La quatrième voie et l'autofondation de la Métaphysique

Abel Miró i Comas

Universitat Internacional de Catalunya

amiro@uic.es

Introduction

La « quatrième voie » possède une importance particulière dans le fondement de la Métaphysique en tant qu'ontologie étant donné qu'en elle, et seulement en elle, s'opère le passage de la connaissance ordinaire, spontanée, quotidienne, de la réalité, à la considération de cette même réalité sous la lumière de l'objet formel de la Métaphysique, qui est l'« *ens secundum quod est ens* »[1]. C'est pourquoi l'interprétation du point de départ de la « quatrième voie » va déterminer l'interprétation de l'objet formel de la Métaphysique ; selon la manière dont on envisage le premier, on contemplera le second.

Dans la présente communication, nous analyserons, en premier lieu, le point de départ de la « quatrième voie » à partir de saint Thomas lui-même, point de départ qui consiste, comme nous nous efforcerons de le démontrer, dans la contemplation esthétique de l'univers. Nous suivrons ici le principe méthodologique appliqué par les commentateurs classiques de l'Aquinate : « *Divus Thomas sui ipsius interpres* »[2]. En deuxième lieu, nous prêterons attention à l'interprétation de ce même problème formulée par le frère Norberto del Prado ; selon le dominicain asturien, la « quatrième voie » est la porte d'accès à la « Vérité fondamentale » de la métaphysique thomiste,

[1] SAINT THOMAS , *Sententia libri Metaphysicae*, lib. IV, lect. 4, n.2.

[2] PRADO , Norberto del, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg (Suisse), Consociatio Sancti Pauli , 1911, I, Prologus , p. 5. Cette attitude est pleinement approuvée par un autre philosophe dominicain, Antonin-Dalmace Sertillanges : « Avant tout, il faut se garder de faire confiance aux faux maîtres. Commencez par lire saint Thomas d'Aquin directement […]. Au début, le texte vous semblera aride et abscons ; puis, peu à peu, vous y verrez transparaître les lumières essentielles ; une fois les difficultés initiales surmontées, vous remporterez de nouvelles victoires en récompense ; vous apprendrez la langue du pays et, après quelque temps, vous parcourrez cette terre comme si c'était votre propre foyer, sentant que votre nouvelle demeure est une maison sublime. » [SERTILLANGES , Antonin-Dalmace , *La vie intellectuelle . Son esprit , ses conditions , ses méthodes* , Paris, Éditions de la Revue des Jeunes , 1921, p. 114] ».

qu'il identifie à la « philosophie chrétienne ». En troisième lieu, nous verrons de quelle manière Francisco Canals complète — et ici le verbe est important, car il ne s'agit pas de corriger ou d'annuler, mais d'enrichir — la position de Norberto del Prado concernant le point de départ de la « quatrième voie » et, par conséquent, de la Métaphysique. Enfin, au terme de ce parcours, nous serons en mesure de comprendre exactement le rôle que joue la « quatrième voie » dans l'autofondation de la Métaphysique comme « science de l'étant en tant qu'étant ».

Le point de départ de la quatrième voie : la contemplation esthétique de l'univers

Le point de départ de la « quatrième voie », comme celui de toutes les autres, doit être pris des choses que nous percevons à travers nos sens. Voici les termes mêmes de saint Thomas : « La quatrième voie se prend des degrés que l'on trouve dans les choses. On trouve en effet dans les choses du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, et ainsi d'autres perfections semblables »[3].

La première chose que nous soulignerons est que les trois perfections graduées mentionnées par l'Aquinate — la « bonté », la « vérité » et la « noblesse », laquelle équivaut dans ce contexte, comme nous le verrons, à la « beauté » — sont des propriétés transcendantales de l'étant, c'est-à-dire des propriétés qui ne conviennent pas à l'étant du fait de posséder telle ou telle nature — à l'instar des perfections essentielles ou prédicamentales, qui se réduisent, en dernier ressort, aux dix catégories aristotéliciennes —, mais uniquement en tant qu'il est, en tant qu'il possède l'être, en définitive, en tant qu'étant.

Comme le souligne avec justesse Ángel Luis González : « Le point de départ de la quatrième voie est donc limité par Thomas d'Aquin aux perfections transcendantales. Ce qui ne signifie pas que l'on ne puisse atteindre l'existence de Dieu en partant de perfections pures non transcendantales ; de fait, lui-même s'élève en certaines occasions de l'*intelligere*humain à l'*intelligere* divin, d'un entendement qui est par participation à un entendement qui est entendement *per essentiam* »[4]. En

[3] SAINT THOMAS , *Summa Theologiae* , I, q.2, a.3., in c.
[4] GONZÁLEZ , Ángel Luis, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1979, p. 84.

effet, toutes les perfections transcendantales sont des perfections « *simpliciter simplices* » ou pures, c'est-à-dire des perfections qui, en elles-mêmes, ne renferment aucune imperfection, de telle sorte que si elles n'étaient pas limitées ou restreintes par un principe qui leur est extérieur, elles devraient se vérifier ou se réaliser de manière illimitée, totale, infinie[5]. Malgré tout ce qui vient d'être dit, les perfections « *simpliciter simplices* » ou pures ne sont pas toutes transcendantales ; en effet, certaines d'entre elles, comme la connaissance, bien qu'admettant une réalisation absolue, exempte de toute limitation ou imperfection, ne peuvent être prédiquées de tout ce qui est[6].

Il se trouve que l'Aquinate, dans cette formulation précise de la « quatrième voie », prend uniquement pour point de départ les perfections transcendantales de l'étant : la bonté, la vérité et la noblesse ou beauté. Examinons brièvement chacune d'elles.

---

[5] Cf., MILLÁN PUELLES , Antonio, *Léxico filosófico. Obras Completas vol. VII*, Madrid, Asociación de Filosofía y Ciencias Contemporáneas-Ediciones Rialp, «Aseidad».

[6] Parfois, dans d'autres formulations de la « quatrième voie », saint Thomas prend comme point de départ certaines perfections « *simpliciter simplices»* ou *purs non transcendantal* . Dans le texte suivant de son commentaire sur *les Sentences de Pierre Lombard* , il commence par la connaissance : « Tout ce qui se trouve chez de nombreux *mages ac* Puisque plusieurs s'approchent d'un seul, il est nécessaire que la connaissance se trouve en celui qui la possède le plus abondamment, de même que la chaleur se trouve dans le feu, dont les corps mélangés deviennent plus chauds à mesure qu'ils s'en approchent. Car on peut constater que certaines choses, plus elles se rapprochent du premier, participent plus noblement à la connaissance ; ainsi, les hommes plus que les bêtes et les anges plus que les hommes. Il convient donc que la connaissance la plus noble se trouve en Dieu. [*Saint* THOMAS , *Super Sententiis* , I, d.35, q.1, a.1]».
On retrouve le même schéma argumentatif dans le traité sur *les créatures spirituelles* . L'existence d'un intellect subsistant et parfait y est justifiée, à partir de la nature imparfaite et participative de l'intellect humain : « Il est donc nécessaire qu'au-dessus de l'âme humaine existe un intellect dont dépend son entendement […], car tout ce qui appartient à quelque chose par participation est d'abord substantiellement dans autre chose, de même que pour le fer incandescent, il est nécessaire qu'il y ait dans la nature des choses quelque chose qui soit feu par sa substance et sa nature. L'âme humaine est intellective par participation, car elle ne comprend pas en vertu de toutes ses parties, mais seulement en vertu de sa partie la plus élevée. Il est donc nécessaire qu'il existe quelque chose de supérieur à l'âme qui, selon sa nature entière, soit intellect, de quoi l'intellect de l'âme dérive et dont dépend son entendement. » [IBID. , *De Spiritualibus creaturis* , q. un., a. 10]».
Il existe également un parallèle marqué entre ce dernier argument — qui, en un certain sens, rappelle la conception augustinienne de l'intériorité — et un autre que l'on trouve dans la *Summa Theologiae*. Ici aussi, nous passons d'une compréhension par participation et, par conséquent, mobile (puisqu'elle doit parvenir à la vérité par un certain discours) et imparfaite, à la découverte de l'existence de quelque chose qui non seulement *possède* la compréhension, mais *est* compréhension ; nous passons de la compréhension *par participation* à la compréhension *par essence* : « Au-dessus de l'âme intellectuelle humaine, il est nécessaire de placer une compréhension supérieure, d'où l'âme tire sa capacité de comprendre [*virtutem intelligendi*]. Car chaque fois qu'un sujet participe à quelque chose, et qu'il est mobile et imparfait, il requiert préalablement l'existence d'un sujet qui est par essence [la perfection participée], et qui est immobile et parfait. Or, on dit que l'âme intellectuelle humaine possède la capacité intellectuelle [*intellectualis virtutis*] par participation. Un signe de cela est qu'elle n'est pas entièrement intellectuelle, mais seulement partielle. C'est pourquoi, pour comprendre la vérité, elle a besoin de discours et de mouvement argumentatif. Elle possède une intelligence imparfaite : d'une part, parce qu'elle ne comprend pas toutes choses, et d'autre part, parce que dans les choses qu'elle comprend, elle passe de la potentialité à l'actualité. En conclusion, il est nécessaire qu'il existe une compréhension supérieure, par laquelle l'âme est aidée à comprendre [IDEM , *Summa Theologiae* , I, q.79, a.4]».

