle de l'homme pour le rendre capable de recevoir l'être substantiel. De même, dans le second, il fait référence à « aliqua realitas », par laquelle une substance différerait de sa propre nature et serait constituée pour l'*esse*. Comme on le voit, il s'agit d'une solution entitéiste, ajoutant une sorte de perfection à l'essence humaine déjà individualisée par la conjonction d'une forme substantielle et d'une matière signée. Cela peut, de par ce qui précède, être extrapolé à n'importe quelle substance donnée. Dans la solution de Cajétan, le recours à une certaine « modalité substantielle » n'apparaît pas encore, de sorte que nous semblons être en présence d'une sorte d'entité. Cependant, il faut également reconnaître qu'il semble y avoir une tentative d'exclure que la *personalitas* consiste en une sorte de perfection :

« Ce que j'ai ajouté en troisième lieu, *ut sic purus*, l'a été pour une explication plus complète, et non par nécessité : afin d'enseigner aux novices que le fait de terminer, en tant que tel, n'implique aucune causalité ; et d'expliquer que la *personalitas*, en tant qu'elle termine la nature, n'implique aucune causalité par rapport à la nature terminée ; de sorte qu'elle se situe non seulement en dehors des genres de causes extrinsèques, mais aussi en dehors des causes intrinsèques ; car elle ne se rapporte pas à la nature ni dans le genre de la cause formelle, ni dans celui de la cause matérielle, mais en tant que son terme (*terminus*). C'est pourquoi, dans le mystère de l'Incarnation, il est dit [*In S.Th.*, III, q. 2, a. 6, X] que l'union personnelle ne relève d'aucun genre de cause. Ce n'est pas là une invention, mais cela trouve son témoignage dans les termes de la quantité : en effet, le point est le terme de la ligne en ce sens qu'il n'en est aucune cause » (« Quod autem tertio addidi, *ut sic purus*, ad maiorem explicationem, non ad necessitatem appositum est: ad instruendum novitios quod terminare, ut terminare, nullam dicit causalitatem; et explanandum

quod personalitas, ut terminans naturam, nullam causalitatem dicit respectu naturae terminatae; ita quod non solum est extra genera causarum extrinsecarum, sed etiam extra causas intrinsecas; quoniam nec in genere causae formalis, nec in genere causae materialis se habet ad naturam, sed ut terminus eius. Unde et in mysterio incarnationis dictum est [*In S.Th.*, III, q. 2, a. 6, X] quod unio personalis secundum nullum genus causae attenditur. Nec hoc est figmentum, sed testimonium habet ex terminis quantitatis: punctum enim est ita terminus lineae quod nulla causa est illius » : *In S.Th.*, III, q. 4, a. 2, p. 76, X).

Nous voyons ici apparaître une image qui sera réutilisée à l'avenir en raison de sa force expositive, même si elle nécessite peut-être quelques éclaircissements. Le point a la vertu de ne pas avoir d'extension ; il semblerait donc ne rien ajouter à la ligne qu'il « termine ». Par analogie, la subsistance n'apporterait rien d'entité à la substance, mais uniquement sa limitation et sa concrétisation. Mais il semblerait qu'elle soit déjà suffisamment concrétisée par sa forme individuelle, par sa matière première signée et par ses accidents individualisants ; de quel autre type de concrétisation s'agirait-il ?

3. La première réception de Cajétan à l'École de Salamanque

Edualdo Forment a passé en revue les textes de plusieurs théologiens espagnols du XVI^e^ siècle dans ses travaux sur le constitutif formel de la personne. Cela lui a permis d'apprécier comment ils intègrent l'enseignement de Cajétan et le développent. Comme nous l'avons dit, une variante de la doctrine du premier grand commentateur de la *Summa theologiae* consistera à comprendre la subsistance du *suppositum* comme un *modus*. Selon Forment, cette thématique s'imposera après Báñez avec Suárez, bien que ce soit Báñez qui l'aurait introduite[8]. Or, Báñez lui-même avait déjà attribué à Soto la doctrine du *modus*. Il le fait en citant sous le nom de *De universalibus* une section du commentaire de Soto sur la *dialectique* d'Aristote, dont la première édition date de 1543[9]. Dans cet ouvrage, dans le troisième membre de la question 3 sur les universaux du livre des prédicables, il affirme que la distinction entre *humanitas* et *homo* n'est pas une distinction réelle, mais une différence qui réside uniquement dans le « diversum *modum significandi* terminorum : quia abstractum significat humanitatem *per modum formae*, et concretum significat hominem *per modum habentis formam*, et per consequens humanitas significat humanitatem quodammodo *ad modum partis*, et homo *ad modum totius* » (f. 15b). Il s'agit en effet d'une différence modale, mais qui concerne le mode de signification. En disant « humanité », on désigne la nature humaine universelle, tandis qu'en disant « homme », on désigne cette nature individualisée, possédée par un sujet humain. Ainsi, il applique la distinction, déjà courante au XIII^e^ siècle et employée par saint Thomas, entre la « forme de la partie » et la « forme du tout ».

Soto continue en se référant à *S.Th.*, I, q. 3, a. 3, pour affirmer que, selon l'Aquinat, la distinction entre un homme et son humanité est réelle et non pas simplement rationnelle. En effet, saint Thomas y affirme que, dans les choses composées, la distinction entre les deux est réelle, non pas parce que la forme et la matière ne coïncident pas réellement avec le *suppositum*, mais parce que la matière première signée et les autres *aspects individualisants* (tels que les accidents individuels d'un sujet) ne sont pas inclus dans la nature prise en tant qu'universel.

Soto ajoute que, pour Scot, la distinction entre la nature et le *suppositum* est formelle, une idée que Soto ne voit pas d'un mauvais œil et à laquelle il se rallie, puisqu'il affirme que la différence avec l'opinion de Scot et des thomistes ne réside peut-être que dans une question de terminologie. Bien qu'il ait enseigné peu auparavant que la distinction formelle serait une « distinction de raison » pour saint Thomas, il est possible d'harmoniser d'une certaine manière l'opposition apparente entre la distinction de raison et la distinction réelle dans ce cas :

> « *Non enim concedendum est distingui tanquam rem et rem : quia homo et humanitas non sunt duae res, imo in sensu identico praedicatio est vera, vt si dicas homo est res quae est humanitas*. Scilicet distinguuntur (dicunt) tanquam includens et inclusum, quia homo videlicet dicit suppositum, et suppositum dicit id quod habet humanitatem, in hac materia cum his accidentibus, quae quidem in humanitatis ratione non includuntur ».

La différence entre la nature et le *suppositum* est réelle si l'on considère la nature universelle, mais la nature individualisée, qui inclut la matière première signée de cet homme concret et même les accidents qui forment un tout avec la substance, serait identique au *suppositum*. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas juger nécessaire d'inclure ici une quelconque perfection ultime qui viendrait achever l'essence substantielle en tant que telle pour en faire un *suppositum* ; s'il existe une distinction réelle entre la nature et le *suppositum*, c'est en raison de la matière première et des accidents, mais non en raison d'un quelconque caractère formel achevant la substance elle-même.

Dans ses leçons précédentes de 1532, éditées par Santiago Orrego, Soto avait également abordé cette question. Il estime que ce que le *suppositum* « ajoute » à la nature, c'est la « materiam hanc », c'est-à-dire que le *suppositum* n'ajoute à la nature aucun facteur formel qui complète le composé substantiel, mais seulement le caractère différentiel apporté par la matière signée[10]. Ce texte présente un intérêt particulier car il expose clairement le débat et la distinction entre la position des thomistes, qu'il défend lui-même, celle de Capréolus et celle de Cajétan. Dans ce cas précis, il est plus explicite au sujet de la nature : la comparaison des textes de Thomas l'oblige à conclure que même la nature individuelle ne se réfère pas proprement à la matière signée, alors qu'elle est bien désignée par le terme *suppositum*. Quoi qu'il en soit, il connaît la doctrine de Cajétan, qui admet l'existence d'*aliquid positivum* qui s'ajoute à la nature dans le *suppositum*, sans l'accepter. Il reporte l'examen de cette question à son commentaire sur *S.Th.*, III, q. 4, a. 2, mais Orrego ne la reprend pas dans son ouvrage, et elle ne figure pas non plus dans le manuscrit Ottobiano Latino 782, qui contient cette leçon[11].