Il est ici question de transcendantaux relatifs, c'est-à-dire qui ne considèrent pas l'étant isolément ou en lui-même (comme la « *res* » et l'« *unum* »), mais selon son ordonnance à un autre, de façon relative ou comparative. Or, l'étant ainsi considéré — « *secundum ordinem unius ad alterum* »[7] — peut être envisagé, à son tour, de deux manières : « La première consiste à considérer la distinction d'un étant par rapport à un autre, ce qui s'exprime par le nom "*aliquid*", car dire "*aliquid*" revient à dire "*aliud quid*" [autre chose]. De même donc que l'étant est dit un en tant qu'il est indivis en lui-même, de même est-il dit quelque chose en tant qu'il est divisé des autres »[8]. Il existe une seconde manière de considérer l'étant au sens relatif, en mettant l'accent non pas sur la diversité d'un étant par rapport à tout autre, mais plutôt sur la conformité ou la convenance d'un étant par rapport à un autre : « l'autre mode consiste à considérer la convenance d'un étant par rapport à un autre, ce qui ne peut se faire à moins de prendre comme terme de référence quelque chose qui soit ordonné par nature à convenir avec tous les étants. C'est précisément l'âme, qui "est en quelque sorte toutes choses [*quoddam modo est omnia*]", comme il est affirmé au livre III *De anima* »[9]. Si je m'attache au rapport d'un étant avec les autres en laissant de côté l'aspect négatif, qui est la distinction, pour considérer l'aspect positif, la convenance, je devrai nécessairement reconnaître qu'il doit exister quelque chose d'ouvert à concorder avec toute la réalité. Dans le cas contraire, je ne parlerais plus de l'étant de manière générale, mais de quelque chose qui ne conviendrait qu'aux sujets d'une nature spécifique déterminée.

Les trois perfections transcendantales que saint Thomas mentionne comme point de départ de la « quatrième voie » — le « *verum* », le « *bonum* » et le « *pulchrum* » — expriment trois manières dont l'étant concorde avec l'âme humaine. Cette concordance, comme chacun sait, ne s'effectue pas directement avec l'âme, mais avec ses puissances cognitive et appétitive : « la convenance de l'étant avec l'appétit s'exprime par le mot "*bonum*", car au début de l'*Ethica*, il est affirmé que "*bonum est quod omnia appetunt*". En revanche, la convenance de l'étant avec l'entendement s'exprime par le mot "*verum*" »[10]. Pour discerner en quoi consiste la concordance de l'étant avec l'âme désignée par le mot « noblesse » ou « beauté », il est nécessaire d'approfondir quelque peu les notions de « *verum* » et de « *bonum* ». Nous savons que l'étant est constitué de deux principes, à savoir

[7] IDEM , *De Veritate* , q.1, a.1, en c.
[8] Idem.
[9] Idem.
[10] Idem.

l'essence et l'acte d'« *esse* ». Dès lors, le « *verum* » exprime une concordance de l'âme — et plus particulièrement de sa faculté intellective — avec l'étant, fondée selon la raison de l'espèce ou essence, et non selon l'« *esse* »[11]. Le « *bonum* » exprime une concordance de l'âme — ou, pour être plus précis, de sa faculté appétitive — avec l'étant, fondée selon la raison de l'espèce ou essence et, en outre, selon l'« *esse* » que la chose possède dans la réalité[12]. Le « *pulchrum* », à la différence du « *verum* » et du « *bonum* », n'est pas un transcendantal autonome ou indépendant, car il inclut dans sa raison formelle ce qui est propre au « *bonum* », c'est-à-dire la concordance avec l'appétit, tout en y ajoutant cependant un élément nouveau : « un certain ordre à la faculté cognitive »[13]. Il s'agit, comme l'indique Eudaldo Forment, d'« un transcendantal d'un autre transcendantal »[14], ou, selon l'expression classique du cardinal Cajétan, d'« une certaine espèce du bien [*quaedam boni species*] »[15]. Dans la mesure où la beauté dépend du bien, elle emporte une concordance entre l'étant et la

---

[11] « Dans toute entité, deux choses doivent être considérées, à savoir la raison même de l'espèce [*ipsam rationem speciei*] et étant lui-même [esse ipsum]; et ainsi, toute entité peut être perfectionnée de deux manières. D'une part, uniquement selon la raison de l'espèce [*secundum rationem speciei*]. Et c'est ainsi que l'être perfectionne l'entendement, qui perçoit la raison [ou l'essence] de l'être [*rationem entis*]. Or, l'être ne se trouve pas dans l'entendement selon son être naturel [*secundum esse naturale*]. Cette manière de perfectionner l'entendement est ce qui ajoute le « *verum* » à l'être […]. Un être n'est dit « *verum* » que dans la mesure où il est conforme, ou du moins peut être conforme, à l' entendement [*conformatum vel conformabile intellectui*] […] [SAINT THOMAS , *De Veritate* , q.21, a.1, in c]».

[12] "L'entité est perfective d'une autre [*ens est perfectivum alterius*] non seulement selon la raison de l'espèce, mais aussi selon l'être qu'elle a dans la nature des choses [*non solum secundum rationem speciei , sed etiam secundum es quod habet in rerum natura*]. Et c'est ainsi que le « *bonum* » est perfectif [Idem]».

[13] IDEM , *Summa Theologiae* , I-II, q. 27, a.1, ad 3

[14] FORMENT , Eudaldo, « La transcendance de la beauté », dans : *Thémata . Journal of Philosophy* , n° 9, 1992, p . 165-182.

[15] Voici le texte intégral : « le « *pulchrum* » est un certain type de bien [*quaedam joli espèces*] et, par conséquent, le fait que le « *pulchrum* » soit également aimable ne contredit pas la causalité propre du « *bonum » en ce qui concerne l'amour* , puisque cela ne lui est pas étranger. Cependant, le « *pulchrum* » est mentionné avec le « *bonum* » en ce qui concerne l'aimabilité, car il s'y ajoute [au « *bonum* »] comme « *secundum quid* » au « *simpliciter* » ; en effet, le bien est ce qui plaît au « *simpliciter* », tandis que le « *pulchrum* » le fait selon la perception [CAJETAN , *In Summa Theologiae* , I-II, q.27, a.1]».

Certains thomistes contemporains [Cf., LIRA , Osvaldo , « Beauté , notion « Fondamental », dans : IDEM , *La vie autour* , Madrid, Revista de Occidente, 1949, p . 9-56 / COSTARELLI , Hugo, « La lecture de Cayetano sur la beauté . Limites et projections », dans : *Opuscule Dans Philosophical* [n° 9, p . 15-29, 2010], certains ont objecté à Cajetan que ce que le « beau » ajoute au « bien » ne saurait consister en une spécification de la manière dont la différence spécifique (« rationnelle ») contracte et spécifie le genre (« animal »). Autrement, il ne s'agirait pas d'un mode d'être général, mais d'un mode particulier, à savoir une notion catégorielle ou prédicamentale.

Cependant, Cayetano n'affirme jamais que le « *pulchrum* » est simplement une sorte de « *bonum* », mais plutôt un « *quaedam ». espèces « Boni* », c'est-à-dire « *un certain* type de bien ». La nature de cette affinité très particulière entre le bien et le beau transcende les limites de notre langage catégoriel. C'est pourquoi on ne peut l'évoquer que par analogie, sans chercher à la résumer en termes génériques ou spécifiques. L'expression de Cayetano ne doit pas être prise au pied de la lettre, comme s'il s'agissait d'un terme univoque, mais seulement dans un sens analogique et souple ; autrement, comme le soulignent à juste titre les objecteurs susmentionnés, elle serait dénuée de sens.

Cette manière d'utiliser des concepts logiques comme « genre », « différence » ou « espèce » dans le cadre d'une discussion sur les propriétés transcendantales de l'être n'est pas inhabituelle. On la retrouve déjà chez saint Albert le Grand lui-même, qui, dans son * *De pulchro et bono** , lorsqu'il tente de définir la beauté en soi — et non ses effets

faculté appétitive selon l'essence et selon l'acte d'« *esse* » (en cela consisterait, pour employer le langage analogique utilisé par Cajétan, son « genre »). La nouveauté que le « *pulchrum* » ajoute au « *bonum* » (c'est-à-dire sa « différence spécifique ») réside dans une correspondance entre l'étant et la faculté cognitive, fondée non pas selon la raison de l'espèce — car cela est déjà compris dans la raison de « *verum* » —, mais selon l'acte d'« *esse* ». L'Aquinate lui-même reconnaît explicitement cette dimension ontologique de l'expérience esthétique : « Bien que le "*pulchrum*" et le "*bonum*" soient la même chose quant au sujet [*sint idem subiecto*], […], ils diffèrent toutefois selon la raison : car le "*pulchrum*" ajoute au "*bonum*" un ordre à la faculté cognitive qui se réfère à son être [*ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi*] [c'est-à-dire à l'être de ce qui est bon] »[16].