On retrouve le recours au *modus* dans les leçons de 1535, tel qu'il apparaîtra par la suite dans l'ouvrage que nous avons consulté précédemment : « l'humanité est signifiée par le *modus* de la forme, et le *suppositum* par le *modus* de celui qui la possède, comme l'humanité, qui est la forme de l'homme, et l'homme est celui qui possède l'humanité. Mais la forme et celui qui possède la forme diffèrent comme le *quo* et le *quod*, par conséquent… » (« humanitas significatur per *modum* formae, et suppositum per *modum* habentis illam, ut humanitas, quae forma est hominis et homo est habens humanitatem. Sed forma et habens formam, differunt sicut *quo* et *quod* ergo »)[12]. Il venait d'ailleurs de dire que la seule différence entre la nature et le *suppositum* réside dans la matière signée et les accidents. En effet, il ajoute aussitôt que, chez les êtres immatériels, tels que les anges, il n'y a pas de différence réelle entre leur nature et leur *suppositum*. Bien qu'il

fasse parfois référence à Cajétan, il ne semble pas avoir intégré son interprétation de la *subsistentia* et de la *personalitas*.

Pour sa part, Cano, tout comme Vitoria, se contente d'exposer que la distinction réelle entre la nature et le *suppositum* concerne l'individuel, ignorant la solution de Cajétan[13]. Il faut donc remonter assez loin dans le temps pour trouver un auteur de l'École de Salamanque (le premier ?) qui ait déjà intégré l'enseignement de Cajétan, bien qu'il le fasse d'une manière si personnelle qu'il se rapproche en réalité davantage de Capréolus. Il s'agit de Bartolomé de Medina, titulaire de la chaire de Prima entre 1576 et 1580. Dans son commentaire sur la *Tertia pars*, en commentant la *S.Th.*, III, q. 4, a. 2, il affirme que la nature et le *suppositum* sont distincts[14]. Il fait référence à la position exprimée dans le commentaire de Cajétan ainsi qu'à toutes les autres positions (Henri de Gand, Herveus Natalis, Capréolus, Scot, Jean de Naples) concernant la différence entre le *suppositum* et la *natura*. Il en tire ensuite les conclusions suivantes :

> 1. « […] le *suppositum* et la *natura* se distinguent réellement dans les choses créées »[15].
>
> 2. « Il est tout à fait conforme à la théologie divine que le suppositum et la *natura singularis* soient distingués comme deux choses distinctes »[16].
>
> 3. « […] le *suppositum*, c'est-à-dire la personne, ajoute à la nature quelque chose de positif, d'intrinsèque et constitutif de la personne elle-même »[17].
>
> 4. « Cette *personalitas*, qui distingue le *suppositum* de la nature, est la subsistance »[18].

À première vue, l'enseignement de Cajétan aurait été pleinement intégré. On admet ici non seulement une distinction réelle telle qu'elle était comprise par Soto, puisque l'individu possède une matière signée et des accidents individualisants (ce à quoi se réfère l'Aquinate dans les textes sur le *suppositum*), mais aussi parce que la *personalitas* ou *subsistentia* est une entité distincte de l'essence substantielle, désormais bel et bien *tamquam res a re* : il s'agit en effet de *duae res distinctae*. La raison en est principalement théologique, car, sinon, on ne voit pas comment le Christ n'aurait pas pu assumer une nature humaine individuelle sans assumer aussi une personne humaine, un *suppositum* humain déjà complet. Étant donné qu'il aurait également pu assumer une nature angélique, même dans le cas de l'ange, il doit exister une distinction réelle entre le *suppositum* et la nature. Il n'y a pas ici de place pour la distinction entre le *suppositum* et la *natura* en raison de différents « modes de signification », une distinction que Medina attribue à Henri de Gand et qui se rapproche beaucoup de Soto (bien que ce dernier n'oubliait pas de mentionner la matière signée). La *personalitas* doit être, selon Medina, une *realitas positiva*. Cependant, il ne semble pas être pleinement conscient de la nouveauté métaphysique que propose Cajétan et déclare donc :

> « Ad argumenta contra secundam conclusionem Dominus Caietanus in hoc loco loquitur obscure. Dicit enim quod personalitas constituit subiectum capax existentiae, quasi personalitas non sit existentia, et inquit, quod personalitas est terminus lineae, sed non exponit quid sit iste terminus. Nos hoc exponentes dicimus, quod est subsistentia »[19].