La référence à la beauté, qui ouvre l'homme à la contemplation de l'étant dans son « *esse* », à la dimension ontologique de la réalité, revêt ici une importance majeure, car elle nous place au point de départ de la « quatrième voie » et, par conséquent, au point de départ de la Métaphysique. L'élaboration doctrinale et systématique de la Philosophie Première présuppose une contemplation esthétique de l'univers ; sans elle, l'accès au plan strictement métaphysique serait interdit à l'homme ; il lui serait impossible de considérer l'étant non seulement dans son essence, mais aussi et très principalement comme « possesseur de l'être » ou « *habens esse* »[17] ; il ne nous serait pas possible, en définitive, d'accéder à l'« objet formel » de la Métaphysique. La vérité de notre jugement sur la structure profonde de la réalité, sur les premières causes et les premiers principes de l'univers, présuppose l'expérience esthétique comme condition de possibilité. Autrement, notre discours sera dépourvu d'ancrage dans le réel — ce sera un simple « verbalisme » —, car l'accès à ce qu'il y a de plus « intime et profond »[18] dans les choses, l'« actualité de tous les actes [*actualitas omnium actuum*] »[19], la « perfection de toutes les perfections [*perfectio omnium perfectionum*] »[20], lui aura

---

sur l'âme — affirme que son constituant formel — qu'il nomme « splendeur de la forme », notion parfaitement équivalente à celle de « *claritas* » — est « *quasi » différenciation spécifique complexe rationem pulcri* [SAINT ALBERT , *De pulchro et bono* , q.1, a.2, en c]».

[16] SAINT THOMAS , *In de divinis nominibus* , IV, lect . 5.

[17] SAINT THOMAS , *In Metaphysicam ,* XII, lect . 1, non. 2419

[18] « Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet , et quod profond bus inest , cum sit formale respect omnium quae in re sunt [IDEM , *Summa Theologiae* , I, q.8, a.1, en c]».

[19] IDEM , *De Potentia* , q.7, a.2, ad 9.

[20] IDEM , *De Veritate ,* q.2, a.2, in c. Le lien étroit entre *connaissance métaphysique* et connaissance *poétique* ou *esthétique* est déjà magistralement mis en évidence par Aristote lui-même. Voici ses propos, selon le commentaire de Thomas d'Aquin : « Le doute et l'émerveillement naissent de l'ignorance. Lorsque nous constatons certains effets

manifestes dont la cause demeure cachée, nous nous interrogeons sur leur cause. Et puisque l'émerveillement est la cause qui conduit à la philosophie, il est évident que le philosophe est aussi *un philomytes* , c'est-à-dire *un ami des mythes* et des fables, ce qui est caractéristique des poètes. C'est pourquoi les premiers hommes qui ont traité des principes des choses à travers certains mythes ou fables sont appelés *poètes théologaux* [*poetae]. » [Les penseurs théologiques*], comme Persée et les autres membres des Sept Sages. Mais si le philosophe est comparé au poète, c'est parce que tous deux s'intéressent aux merveilles [*miranda*] : les mythes dont parle le poète sont composés de certaines merveilles, et les philosophes eux-mêmes sont poussés par l'émerveillement à philosopher. Et puisque l'émerveillement naît de l'ignorance, il s'ensuit qu'ils sont poussés à philosopher pour échapper à l'ignorance, de sorte que la science qu'ils poursuivent, la science qu'ils recherchent par leur étude, n'est ordonnée qu'à la connaissance et à aucun autre usage ou utilité [SAINT THOMAS , *Sententia]. livres Metaphysicae* , je, lect . 3]».

Il existe en effet une proximité entre la métaphysique et l'art, puisque les deux disciplines partent d'une expérience commune, le contact avec le mystère qui se manifeste dans l'expérience admirative, qui est, en bref, une expérience esthétique, à travers laquelle l'entité se révèle à nous dans toute sa « grandeur », et ce qui est grand, par-dessus tout, c'est « ce qui est dans la mesure où il est » [BOFILL , Jaume, « *L'admiration* », dans : IDEM , *Obra filosòfica* , Barcelone, Ariel, 1967, p . 271-275, p. 271] . À cet égard, il convient de rappeler les paroles de l'illustre évêque thomiste catalan Josep Torras i Bages : « L'art et la philosophie sont frères ; l'esprit de l'artiste et celui du philosophe présentent de profondes analogies […], puisque l'artiste et le philosophe passent leur vie au sein du mystère et attendent le moment où il se présente à eux le plus clairement afin de le révéler aux autres hommes [TORRAS I BAGES , Josep, « De l'Infinit i del límit en l'Art », in : IDEM , *Obres Completes, vol. XV. Estètiques* , Barcelone, Biblioteca Balmes, 1936, p. 63]. »

La relation entre artistes et métaphysiciens est décrite par Torras i Bages par une analogie : « Les métaphysiciens et les artistes représentent ce que, dans la hiérarchie de l'intelligence angélique, sont les chérubins et les séraphins. » Certains sont les anges de l'intelligence, d'autres ceux de l'amour, qui , de par leur nature, sont intimement liés les uns aux autres, de sorte que la vérité qui chez certains est lumière de l'intelligence, chez d'autres est feu de l'amour [Ibid., p. 64].

Cette analogie nous permet de tirer une conclusion, surtout si l'on tient compte de ce principe métaphysique de Denys l'Aréopagite [Cf., *De divinis nominibus* , VII, n° 3 ; PG 3,872B] qu'Aquinas répète avec tant d'insistance : « la sagesse divine a uni les fins des choses supérieures aux principes des choses inférieures [*divina sapientia] ». coniungit fines superiorum principis [inferiorum*]. Cela implique que les entités d'ordre inférieur, dans la mesure où elles possèdent quelque chose de supérieur, participent, dans une certaine mesure, à ce que les entités supérieures possèdent par nature. Si l'on applique ce principe à la distinction entre artistes et métaphysiciens proposée par l'évêque Torras, on peut conclure que ces derniers, sans franchir les frontières qui distinguent une discipline de l'autre, participent, dans une certaine mesure, au « feu de l'amour », à la contemplation du beau, à la connaissance poétique propre aux premiers. L'expérience esthétique n'est pas seulement familière au métaphysicien en tant que tel, mais elle joue aussi un rôle fondamental dans sa propre activité, dans la mesure où elle lui ouvre l'accès à son objet formel, l'« *ens » (l'être) . secundum quod HNE ens* [SAINT THOMAS , *Sententia] livres Métaphysiques* , lib . IV, lecture . 4, n.2]» .

La conception que Jacques Maritain se fait du rapport entre métaphysique et art est plus restrictive : « Cette divination du spirituel dans le sensible, c'est bien ce que nous appelons poésie. La métaphysique poursuit elle aussi le spirituel, mais d'une manière différente et avec un objet formel tout autre. Tandis que cette dernière demeure sur la voie de la "connaissance" et de la contemplation de la Vérité, la poésie est sur celle de l'"action" et du plaisir du Beau – différence fondamentale qu'on ne saurait ignorer sans préjudice. L'une appréhende le spirituel dans une idée et par l'intellection la plus abstraite ; l'autre l'entrevoit dans la chair et par les sens aiguisés par l'intellect. L'une n'en jouit que dans le repli sur les royaumes éthérés ; l'autre le trouve à chaque carrefour du singulier et du contingent. Toutes deux recherchent le "plus que réel", mais l'une doit le trouver dans la nature des choses, tandis que l'autre se contente de le toucher dans n'importe quel signe. » La métaphysique est vouée à la recherche des essences et des définitions. Poésie à toute forme qui surgit au passage, à chaque reflet d'un ordre invisible. Ce dernier isole le mystère pour le connaître ; la première, grâce aux équilibres qu'elle construit, le maîtrise et l'utilise comme une force inconnue. [Maritain, Jacques, *Frontières de la Poésie et autres] essais* , Paris, Louis Rouart et Fils , 1935, pp. 22-3]».

À l'instar de Jaume Bofill, nous pensons que le concept de métaphysique chez saint Thomas d'Aquin est plus vaste car il « *n'est pas seulement en accord avec la connaissance scientifique* […], mais aussi *avec la connaissance poétique* , qu'il inclut de façon éminemment [*Bofill* , Jaume, The Scale of Beings or the Dynamism of Perfection, Barcelone, Publications Cristiandad, 1950, p. 207] ». Bien que Bofill reconnaisse à Maritain que la métaphysique et la poésie partagent leur orientation vers la rencontre avec le Mystère, il exprime son désaccord avec les critères de différenciation : « Par exemple : la distinction entre *savoir* et *faire* est imprécise en l'occurrence, puisque notre *savoir , et ce dans toute sa perfection ou sa plénitude,* se traduit *nécessairement* par un *dire* (λέγειν), lequel *dire* est précisément le *faire* propre à la poésie. » En revanche, selon saint Thomas, la jouissance de son objet est constitutive

été refusé. Placer l'expérience esthétique au point de départ de la Métaphysique n'implique pas une concession au subjectivisme ou à l'irrationalisme, mais fonde et féconde l'accès de cette discipline au réel, son ordonnance à décrire « l'ordre entier de l'univers et de ses causes »[21].