Sa perplexité face aux propos de Cajétan pousse Medina à entreprendre une démarche surprenante : synthétiser la position du cardinal italien avec celle de Capréolus. Ainsi, malgré le refus du premier d'identifier le trait distinctif de la personne à l'*existentia*, le maître de Prima l'identifie à la subsistance. Ainsi, l'*esse* ou l'*existentia* reviendrait à la même chose que la *subsistentia* et, le cas échéant, la *personalitas*, de sorte que, même si l'existence n'est pas intrinsèque à la nature, elle le serait au *suppositum*. Ainsi, il écrit au sujet du statut ontologique de la *personalitas* : « On se demande en effet ce qu'est cette *personalitas* : est-ce de la matière ?, une forme ?, un composé ?, un accident ? On répondra que c'est l'acte d'être, qui se constitue 'de manière réductrice' dans le prédicat de la substance » (« Inquirunt namque quid est illa personalitas, an materia? an forma? an compositum? an accidens? Respondetur, quod est actus essendi, qui reductive constituitur in praedicamento substantiae »)[20]. Puisque cette *res* distincte de l'essence individuelle est l'existence même de la substance (sans préjudice de l'existence d'un *esse* pour chaque accident), il s'agit de l'acte même d'être (*actus essendi*) de la substance qui se situe « de manière réductive » dans son propre prédicament (tout comme l'*esse* de l'accident serait inclus de manière réductive dans son prédicament correspondant). En définitive, l'adoption par Medina de l'enseignement de Cajétan se transforme en une justification de la distinction réelle entre l'*esse* et l'*essentia*, et ne le conduit pas à admettre une *subsistentia* qui serait réellement distincte tant de l'*esse* que de l'*essentia*. En ce sens, Medina s'écarte de Cajétan quant au sens de sa doctrine, bien qu'il utilise ses mêmes mots, se rapprochant plutôt de Capréolus dans sa position sur la question du *suppositum* et de la *subsistentia*.

4. La réception par Domingo Báñez

Contrairement aux auteurs précédents de l'École de Salamanque, la réception de Cajétan par Báñez a bel et bien été examinée par Forment. Revenons-y nous aussi. Il aborde cette question dans ses commentaires sur la *Summa*, publiés en 1584 et corrigés en 1585, à propos de *S.Th.*, I, q. 3, a. 3[21]. Il s'y demande s'il existe une différence *réelle* entre le *suppositum* et la *natura*. Il y renvoie expressément au commentaire déjà connu de Cajétan sur la *S.Th.*, III, q. 4, a. 2. Dans sa première conclusion, Báñez établit que, bien qu'il ne soit pas hérétique de dire qu'il n'existe qu'une distinction de raison entre le *suppositum* et la *natura*, il est plus conforme à la vérité et à la foi de dire qu'il existe une distinction réelle dans les choses composées de matière et de forme. Il admet en principe la thèse de Cajétan et estime que, dans les choses matérielles, la nature doit être distincte du *suppositum*. Tout comme le commentateur italien, il estime que l'explication de l'Incarnation du Verbe est particulièrement importante pour adhérer à cette thèse. Il est intéressant de noter que, selon Báñez, Vitoria et Soto auraient compris le *suppositum* comme un *modus* de la *natura* et non comme identique à celle-ci, ni comme distinct *tamquam res a re* (expression que Medina a quant à lui employée)[22].

Dans sa deuxième conclusion, il soutient que le *suppositum* ajoute à la nature, dans les choses matérielles, « aliquid reale positivum intrinsecum ipsi supposito »[23]. Cet ajout réel, de nature intrinsèque, se trouverait « de manière réductrice » (*reductive*) dans le prédicat de la substance, comme l'avait déjà dit Medina. Pour Báñez, il est impossible que ce qui est constitutif de la substance soit un accident ; cela appartient donc au prédicat de la substance. C'est là que le père dominicain assimile à sa manière la doctrine sur le *modus* qu'il avait attribuée à Vitoria et à Soto, dans les textes desquels nous n'avions pas vu cette doctrine revêtir une importance métaphysique aussi claire qu'elle commence à en avoir ici. Il parle d'un « modus per se constituens substantiam » dont il a bien

conscience qu'il ne peut coïncider avec l'*actus existentiae* lui-même. Il se réfère à l'ascendance aristotélicienne et thomasienne du concept. Nous pouvons certainement rappeler que saint Thomas dit que « nomine substantiae exprimitur specialis quidam *modus* essendi, scilicet per se ens » (*De veritate*, q. 1, a. 1, co.). Intégrant cet enseignement à sa manière, Báñez estime que le « *suppositum* ajoute, au-delà de la nature, *un certain mode réel* par lequel elle-même est achevée et complétée », et que ce mode est le « terminus purus ac ultimus naturae substantialis »[24]. La raison pour laquelle il admet ce mode est que, bien que la substance soit comprise comme parfaite, elle n'est pas considérée comme « achevée » tant qu'elle n'est pas constituée en *suppositum* ; c'est donc ce mode, qui fait office de *terminus*, qui lui confère cet achèvement. Il admet même que les choses possèdent leur caractère individuel grâce à d'autres facteurs intrinsèques, mais qu'elles nécessitent néanmoins l'achèvement apporté par ce mode : « singulares per principia individuantia, tamen terminantur per proprias rationes suppositorum »[25]. Ce terme est également *purus*, car il n'inclut, comme le disait Cajétan à l'aide de l'image du point et la ligne, aucune causalité dans aucun des quatre ordres aristotéliciens. Il semble toutefois corriger quelque peu le célèbre commentateur (bien qu'il le cite pour étayer son affirmation), puisque Báñez admet bel et bien que la *subsistentia* peut être comprise, là encore « de manière réductrice », dans l'espèce de la cause formelle.

La quatrième conclusion soutient que cette *ratio constituens suppositum* se distingue réellement, dans les choses créées, comme quelque chose de distinct de l'*actus essendi* et que Cajétan la nomme « *subsistentia* ». En adoptant franchement la thèse de Cajétan, il s'oppose expressément à Capréolus et, comme nous le savons, également à son condisciple Medina. Il semble raisonnable qu'il ait passé son nom sous silence, bien qu'il fasse référence à son enseignement : « Est etiam contra quosdam discipulos Diui Thomae qui, quamuis consentiant Caietano in hoc, quod personalitas est de intrinseca ratione personae, tamen inquiunt quod illa personalitas est actus essendi »[26]. Mais il ne se contente pas de s'opposer à son contemporain et prédécesseur immédiat à la chaire de Prima, il s'oppose également à d'autres « auteurs », qui rejettent la distinction entre la subsistance et l'*esse* en s'appuyant sur la doctrine du *modus* : « Elle [cette conclusion] s'oppose également à certains auteurs, qui soutiennent que, même si ces deux éléments sont distingués en réalité, ils le sont toutefois comme la chose et le mode de la chose, et non comme deux entités »[27]. Il ne peut pas penser spécifiquement à Suárez, dont l'œuvre ne connaîtra qu'en 1594, bien qu'il ait pu entendre cet enseignement de la part des pères de la Compagnie. Quoi qu'il en soit, pour Báñez, l'*actus essendi* est réellement distinct de l'essence et consiste en l'acte premier et immédiat du *suppositum*, tandis qu'il serait un acte de la nature dans la mesure où il est médiatisé par le *suppositum*. C'est ainsi qu'il interprète un texte que nous avons déjà vu cité par Garrigou : « esse consequitur naturam non sicut habentem esse [sed sicut qua aliquid est], personam autem sive hypostasim sicut habentem esse » (*S.Th.*, III, q. 17, a. 2 ad 1 ; Báñez omet de reproduire les mots entre crochets). Báñez en déduit que le *suppositum* précède notionnellement l'*esse* : par conséquent, la *personalitas* ne réside pas en lui.

La cinquième conclusion affirme qu'il est « très probable » que le *suppositum* ajoute de manière intrinsèque un *modum realem* à la nature, par lequel celle-ci est constituée en *esse suppositi*, c'est-à-dire qu'elle est constituée en tant que *suppositum* ; en même temps, le *suppositum* ajoute également de manière extrinsèque l'acte d'exister. Grâce à cette constitution, le *suppositum* est ordonné à l'*existentia*, mais celle-ci ne fait pas partie de sa constitution intrinsèque. Cela signifie qu'il y a une distinction entre ce que l'on pourrait appeler la « nature du *suppositum* » (*esse suppositi*) et l'*actus essendi* (*esse existentiae*),

bien qu'il reconnaisse que ce dernier soit l'acte propre au *suppositum*. Pour Báñez, cette interprétation de la question est très probable, car elle permettrait de concilier les différentes positions des docteurs mentionnés : « c'est pour cette raison que saint Thomas et d'autres philosophes très éminents expliquent souvent le *suppositum* par l'acte d'exister, non pas parce que le *suppositum* renferme intrinsèquement en lui-même un tel acte, mais parce que toute sa notion consiste en son orientation vers celui-ci » [28].