Noblesse et beauté

Il convient de justifier pourquoi, dans la formulation canonique de la « quatrième voie » de la *Summa Theologiae*, la « noblesse » doit être interprétée comme « beauté ». Pour ce faire, nous recourrons à deux formulations alternatives de l'argument : l'une issue du Commentaire des Sentences et l'autre du Commentaire sur le Symbole des Apôtres.

(a) Commentaire des Sentences

Dans la distinction 3 du Commentaire des Sentences, saint Thomas présente quatre arguments pour prouver l'existence de Dieu. Les preuves sont organisées ou structurées au moyen des trois voies développées par Denys l'Aréopagite (chap. VII du *De divinis nominibus*) pour parvenir à Dieu à partir des créatures : « Denys affirme qu'à partir des créatures, nous parvenons à Dieu de trois manières : par la causalité, par la rémotion ou négation, et par l'éminence. La raison en est que l'être de la créature [*esse creaturae*] est par un autre [*est ab altero*] et, pour ce motif, nous sommes conduits à la cause dont il procède [*ducimur in causam a qua est*]. Or, cela peut avoir lieu d'une double manière : soit quant à ce qui est reçu [*id quod receptum est*], et nous sommes ainsi conduits "*per modum causalitatis*" ; soit quant au mode de le recevoir, puisqu'il est reçu imparfaitement. Et nous avons ainsi deux modes : le premier part de l'élimination de toute imperfection en Dieu, et le

de la Métaphysique ou de la Sagesse, car elle est constitutive de son acte propre : la contemplation. La Métaphysique ne saurait non plus être caractérisée par la « quête des essences » (pour reprendre une image d'Aristote), comme si cela la définissait par rapport aux autres activités de l'esprit : soit parce que cette quête est un trait commun à *toute activité intellectuelle, soit parce que* la pensée métaphysique ou *sapientielle* est ordonnée, quant à sa fin *, au contact* , *à la communion avec l'Être* , *avec l'Acte* , qui, selon saint Thomas, rayonne non seulement dans l' *essence* ou *l'espèce* , mais aussi dans le *modus* et l' *ordo* . Quant à la manière dont les deux appréhendent le spirituel, la Métaphysique (rappelons Bergson comme exemple caractéristique parmi les penseurs modernes) aime aussi s'exprimer par des métaphores et des images, à traduire le spirituel par le sensible ; et l'on sait que la Métaphysique a souvent utilisé non seulement la forme extérieure du poème, mais aussi la structure mentale, si l'on veut, qui lui est propre [Ibid., p. 10]. 208]. L'expérience esthétique ou poétique, comme le dit Bofill en citant Charles Maurras , « conduit avant tout aux racines de la connaissance de l'Être [Ibid.] ».

[21] Idem.

second consiste à considérer que ce qui est reçu dans la créature se trouve d'une manière plus parfaite et plus noble dans le Créateur ; c'est le mode d'éminence »[22].

C'est la « voie d'éminence » qui nous intéresse tout particulièrement, de laquelle découlent à leur tour deux preuves distinctes : l'une fondée sur l'éminence de l'« *esse* » et l'autre sur l'éminence de la « connaissance ». Commençons par la première : « Le troisième argument se fonde donc sur la voie de l'éminence dans l'être [*per viam eminentiae in esse*], et s'énonce ainsi : le bon et le meilleur se disent par comparaison à l'optimum. Mais dans les substances, nous trouvons le corps bon et l'esprit créé meilleur, en lequel, pourtant, la bonté ne se trouve pas d'elle-même [*bonitas non est a seipso*]. Il doit donc exister quelque chose d'optimum d'où procède la bonté de tous deux »[23]. La bonté, comme nous l'avons déjà fait observer, consiste en une convenance de l'étant avec l'appétit selon ses deux principes constitutifs : l'essence et l'« *esse* ». Étant donné que « le bon et le meilleur » se différencient par les degrés divers selon lesquels ils participent de l'« *esse* », il n'est pas surprenant que cette preuve soit nommée « voie de l'éminence dans l'"*esse*" ».

Passons à l'examen du second argument : « La quatrième démonstration part de l'éminence dans la connaissance [*sumitur per eminentiam in cognitione*], et s'énonce ainsi : dans toutes les choses où il y a plus ou moins de beauté [*magis et minus speciosum*], il faut trouver un principe de beauté [*speciositatis principium*], par la proximité duquel une chose est dite plus belle qu'une autre [*per cujus propinquitatem aliu alio dicitur speciosius*]. Or, nous constatons que les corps sont beaux, d'une beauté sensible [*speciosa sensibili specie*], tandis que les esprits sont plus beaux [*speciosiores*], d'une beauté intelligible [*specie intelligibili*]. En conséquence, il est nécessaire qu'existe un être dont procèdent l'une et l'autre beautés, duquel les esprits créés se rapprochent le plus »[24]. Le schéma argumentatif est identique au précédent, à cette seule différence qu'on « ajoute » à présent aux différents degrés de bonté « un ordre à la faculté cognitive qui fait référence à son être »[25]. Dès lors que les divers degrés de participation à la bonté sont contemplés par la faculté cognitive, il s'opère un contact, une communion, une connexion connaturelle entre le sujet contemplant et l'étant dans son « *esse* », et alors la « voie par l'éminence dans l'être », qui part des

[22] SAINT THOMAS , *Super Sententiis* , I, d.3, Prooemium
[23] Idem.
[24] Idem.
[25] SAINT THOMAS , *In de divinis nominibus* , IV, lect . 5.

degrés de bonté, se mue en « voie par l'éminence dans la connaissance », qui part des degrés de beauté. Cette liaison intime entre « bonté » et « beauté », présente dès la première formulation de la « quatrième voie », nous offre une clé d'une grande valeur pour interpréter la notion de « noblesse » apparaissant dans sa formulation canonique de la *Summa Theologiae* : elle doit s'interpréter, dans ce contexte, au sens de « beauté ».

(b) Commentaire sur le Symbole des Apôtres

Dans son commentaire sur le Symbole des Apôtres, saint Thomas propose un exposé populaire, simple et vulgarisateur de la quatrième voie, qui conserve toutefois intacte toute sa rigueur philosophique. Les étapes fondamentales de la voie y sont énoncées : (i) c'est un fait d'expérience que dans la réalité, on observe des choses possédant des perfections pures dans une mesure plus ou moins grande ; (ii) cette gradation, dans les perfections « *simpliciter simplices* » ou absolues, implique la référence à un maximum qui les possède de manière unitaire et illimitée ; et (iii) il est nécessaire que ce maximum soit la source de la participation de ces perfections de la part des autres étants.

> « Laissant de côté ici les raisonnements subtils [*rationes subtiles*], nous exposerons par un exemple simple [*rudi exemplo*] la doctrine selon laquelle toutes choses sont créées et faites par Dieu [*omnia sunt a Deo creata et facta*]. Si un homme entrait dans une maison et que, dès l'entrée, il ressentait de la chaleur, puis qu'en s'avançant vers l'intérieur, il ressentait une chaleur plus grande, et ainsi de suite, il penserait qu'il y a à l'intérieur un foyer qui la produit, bien qu'il ne parvienne pas à voir le foyer lui-même. Ainsi en va-t-il pour quiconque considère les choses de ce monde ; il voit qu'elles sont toutes disposées selon divers degrés de beauté et de noblesse [*secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas*] ; et que plus elles s'approchent [*appropinquant*] de Dieu, plus elles sont belles et nobles [*pulchriora et nobiliora*]. C'est pour cette raison que les corps célestes sont plus beaux et plus nobles que les corps inférieurs, et les invisibles plus que les visibles. Il faut donc croire que toutes choses proviennent d'un Dieu unique, qui accorde à chaque chose singulière son *esse* et sa noblesse »[26].

[26] SAINT THOMAS , *In Symbolum Apostolorum* , a. 1.

Remarquons que, dans un premier temps, l'Aquinate parle de « divers degrés de beauté et de noblesse ». Plus loin, il fait de nouveau explicitement référence à ces deux perfections : « [les choses de ce monde,] plus elles s'approchent [*appropinquant*] de Dieu, plus elles sont belles et nobles » ; « les corps célestes sont plus beaux et plus nobles que les corps inférieurs ». Cependant, à la fin, l'une d'elles disparaît : « [Dieu] accorde à chaque chose singulière son *esse* et sa noblesse ». Ce fait nous permet de tirer deux conclusions : premièrement, la noblesse est une perfection transcendantale, puisqu'elle est accordée aux étants conjointement avec leur *esse*, de sorte qu'ils sont *nobles* dans la mesure même où ils *sont*[27] ; deuxièmement, la notion de beauté est exprimée par celle de noblesse et lui est, en un certain sens, équivalente. Il existe assurément un lien intime entre beauté et noblesse : le mot *nobilitas* est un raccourci de *cognoscibilitas*, et désigne ce qui est digne d'être connu, ce qui mérite d'être connu ; la beauté, selon saint Thomas, implique également un rapport à la connaissance, puisque « sont appelées belles les choses qui, une fois vues [et ici la vision fait référence à la connaissance en général], plaisent »[28]. Les choses nobles, si elles méritent d'être connues, le sont en tant qu'elles sont belles. Tout ce qui est noble est beau.