Enfin, il formule une sixième conclusion : « il est probable que l'on distingue le *suppositum* de la nature uniquement pour une raison formelle, de la même manière que le mode d'une chose se distingue de la chose elle-même, comme le fait d'être assis se distingue de celui qui est assis, mais il est plus probable que ce mode se distingue de la nature comme une chose se distingue d'une autre (*tanquam res a re*) »[29]. La première thèse est probable, dû à trois raisonnes : 1) Thomas admet que, dans les choses immatérielles, on ne distingue pas le *suppositum* de la nature[30] ; 2) Soto s'était exprimé ainsi et 3) le principe d'économie. Or, il estime qu'elle est « plus probable » la thèse de la distinction réelle, car sinon il ne comprendrait pas pourquoi on dit que le Verbe n'assume que la nature et non un *suppositum* humain complet. Ainsi, la *subsistentia* est clairement établie comme une entité réellement distincte tant de l'*essentia* que de l'*esse*.

Bien qu'elle soit conçue comme un *modus*, cette modalité de la substance ne signifie pas une simple distinction « de raison » ou « formelle », mais une véritable distinction réelle. Une telle entité serait incluse de manière réductrice dans le prédicat de la substance et ne pourrait être comprise comme une perfection accidentelle, mais elle présenterait un certain caractère formel. Comme on le voit, cela remet en cause l'unité substantielle du *suppositum* en tant que tel, étant donné qu'une entité de caractère formel, réellement distincte de l'essence et, comme elle, appartenant au prédicat de la substance, deviendrait une seconde forme substantielle s'ajoutant à celle déjà possédée par cette substance.

Báñez avait traité ce même sujet dans ses commentaires sur la *Tertia Pars*, qui n'ont pas été étudiés par Forment. Ces cours ont été dispensés à deux reprises. La première eut lieu au cours de l'année universitaire 1571-1572 : il s'agit du plus ancien cours conservé de Báñez[31]. Il les donna à nouveau plus tard, quelques années après l'impression de l'ouvrage que nous venons de commenter, au cours de l'année universitaire 1589-1590. Cela nous permet de distinguer jusqu'à trois étapes au cours desquelles il aborde la question, séparées par près de vingt ans.

Báñez, dans le cours de 1571-1572, après avoir présenté les opinions d'autres auteurs sur ce sujet, évoque celle de Cajétan de cette façon :

> « Premièrement, il dit que ' personne ' ajoute à ' nature ' être une certaine réalité. Deuxièmement, qu'elle est réellement distincte de l'essence singulière. Troisièmement, qu'elle est constitutive de la personne, en tant que personne. Quatrièmement, que cette réalité se situe, en général, dans le prédicament de la subsistance ' d'une manière réductrice '. Cinquièmement, qu'elle s'y trouve en tant que terme ultime et complément de la nature substantielle. Sixièmement, qu'elle n'est pas une cause, mais un simple terme » (« Primo dicit quod persona addit supra naturam [quod] realitas quaedam est. Secundo quod est distincta realiter ab essentia singulari. Tertio quod est constitutiva personae ut sic inquantum persona. Quarto quod illa realitas est in genere subsistentiae reductive. Quinto quod est ibi tamquam

ultimus terminus et complementum naturae substantialis. Sexto quod non est ut causa, sed ut pure terminus »)[32].

Comme on le voit, il expose déjà ici la présentation de l'enseignement de Cajetan qu'il fera en 1584. Il est intéressant de noter qu'il attribue à Cajetan l'idée selon laquelle la *subsistance* se trouve de manière réductrice dans le prédicat de la substance, alors qu'on ne trouve pas chez lui une description aussi précise, bien qu'il parle de *subsistentia*. Il déclare ici que l'interprétation du cardinal italien est la plus conforme à la pensée de saint Thomas et d'Aristote. On trouve également déjà une appropriation personnelle du *modus* pour comprendre la *subsistentia* : « La substance est constituée en tant qu'essence par quelque chose de positif et d'intrinsèque, soit dans l'espèce, comme l'humanité par la rationalité, soit dans le genre, comme la substance en tant que telle, par quelque mode intrinsèque et positif (*modum quemdam intrinsecum positivum*) que nous expliquons par des circonlocutions, à savoir par ' être en soi ', c'est-à-dire non pas dans un autre comme un accident »[33]. Il ne s'agit pas ici de dire que l'*esse existentiae* soit le *modus*, ni d'utiliser ce terme pour parler de la manière de s'exprimer (*modus loquendi*), mais bien de désigner un *modus quidam intrinsecum* qui est explicité par l'expression *esse per se* ; ce mode est acquis par l'essence grâce à l'achèvement apporté par la *subsistentia*.