En conclusion, lorsque l'Angélique donne comme exemple de perfections graduées dans la « quatrième voie » la « vérité », le « bien » et la « noblesse », il fait référence par cette dernière à la « beauté », qui constitue pour lui manifestement un transcendantal[29].

Norberto del Prado et le point de départ « ontique » de la « quatrième voie »

---

[27] « En effet, la noblesse de toute chose est proportionnelle à son être […]. Par conséquent, selon la manière dont une chose est, est son mode de noblesse : car une chose, dans la mesure où elle est réduite à un mode particulier de plus grande ou de moindre noblesse, est dite, selon cela, plus noble ou moins noble [IDEM , *Summa contra gentiles* , I, cap. 28]. »

[28] SAINT THOMAS , *Summa Theologiae* , I, q.5, a.4, ad 1.

[29] Bien que de nombreux thomistes l'aient contesté, la transcendance de la beauté ne peut être niée , puisque Thomas lui-même l'affirme catégoriquement : « *pulchrum et bonum in subiecto » quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur , scilicet super formam : et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum . Ration de soif « differunt* [Idem] ». S'il n'existe pas de distinction réelle entre « *pulchrum et bonum* », c'est parce qu'entre eux il existe une distinction purement rationnelle. Et si le bien est transcendantal, la beauté, qui est véritablement identifiée au bien, doit l'être également [Cf. LIRA , Osvaldo, « Beauty, a transcendental notion », dans : IDEM , Life Around. Essays, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 9-56 / FORMENT , Eudaldo, « The transcendence of beauty », dans : *Thémata . Journal of Philosophy* , n° 9, 1992, p. 165-182 / FORMENT , Eudaldo, « The systematization of Saint Thomas of the transcendentals », dans : Contrastes. Interdisciplinary Journal of Philosophy, vol. 1, 1996, p. 107-124].

Le génie de Norberto del Prado consiste à ramener absolument toutes les questions métaphysiques au noyau qu'il nomme la « vérité fondamentale de la philosophie chrétienne »[30]. Selon ses propres termes : « Cette Métaphysique solide et profonde [il se réfère à la Métaphysique de saint Thomas] repose comme sur un fondement inébranlable sur cette vérité fondamentale énoncée et démontrée par saint Thomas en cent endroits de ses œuvres, et de façon privilégiée au chapitre 22 du livre I de la *Somme contre les Gentils*, intitulé : *In Deo idem est Esse et Essentiam*, et au chapitre 52 du livre II, intitulé : *In omnibus vero aliis, etiam in substantiis intellectualis differt esse et quod est* »[31].

Pour accéder à cette « vérité fondamentale »[32] de la Métaphysique, il est indispensable de gravir les « cinq voies », qui présupposent déjà en leur point de départ — quoique de façon confuse, implicite, voilée — une composition réelle d'essence et d'« *esse* » dans les étants qui nous servent d'échelons pour parvenir jusqu'à Dieu : « Ces cinq chemins aboutissent à l'identité d'essence et d'existence du Premier Moteur, de la Première Cause, du Premier Nécessaire, du Premier Être et de la Première Intelligence ; et les chemins pour s'élever jusqu'à ces hauteurs divines ne sont au fond rien d'autre que la composition d'essence et d'existence de tout ce qui se meut, de tout ce qui est causé, de tout ce qui commence d'exister, de tout ce qui participe de l'être, et de tout ce qui, sous la conduite du Premier Moteur et de la Première Cause, tend par ses mouvements à atteindre sa propre fin ultime où résident le complément et la perfection achevée de son propre être »[33].

Le point de départ des cinq voies et, par là même, le point de départ de la Métaphysique, doit être situé dans la connaissance sensible, c'est-à-dire dans la connaissance qui constitue l'horizon objectif proportionné à l'homme[34] : « C'est de la réalité même de ce monde sensible que le Docteur Angélique part pour engager la démarche logique de ses diverses argumentations. Le point de

---

[30] PRADO , Norberto del, *De veritate fondamental philosophie christianae* , op. cit. Même un problème aussi épineux que celui des mouvements divins se simplifie grandement lorsqu'on le considère à la lumière de la « vérité fondamentale » : Cf. IDEM , *De gratia et libero arbitraire* , 3 vol. , , Fribourg (Suisse), Ex typis consociation Sancti Pauli , 1907.

[31] IDEM , Le *problème ontologique . Dialogues entre un philosophe et un théologien sur la question de* l'essence *et* de l'être *et plusieurs Articles sur différents sujets* , Madrid, Vergara , 1915, p. 68.

[32] Ibid., p. 70.

[33] Ibid., p. 65.

[34] « *Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporaliexists ; et per huiusmodi natures visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit* [SAINT THOMAS , *Summa Theologiae* , I, q. 84, a.7, en c]».

départ est toujours ferme, sûr et évident. Le commencement des cinq voies est sous nos yeux et relève du témoignage manifeste des sens et de la claire perception de l'intelligence »[35].

L'ordre d'exposition des cinq voies répond à un plan logique parfaitement délimité : « Ces cinq preuves sont disposées selon un tel ordre, et si admirablement liées, que la première sert de base à la deuxième et s'y trouve contenue, que la troisième vient se ramener à la deuxième[36], et que dans ces trois réunies la quatrième voie trouve son fondement philosophique et le nerf de sa force probante dans toute sa largeur et son ampleur[37] ; et des quatre précédentes réunies jaillit, à l'instar d'un rayon d'éclatante lumière, la cinquième voie[38] ; par où toutes les choses procédant du Premier Moteur par les première, deuxième et troisième voies selon la raison de cause efficiente, et par la quatrième voie selon la raison de cause exemplaire, s'en retournent toutes de concert en leur voyage vers leur Premier Principe envisagé sous la raison de Souverain Bien et d'ultime cause finale »[39].

Ces cinq chemins concordent dans le fait de s'élever vers les sommets de la Métaphysique — c'est-à-dire vers l'« *Esse subsistens et absolutum* »[40] — « par l'échelle ontologique des êtres par participation, dont les divers degrés dans la perfection de l'être participé marquent autant de marches pour monter d'un pas ferme et sûr jusqu'à l'Être en sa plénitude »[41]. Ce chemin ascendant, qui progresse à travers les différents degrés de participation à l'« *esse* » (et qui suppose, par conséquent, une distinction d'essence et d'« *actus essendi* » à chacun de ces degrés ou échelons), est le propre de la « quatrième voie », laquelle agit comme le fondement métaphysique tacite de toutes les autres : dans la première, la deuxième, la troisième et la cinquième voie opère déjà souterrainement la quatrième, car s'il n'y avait pas de composition réelle d'« *esse* » et d'« *essentia* » dans l'étant créé — ce qui peut s'exprimer, en termes aristotéliciens, comme une composition d'acte

---

[35] PRADO , Norberto del, « Scot et Saint Thomas (I) », dans : *La Ciencia Tomista* , an V, n° 1. 26, 1914, p . 5-29, p. 11

[36] En effet, l'existence d'un Premier Moteur qui est le principe de tout mouvement, mutation ou altération (1ère voie) nous permet d'expliquer la subordination des causes secondaires et la nécessité de se référer à une Cause Première Incausée (2ème voie) ; à son tour, la dépendance des causes secondaires à l'égard de la Première nous permet de justifier leur contingence (3ème voie).

[37] La subordination des causes nous permet d'expliquer les degrés de perfection de l'univers (4e voie).

[38] Les entités mobiles, causées et contingentes, dotées d'un degré de perfection limité, ne sont pas seulement ordonnées à la fin immédiate de leur nature (le cerisier pour produire des cerises, les corps lourds pour reposer à leur place naturelle…), mais elles tendent vers la Perfection Infinie de Dieu comme fin ultime ou lointaine.

[39] Ibid., p. 14.

[40] SAINT THOMAS , *Quodlibet* II, q.2, a.1, dans c.

[41] PRADO , Norberto del, Le *problème ontologique* , op. cit., pp . 68-9.

et de puissance, ou, en termes platoniciens, comme une composition entre le « participé » et le « participant » —, on ne pourrait expliquer ni le mouvement, ni la subordination des causes secondes, ni la contingence, ni non plus l'ordonnance commune de toutes choses à une même Fin ultime distincte de chacune d'elles.