Quoi qu'il en soit, dans cette première présentation du sujet, le ton semble un peu plus modéré. Il existe une certaine *realitas*, réellement distincte de l'*essentia*, mais elle se situe dans le prédicat de la substance de manière réductrice, tout comme la différence spécifique dans l'espèce ; toutefois, on n'utilise pas la plus forte expression *tamquam res a re*[34]. C'est pourquoi on met en avant le caractère de *terminus*, qui n'apporterait rien de plus dans l'ordre d'aucune des causes, et on précise ici qu'il ne s'agit pas non plus d'une cause formelle : « personalitas non est efficiens causa inquantum terminat, neque formalis sicut forma materiae, sed tantum est terminus »[35]. Il sait que certains veulent expliquer cette terminaison dans l'ordre de la cause formelle et d'autres dans celui de la cause finale, mais Báñez, dans cette œuvre, préfère se rallier à la position de Cajétan et la comprendre comme le point qui termine la ligne sans la prolonger davantage dans sa longitudinalité. D'autre part, il rejette la position de Capréolus et nie que la *personalitas* puisse coïncider avec l'*existentia*. C'est seulement dans ce contexte que Vitoria et Soto sont mentionnés comme défenseurs de l'identification entre la *natura* et la *personalitas*[36].

En définitive, bien qu'il la présente de manière plus modérée que dans son ouvrage de 1584, Báñez adhère déjà pleinement, dès le début des années 1570, à la position de Cajétan sur cette question. Si nous nous tournons maintenant vers les cours de 1589-1590, nous y constatons une continuité notable avec ceux dispensés près de vingt ans auparavant[37]. En effet, elles s'en rapprochent mutuellement davantage que de l'ouvrage de 1584. On y retrouve même l'exclusion de la causalité pour la subsistance, bien que cette fois-ci, on omette la référence à ceux qui, malgré cette exclusion de Cajétan, perçoivent son affinité avec la causalité formelle (comme l'avait fait Báñez dans son ouvrage de 1584) ou avec la causalité finale. En ce sens, le cours ne permet pas d'apprécier une évolution importante, en dehors des contrastes avec l'ouvrage publié, que nous avons déjà relevés.

5. Conclusions

Nous avons examiné dans ce parcours historique comment l'idée adoptée par le thomisme récent, illustrée par Garrigou-Lagrange, est partie de Cajétan et a réussi à se répandre

dans le thomisme, du moins en quelque partie, sous l'influence de Báñez. Nous avons observé comment Vitoria et Soto ne reprennent pas l'enseignement de Cajétan, bien qu'ils soient des lecteurs assidus de ses commentaires ; nonobstant, ils préfèrent se rapprocher davantage de la position de Crockaert, sans pour autant adopter celle de Capréolus. Ainsi, ils introduisent la question du *modus* dans la réflexion sur la *subsistentia*. Dans les commentaires de Bartolomé de Medina, on constate une réception singulière de Cajétan : il le suit nominalement alors qu'en réalité, il semble s'aligner sur l'opinion de Capréolus. Ce point de vue continuera d'exercer une forte influence dans la scolastique espagnole des années suivantes et sera repris par Francisco Zumel et Cristóbal de Ramoneda.

En revanche, Domingo Báñez s'écarte de la tradition salmantine précédente et préfère adopter l'enseignement de Cajétan avec toutes ses conséquences, bien qu'il intègre néanmoins à sa manière le langage du *modus* en tant que terme et accomplissement de la substance et l'identifie à la *subsistentia* ou à la *personalitas*. Cette position de compromis tente de surmonter l'écueil que représente le statut ontologique problématique de la *subsistentia*, en en faisant un facteur d'entité réellement distinct de l'*esse* et de l'*essentia*, mais inclus de manière réductrice dans le prédicament de la substance, comme ce serait également le cas pour l'*esse* substantiel ; bien que, contrairement à ce dernier, la *subsistentia* soit de nature intrinsèque au *suppositum* et non extrinsèque.