Toutes les voies, nous le constatons, se ramènent à une seule : « les cinq voies condensent toute leur force et l'intensité de leur éclat en une seule voie, cette quatrième voie "*ex gradibus rerum*", où les êtres harmonieusement étagés guident et conduisent jusqu'à l'Être Suprême qui resplendit d'une lumière inaccessible "*in vertice rerum*". Et cette quatrième voie n'est rien d'autre au fond que la composition même "*ex eo quod est et esse*", "*ex participante et esse participato*" ; voie royale et spacieuse depuis les cimes de laquelle on découvre au loin et l'on entrevoit à travers des distances infinies le voile doré qui dérobe aux yeux des mortels cette inaccessible Lumière où réside et siège, comme sur un trône de gloire, Celui qui est »[42].

Le point de départ de la « quatrième voie » pour prouver l'existence de Dieu consiste, selon Del Prado, dans la composition d'essence et d'« *esse* » dans les créatures : « la résolution de toutes les choses placées sous le Premier Être en ces deux principes, à savoir l'"*id quod est*" et l'"*esse*", est la racine de la "quatrième voie" pour prouver l'existence de Dieu […]. Cette composition réelle est une condition préalable pour que se constituent les divers degrés de participation de l'"*esse*" »[43]. Or, si les cinq voies sont le point de départ de la Métaphysique, et si la « quatrième voie » est le point de départ implicite ou souterrain de toutes les autres, il s'ensuit nécessairement que le point de départ de la Métaphysique doit coïncider avec celui de la « quatrième voie ». Les lignes suivantes de Michel De Maria citées par Norberto del Prado expriment nettement cette position : « Le Docteur Angélique, partant de la vérité selon laquelle les étants créés sont réellement composés d'essence et d'être [*entia creata sint realiter composita ex essentia et esse*], explique le concept même d'étant forgé par notre entendement, par lequel l'étant signifie "ce qui a l'être [*id quod habet esse*]" ou "ce qui est [*id quod est*]" »[44].

[42] PRADO , Norberto del, Le *problème ontologique* , op. cit., p. 66.
[43] IDEM , *De veritate fondamental philosophie Christianae* , op. cit., p. 309.
[44] DE MARIA , Michel, *Ontologie* , Tract . I, q.1, a.5; cité dans : PRADO , Norberto del, *De veritate fondamental philosophie Christianae* , op. cit., p. 206

L'homme, dès lors, dans son regard spontané ou ordinaire sur la réalité, se trouve déjà connaturellement établi au point de départ de la « quatrième voie », c'est-à-dire dans la connaissance de l'étant en tant qu'il est constitué de deux principes réellement distincts : « *quod est* » et « *quo est* » ; l'essence et l'« *esse* » ; le « participant » et le « participé » ; la puissance et l'acte ; le possesseur et le possédé. Pour toutes ces raisons, le point de départ de la « quatrième voie » et, en définitive, de la Métaphysique, pourrait être qualifié, selon Norberto del Prado, d'« ontique », car il demeurerait restreint à l'horizon de l'étant fini ou créé, puisqu'il comporte nécessairement une référence à l'« *esse* », mais également à ce qui le restreint ou l'imperfectionne.

Francisco Canals et le point de départ « ontologique » de la « quatrième voie »

Francisco Canals admet, avec De Maria et Norberto del Prado, que la composition actuo-potentielle dans l'ordre de l'étant permet d'expliquer « les fondements "ontiques" de la connaissance de l'être par l'entendement humain »[45] ; c'est-à-dire qu'elle permet d'expliquer notre connaissance de l'étant en tant que créé ou fini. Canals, néanmoins, complète ces auteurs en franchissant un pas supplémentaire. Le point de départ « ontique » de la « quatrième voie » et, par suite, de la Métaphysique, présuppose l'accès à une strate beaucoup plus radicale et profonde du réel, et réclame comme fondement un point de départ antérieur, « ontologique » : « si nous nous interrogeons sur le point de départ "ontologique" de l'Ontologie elle-même, il est clair que nous ne découvrons cette structure actuo-potentielle dans l'ordre de l'étant fini qu'à partir, précisément, du concept d'étant »[46]. La notion « ontologique » d'étant — l'étant en tant qu'étant — possède une antériorité fondatrice par rapport à la notion « ontique » d'étant — l'étant en tant que fini ou créé.

L'étant constituant l'objet formel de la Métaphysique — le « *terminus metaphysicalis* » —[47] n'est pas l'étant fini ou créé ; c'est l'étant purifié de toute référence à ce qui n'est pas son élément déterminant ou « formel », lequel est, ainsi que le laisse déjà pressentir sa structure grammaticale propre, l'acte d'« *esse* » ; il s'agit de l'étant totalement abstrait, détaché, séparé de la matérialité, de la finitude et de toute détermination générique ou spécifique (non pas parce que le matériel ou le

[45] CANAUX , Francisco, «Le « Ipsum Esse Subsiste « comme l' essence métaphysique de Dieu », dans : IDEM , *Questions de fondation* , Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, pp . 203-219, p. 209.
[46] Idem.
[47] CAJETAN , *In De ente et essentia commentaria* , Proem ., q.1, a.5.

fini ne serait pas étant, mais parce qu'il ne l'est pas en tant qu'étant[48]) ; c'est, en d'autres termes, l'étant transcendantal, qui dépasse toute détermination catégorielle[49]. Canals l'exprime en ces termes : « nous croyons juste la position de ceux qui ont cherché dans l'étant transcendantal le point de départ unique de l'Ontologie »[50].

Dès lors, comment accède-t-on à l'étant qui constitue le point de départ « ontologique » de la Métaphysique ? Nous fournirons deux réponses à cette interrogation : la première portera sur son principe prochain ou immédiat, qui est l'« abstraction formelle du troisième degré » ; la seconde, sur son principe lointain, qui est notre contemplation spontanée et ordinaire de la réalité environnante, c'est-à-dire le point de départ de la « quatrième voie », lequel est, rappelons-le, le point de départ implicite de toutes les autres voies démontrant l'existence de Dieu.

L'étant comme « *terminus metaphysicalis* »

Pour exposer la façon dont s'obtient le concept d'étant par le truchement de l'abstraction formelle du troisième degré, il est très utile de se reporter au commentaire de Cajétan sur le *De ente et essentia*. L'illustre commentateur distingue deux sortes d'abstraction qui donnent lieu à la formation

[48] Thomas d'Aquin ne conçoit pas l'abstraction de l'être par rapport à la matérialité comme si l'être était une réalité autosuffisante, indépendante de la matière (au sens de « l'être en soi », comme l'entendait Platon). Bien que l' être puisse exister au sein de la matière, considérée en soi, cela n'implique pas pour autant une relation essentielle avec elle. Il existe des choses qui, par l'entendement, sont abstraites de la matière, mais qui, en réalité, lui sont unies. L'erreur de Platon réside dans le fait de ne pas avoir distingué ces deux types d'abstraction, c'est-à-dire de considérer que tout ce qui peut être abstrait par l'entendement est abstrait en réalité : « Il y a deux manières d'abstraire. L'une, par composition et division, comme lorsqu'on comprend qu'une chose n'est pas dans une autre ou qu'elle lui est séparée. L'autre, par considération simple et absolue, comme lorsqu'on comprend une chose sans penser à aucune autre. Abstraire, par conséquent, de la première manière, par la pensée, des choses qui, en réalité, ne sont pas abstraites, ne peut se produire sans erreur. » Mais il n'y a pas d'erreur à abstraire de la seconde manière, comme on l'observe clairement dans l'ordre sensible. Si, en effet, nous pensons ou disons que la couleur d'un corps ne lui est pas inhérente ou qu'elle lui est distincte, il y a erreur dans le jugement ou dans l'expression. En revanche, si nous considérons la couleur et ses propriétés sans nous référer au fruit dans lequel elle se trouve, ou si nous exprimons par des mots ce que nous entendons ainsi, il n'y aura d'erreur ni dans le jugement ni dans l'expression ; car la pomme n'appartient pas à l'essence de la couleur, et, par conséquent, rien n'empêche de considérer cette dernière sans tenir compte de la première. [SAINT THOMAS , *Somme théologique] Theologiae* , I, 1. 85, a.1, ad 1]».

[49] Thomas d'Aquin l'affirme lui-même explicitement dans le *Proème* de son commentaire sur *la Métaphysique* d' Aristote : « Mais, bien que l'objet de cette science [faisant référence à la Philosophie Première ou Métaphysique] soit l'être commun, elle ne concerne que les choses qui sont séparées de la matière selon l'être et la raison [*secundum] » esse et rationem*]. Car les choses qui ne peuvent jamais être dans la matière, comme Dieu et les substances intellectuelles, sont séparées de la matière selon l'être et la raison, mais il en va de même pour les choses qui peuvent exister sans matière, comme l'être commun. Il n'en serait pas ainsi, cependant, si elles dépendaient de la matière selon l'être [SAINT THOMAS , *In duodecim libros Metaphysicorum Aristote expositio* , Prooemium]».

[50] CANAUX , Francisco, «Le « Ipsum Esse Subsistens "comme l' essence métaphysique de Dieu ", op. cit., p. 209

de deux genres de notions universelles : « Il faut noter que l'universel, dont nous supposons qu'il est la seule chose directement connue par l'entendement, possède une double totalité : il est un tout définissable [*totum diffinibile*] et un tout universel [*totum universale*]. De telles totalités diffèrent entre elles sur trois points. En premier lieu, parce que la totalité définissable se fonde sur l'actualité de la chose ; tandis que la totalité universelle repose sur sa virtualité ou potentialité. En deuxième lieu, la totalité définissable est ordonnée à ses supérieurs, si elle en a ; la totalité universelle, en revanche, se réfère à ses inférieurs. En troisième lieu, la totalité définissable est naturellement antérieure à la totalité universelle »[51].

Ce qui est universellement prédicable, s'il a le caractère d'une totalité extensive — susceptible d'être prédiquée de plusieurs —, ne l'a que parce qu'il est d'abord un tout définissable, une totalité compréhensive dans laquelle se trouve contenu, avec ses caractères constitutifs, ce qui convient à une multiplicité de réalités considérées selon ce qu'elles sont, à savoir selon leur essence. La totalité définissable se fonde sur ce qui est actuel et déterminant dans la chose, sur ce qui la constitue comme ce qu'elle est, abstraction faite des déterminations « *per accidens* » qui peuvent lui advenir en tant que sujet singulier. Le tout définissable est ordonné à ses concepts supérieurs, lesquels ne sont pas plus universels selon une universalité extensive, mais parce qu'ils s'affranchissent davantage du subjectif, du réceptif ou du matériel, ou, autrement dit, parce qu'ils possèdent un plus haut degré d'actualité et de détermination. Au contraire, l'universel considéré comme « *totum universale* » est ordonné aux concepts inférieurs et moins étendus qui forment ses parties subjectives, c'est-à-dire aux concepts qui peuvent être prédiqués d'un moins grand nombre de choses. La prédicabilité générique ou spécifique se fonde sur le potentiel et le déterminable, sur le réceptif et le limitatif, à savoir sur ce qui, tout en restreignant les éléments formels et actuels du réel, rend possible leur multiplication en divers individus.

Sur chacune de ces dimensions de l'universel, il est possible de distinguer une connaissance confuse et imparfaite d'une connaissance distincte : « Une première connaissance confuse est celle par laquelle on connaît [l'universel] comme un tout définissable sans le résoudre dans les parties formant sa définition. Une seconde connaissance confuse est celle par laquelle on le connaît comme un tout universel, sans le composer avec ses inférieurs ou parties subjectives. Une première

[51] CAJETAN , *In De ente et essentia commentaria* , op. cit., q.1, 3.

connaissance distincte est celle par laquelle on connaît le tout définissable en le résolvant dans chacune des parties de la définition […]. Une seconde connaissance distincte est celle par laquelle on connaît le tout universel en le composant avec ses parties subjectives »[52].

Cajétan désigne ces types de connaissance de la sorte : pour le premier, « connaissance confuse actuelle » ; pour le troisième, « connaissance distincte actuelle » ; pour le deuxième, « connaissance confuse virtuelle » ; et pour le quatrième, « connaissance distincte virtuelle ». La terminologie se justifie par le fait que, dans la première connaissance confuse, on connaît déjà ce que l'objet recèle d'actuel et de déterminant, sans que cela n'ait été toutefois explicité dans les parties de la définition, s'il y en a une ; s'il s'agit d'un concept premier et simple — irréductible, par conséquent, à des notions plus universelles —, sa confusion tiendrait au fait de n'avoir pas pénétré plus à fond dans sa signification, dans son mystère, dans son actualité ; nous parlons ici de mystère dans la mesure où, dans un objet premier et fondamental, il y a toujours quelque chose qui demeure indicible, impossible à circonscrire au moyen de notions prédicamentales.

Comme nous l'indiquions, les deux dimensions du concept universel — le « tout définissable » et le « tout universel » — présupposent un double mode d'abstraction intellectuelle : « celle par laquelle le formel est abstrait du matériel et celle par laquelle le tout universel est abstrait des parties subjectives. Ainsi, selon cette première abstraction, la quantité est abstraite de la matière sensible, tandis que selon l'abstraction du second type, l'animal est abstrait du bœuf et du lion ; je nomme la première abstraction formelle et la seconde abstraction totale »[53]. L'« *abstractio formalis* » considère ce qui est actuel et déterminant et l'« abstrait » du « matériel », c'est-à-dire de la puissance subjective qui participe de la forme ou de l'acte. De là vient que, par cette abstraction, ce qui est « abstrait » possède une plus grande intelligibilité, puisque l'acte est de soi plus connaissable que ce qui en participe sur le mode de la puissance. L'abstraction totale considère quant à elle les éléments potentiels et matériels ; c'est d'elle que proviennent les universaux génériques et spécifiques qui, plus ils sont universels, plus ils se trouvent dépouillés d'actualité, de détermination et de densité ontologique. En privilégiant l'élément potentiel des choses et en délaissant leur aspect de perfection et de plénitude ontologique, il n'est guère étonnant que l'élément « abstrait » présente une plus

[52] Ibid.
[53] Ibid., 5.

grande potentialité et confusion — et, partant, une moindre intelligibilité — que ce dont il est extrait.

Lorsque l'abstraction formelle du troisième degré est appliquée à la notion d'étant, nous ne demeurons pas en présence d'un concept objectif qui se rapporterait aux concepts chargés de déterminations « ontiques » ou « naturelles » comme un concept universel se rapporte à ses inférieurs logiques (à la manière dont le genre se rapporte aux espèces qu'il comprend), mais comme ce qui est formel et déterminant se rapporte à ce qui est réceptif et matériel : « les concepts objectifs métaphysiques [*metaphysicalia*] ne se comparent pas aux naturels comme un tout universel à ses parties subjectives, mais comme les éléments formels aux éléments matériels »[54].

La notion d'étant obtenue par l'abstraction formelle du troisième degré se détache et s'élève au-dessus des déterminations « ontiques » et « naturelles » de l'objet de l'expérience, lequel est assurément toujours fini et matériel. La Métaphysique de saint Thomas, ainsi que le relève Canals, « n'est pas la science de l'étant en général », c'est-à-dire de l'étant considéré comme un tout universel — qui s'avère être le concept le plus dépouillé, appauvri et vide (l'« immédiat indéterminé » de la Logique de Hegel) —, mais « la science dont l'objet se constitue par la considération de ce qui actualise et détermine l'étant en tant qu'étant »[55].

Le propre de la Métaphysique est de considérer l'étant dans son rapport constitutif à l'acte d'« *esse* », et non dans son « universalité » ; en d'autres termes, l'étant dont s'occupe la Métaphysique n'est pas le produit d'une abstraction totale ; il s'obtient par une abstraction formelle, qui met en lumière ce qui l'actualise et le détermine : « les degrés métaphysiques […][56], dans la mesure où ils relèvent de la considération de la métaphysique, ne sont pas comme des [concepts]

[54] Idem.
[55] CANALS , Francisco, « Sur le point de départ et le fondement de la métaphysique », dans : IDEM , *Questions de fondation* , op. cit., p. 102.
[56] C'est-à-dire des objets envisagés d'un point de vue métaphysique, donc dépouillés de toute trace de matérialité : « Il existe des notions qui peuvent être abstraites même de la matière intelligible commune [c'est-à-dire celle des réalités mathématiques], telles que l'être, l'unité, la puissance, l'acte et d'autres semblables, qui peuvent aussi exister sans aucune matière, comme c'est le cas pour les substances immatérielles » [SAINT THOMAS , *Somme théologique]. Theologiae* , I, q. 85, a.1, ad 2]».

universels à l'égard des naturels, mais comme des formes, et les naturels sont comme leur matière »[57].

L'autofondation ontologique de l'Ontologie

Le principe immédiat du concept d'étant qui constitue l'objet formel unique de la Métaphysique se trouve désormais élucidé : il s'agit de l'étant se découvrant objectivement à l'entendement grâce à l'abstraction formelle du troisième degré. Cela posé, quelle est la notion préalable d'étant à laquelle s'applique cette abstraction formelle du troisième degré ? Quel est, en définitive, le point de départ du point de départ de la Métaphysique ? Canals répond : « l'élaboration d'une telle doctrine sur l'abstraction de l'étant n'est cependant rien d'autre que le fruit de la réflexion sur l'étant en tant qu'étant tel qu'il est conçu comme "*quasi notissimum*" par l'entendement humain »[58].

L'étant, avant toute abstraction totale ou formelle, se présente comme l'objet de la connaissance intellectuelle humaine à la manière d'un « *primum cognitum* », c'est-à-dire non pas disjoint des espèces et des genres, mais connu « actuellement » quoique « confusément » en tant qu'incarné dans les essences des choses sensibles : « si l'objet premier et propre de l'entendement humain est contenu dans ces essences des choses tombant sous son expérience sensible, cette connaissance même de telles essences, ainsi que des régions, genres ou catégories dans lesquels elles se distribuent, implique déjà, dès l'ouverture première de l'entendement, une avancée bien plus profonde et radicale dans la réalité connue »[59]. L'Aquinate lui-même se prononce formellement sur ce point en maints endroits. Nous pouvons le constater à travers trois passages classiques :

> 1°. « Mais ce que l'entendement conçoit en premier lieu comme le plus connu [*quasi notissimum*] et dans lequel il résout toutes ses conceptions, c'est l'étant, comme l'affirme Avicenne au début de sa *Metaphysica* »[60].