La position de Báñez connaîtra un grand succès au sein de l'école et sera aussitôt reprise par ses disciples Diego Mas et Pedro de Ledesma. Plus tard, elle trouvera un écho chez d'autres auteurs très influents tels que Jean de Saint Thomas et les Salmanticenses.

NOTES

[Deepl a traduit des titres spagnols]

[1] Alain Contat, « L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du XXe siècle », Espíritu 62 (2013), pp. 241-275 ; id., « La constitution de l'étant dans le thomisme contemporain : Tomas Tyn, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro », dans Matthieu Raffray (dir.), Actus essendi. Saint Thomas d'Aquin et ses interprètes, Paris : Parole et Silence, 2019, pp. 369-433.

[2] Cf. Edualdo Forment, Persona y modo substancial, Barcelone : PPU, 1982 ; id., Ser y persona, Barcelone : Publicacions Edicions Universitat de Barcelona, 1982.

[3] Cf. Réginald Garrigou-Lagrange, Le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, Buenos Aires : Desclée de Brouwer, 1944, p. 310. La version originale française de cet ouvrage a été publiée en 1909.

[4] Réginald Garrigou-Lagrange, De Deo Trino et Creatore : Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae (Iª q. XXVII-CXIX), Turin / Paris : Marietti / Desclée de Brouwer, 1943, p. 103.

[5] « […] la forme désignée par ce nom de personne n'est ni l'essence ni la nature, mais la personnalité » (S.Th., I, q. 39, a. 3, ad 4) ; « […] la forme de la personnalité, qui indique la raison pour laquelle la nature subsiste en tant que telle » (Sent., I, d. 23, q. 1, a. 4, ad 4).

[6] Réginald Garrigou-Lagrange, La synthèse thomiste, Buenos Aires : Desclée de Brouwer, 1946, p. 489.

[7] Ibid., p. 493, note.

[8] Cf. Forment, Persona y modo substancial, p. 107 ; cf. ibid., p. 14.

[9] Cf. Dominicus Soto, In Dialecticam Aristotelis Commentarii, Salmanticae : D. à Portonariis, 1574.

[10] Cf. Dominicus Soto, « Scholia in Tertiam Partem » (1532-1533), dans Santiago Orrego Sánchez, L'actualité de l'être dans la « Première École » de Salamanque. Avec des leçons inédites de Vitoria, Soto et Cano, Pampelune : EUNSA, 2004, pp. 370-371 (autour de S.Th., III, q. 2, a. 2).

[11] Cf. ibid., p. 378a, n. 292.

[12] Dominicus Soto, « Commentaria in Primam Partem » (1535), dans Orrego, ibid., p. 383b, n. 323 (environ S.Th., I, q. 3, a. 3).

[13] Cf. Melchior Cano, « Adnotationes in Primam Partem », dans Orrego, ibid., pp. 408-410 (environ S.Th., I, q. 3, a. 3).

[14] Bartholomeus à Medina, In Tertiam D. Thomae Partem usque ad quaestionem sexagesimam, Salmanticae : M. Gastius, 1580, pp. 183-184.[15] Ibid., p. 184a.[16] Ibid., p. 185a.

[17] Ibid., p. 185a.

[18] Ibid., p. 185b.

[19] Ibid., p. 185b.

[20] Ibid., p. 186a-b.

[21] Cf. Domingo Báñez, Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis usque ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia correcta, Salmanticae : S. Stephanus, 1585, col. 197-198.[22] Cf. ibid., col. 200.

[23] Ibid.

[24] Ibid., col. 201.

[25] Ibid.

[26] Ibid., col. 202.

[27] Ibid.

[28] Ibid., col. 203.

[29] Ibid.

[30] Cependant, dans le *dubium* suivant, Báñez abordera cette question et, bien qu'il soutienne que, pour les anges, leur nature individuelle est identique à leur nature, sa thèse sera, en cohérence avec ce qui a déjà été admis, « necessario est dicendum, quod suppositum in Angelis distinguitur realiter a natura ». Ibid., col. 207.

[31] Cf. Vicente Beltrán de Heredia, « Introduction », dans Báñez, ibid., pp. 16-18.

[32] Domingo Báñez, Commentaires inédits sur la troisième partie de saint Thomas, vol. 1, Madrid : CSIC, 1951, p. 144.

[33] Ibid., p. 145.

[34] Cf. ibid., p. 146.

[35] Ibid.

[36] Cf. ibid., p. 149.

[37] Cf. ibid., pp. 610-614.