[57] CAJETAN , *In De ente et essentia commentaria* , op. cit., q.1, 5.
[58] CANALS , Francisco, « Sur le point de départ et le fondement de la métaphysique », op. cit., p. 103.
[59] IDEM , « Le « Ipsum Esse Subsistens « comme l' essence métaphysique de Dieu », op. cit., pp . 209-210.
[60] SAINT THOMAS , *De Veritate* , q.1, a.1, en c.

2°. « Ce qui tombe en premier lieu dans la conception de l'entendement [*imaginatione intellectus*] est l'étant, sans lequel rien ne saurait être appréhendé par l'entendement. De même, ce qui emporte en premier lieu l'assentiment de l'entendement, ce sont les *dignitates*[61], et parmi elles au premier chef la suivante : "les contradictoires ne peuvent être simultanément vrais [*contradictoria non esse simul vera*]". Par conséquent, toutes les autres [conceptions] sont contenues de quelque façon dans l'étant, et s'y trouvent rassemblées sans pouvoir être distinguées les unes des autres [*unite et indistincte*], comme en leur principe »[62].

3°. « Ce qui tombe en premier sous la conception de l'entendement est l'étant [*primo in conceptione intellectus cadit ens*] […]. Par suite, l'étant est l'objet propre de l'entendement, le premier intelligible [*primum intelligibile*], de la même manière que le son est le premier audible [*primum audibile*] »[63].

Le fait que l'objet propre et premier de l'entendement humain soit constitué par les essences des choses sensibles n'exclut pas que celles-ci renvoient invariablement à « quelque chose », qui n'est pas une essence, mais bien la condition de possibilité nous permettant de formuler la question de l'essence de toute réalité : « Même l'interrogation enfantine de chaque jour : "Qu'est-ce que c'est ?" exprime la mystérieuse profondeur recélée dans le "*primum cognitum*" de l'entendement humain. La question concrète sur le "quoi" de cette chose-ci ou de cette chose-là suppose, pour avoir un sens quelconque, la connaissance — préalable à l'interrogation même et constitutive de sa possibilité — de ce qu'est le "qu'est-ce que c'est" »[64].

Il est exact, d'une part, que « l'objet de notre entendement, dans l'état présent, est la quiddité de la chose matérielle »[65], mais il n'est pas moins vrai, d'autre part, qu'aucune intelligence des essences ne serait concevable — pas plus, par conséquent, qu'aucune aptitude à s'interroger sur elles —, si ce n'était « par la présence, dès le premier éveil de l'entendement humain, présence confuse et

[61] Les dignitaires sont *des propositions* connues d'eux-mêmes et de tous [Cf., SAINT THOMAS , *Somme théologique Théologie* , I-II, q. 94, a.2, en c].
[62] IDEM , *Super Sententiis* , d.8, q.1, a.3.
[63] IDEM , *Summa Theologiae* , I, q.5, a.2, en c.
[64] CANAUX , Francisco, «Le « Ipsum Esse Subsistens "comme l' essence métaphysique de Dieu ", op. cit., p. 210.
[65] SAINT THOMAS , *Summa Theologiae* , I, q.85, a.8, en c.

implicite mais actuelle, d'une connaissance connaturelle de ces concepts premiers qui transcendent toute essence »[66].

Le concept d'étant considéré à la façon d'un « *primum cognitum* » a été abstrait des déterminations individuantes des singuliers matériels : l'entité n'est pas perçue comme un trait appartenant exclusivement à cette pierre, à cet astre ou à cet arbre, mais comme le fond commun à toute essence venant au jour dans l'horizon objectif proportionné à l'homme. Tout comme la lumière est la condition de la visibilité, et le son la formalité sous laquelle nous est révélé tout ce qui s'entend, l'étant est la condition de la cognoscibilité : toute pensée n'est pensée qu'en tant qu'elle est (étant en acte), ou, à tout le moins, en tant qu'elle peut être (étant en puissance). C'est ainsi que doit être comprise la thèse fondamentale de Cajétan selon laquelle « l'étant concrétisé dans la quiddité sensible est le "premier connu [*primum cognitum*]" d'une connaissance confuse actuelle »[67].

L'homme, dans son existence ordinaire, est d'ores et déjà engagé, fût-ce de manière implicite, confuse, sous-jacente, dans une contemplation métaphysique et ontologique du réel. L'« analyse réflexive » qui nous acheminera vers la connaissance « distincte et actuelle » de l'étant transcendantal procède déjà d'une certaine connaissance, universellement partagée par tous les hommes, de l'existence de « quelque chose » qui « transcende » l'ensemble des essences déterminées et finies. Ce « quelque chose » devient singulièrement manifeste lorsque nous constatons que certaines choses sont plus parfaites que d'autres, à savoir lorsque nous nous situons au point de départ de la « quatrième voie » : « Il ne pourrait avoir aucun sens d'affirmer que l'homme est plus excellent que le chien […] si n'apparaissait pas, constituant l'horizon ontologique, ce qui, en des proportions diverses, peut être participé selon le plus ou le moins par telle ou telle essence déterminée et finie »[68].

Le rapport constitutif de toute essence comprise à ce « quelque chose » est ce en quoi consiste la raison du « *primum cognitum* ». Le « *primum cognitum* » ne doit donc point se réduire à l'étant fini ou déterminé, mais possède déjà en soi un caractère « transcendantal » ; implicite et confus, certes,

[66] CANAUX , Francisco, «Le « Ipsum Esse Subsistens "comme l' essence métaphysique de Dieu ", op. cit., p. 210.
[67] CAJETAN , *In De ente et essentia commentaria* , op. cit., q.1, 5.
[68] CANAUX , Francisco, «Le « Ipsum Esse Subsistens "comme l' essence métaphysique de Dieu ", op. cit., p. 211.

mais « transcendantal » en fin de compte. Même antérieurement à l'abstraction formelle du troisième degré par laquelle se dégage le concept d'étant constituant l'« objet formel » de la Métaphysique, l'homme est déjà inséré dans un regard transcendantal sur la réalité, ainsi que cela se manifeste dans la « quatrième voie » : « Ainsi, avant même la thèse de la composition de l'étant fini par la structure d'essence et d'être sur le mode de la puissance et de l'acte, avant même la thèse de l'illimitation de l'acte en tant que tel et de la nécessité d'une puissance subjective réelle réceptive de l'acte pour rendre raison de sa finitude, se tient la saisie, au cœur des choses mêmes, de leur proportion et participation à l'égard de “quelque chose” qui transcende les essences diverses et finies, et qui confère fondement et sens à leur consistance comme à leur gradation »[69]. Au-delà du fondement « ontique » de notre connaissance de l'être — la composition réelle d'essence et d'être brillamment mise en relief par Norberto del Prado —, subsiste, comme le souligne Canals, un fondement « ontologique » — une contemplation de l'étant dans son « *esse* », qui opère déjà implicitement au sein de notre expérience ordinaire. Bien loin d'invalider le fondement « ontique » de la Métaphysique posé par Del Prado, Canals le complète en se situant dans une strate plus profonde de notre appréhension du réel : une strate « ontologique ». C'est en cela que réside son apport.

En guise de conclusion, nous devons relever que le moyen de passer du « *primum cognitum* » au « *terminus metaphysicalis* », d'une connaissance confuse et implicite de l'étant à une connaissance explicite et distincte, doit être situé dans la « quatrième voie », dont l'importance pour la Métaphysique réside dans le fait qu'en elle, et en elle seule, s'explicite « l'autofondation ontologique de l'Ontologie »[70]. L'importance de la « quatrième voie » dans la synthèse métaphysique de saint Thomas se révèle, ainsi que le note Eudaldo Forment, à travers les « multiples échelles des êtres, structurées selon divers critères d'ordonnance »[71], qui reviennent avec insistance tout au long de son œuvre considérable. C'est au sein de la « quatrième voie » que s'opère l'« autofondation » de la Métaphysique, dans la mesure où l'« objet formel » de cette science est une réalité en laquelle nous sommes déjà connaturellement établis, une réalité dont nous disposons dès le point de départ de ladite voie : la considération de l'étant dans son « *esse* » qui se dévoile déjà de manière souterraine

[69] Idem.
[70] CANALS , Francisco, « Sur le point de départ et le fondement de la métaphysique », op. cit., p. 103.
[71] FORMENT , Eudaldo, « L'homme à l'échelle des êtres », dans : *Annales de l' Académie hispano-américaine des médecins* , vol. 1, n° 1, 2025, p. 10.

dans notre contemplation « des degrés de perfection qui se trouvent dans les choses »[72], laquelle est une contemplation esthétique.

Abel Miró i Comas

Vic, le 5 novembre 2026

[72] SAINT THOMAS , *Summa Theologiae* , q.2, a.3, en c.