

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

# UAB

## Universitat Autònoma de Barcelona

TESIS DOCTORAL

**EL CONCEPTE D'ACTUALITAS EN TOMÀS D'AQUINO:**  
Una interpretació contemporània del terme

**Alberto Castillo Hódar**  
**Director: Dr. Jaume Mensa i Valls**  
**Co-director: Jesús Adrián Escudero**

**Departament de Filosofia**  
**Universitat Autònoma de Barcelona**

**2024**



«Quia, quanto diutius considero, inquit, 'tanto mihi res videtur obscurior'.»<sup>1</sup>

*Un reconeixement als que fan les coses sense interès directe, al recolzament sincer i senzill,  
un treball d'aquesta índole té comes inescrutables i meravelloses que deixen profunda  
petjada.*

---

<sup>1</sup> Frase atribuïda per Ciceró al poeta clàssic Simònides de Ceos en la recerca del coneixement diví: Ciceró. (2010). Ciceró, De Natura Deorum Libri Tres: With Introduction and Commentary (Vol. 3). Cambridge University Press, pàg. 21. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511697326>.







## Objectius

Els objectius d'aquesta tesi són agosarats, tot i que no en busque una realització immediata, sinó enllumenar un camí.

Un primer objectiu, i també l'objectiu més general, és el de reviscolar la importància de les preguntes metafísiques dins de la filosofia en general i de la universitat en particular, enfrontant una tendència postmodernista de destrucció metafísica i capgirament del sentit del debat filosòfic cap a vies llunyanes a la metafísica.

Un segon objectiu és el retrobament de la figura de Tomàs d'Aquino no sols com un pensador de la cristiandat, sinó com un pensador profund i que pot ser implementat de forma heterodoxa, intentant obrir la finestra de la lectura i estudi de Tomàs d'Aquino fora del cercle tancat de pensadors emparentats amb la religió, com per exemple va succeir en el renaixement del tomisme al segle XX.

Finalment, vull debatre certes tesis metafísiques des d'una lectura particular de Tomàs d'Aquino, especialment del seu concepte d'*actualitas*, un concepte que considere clau i certament malinterpretat.

## Qüestions formals i mitjans

El text ha sigut gramaticalment i ortogràficament revisat per Eduard Comeig de València a prop.<sup>2</sup>

El cos de la tesi està vertebrat de la següent manera: un primer apartat introductori per a posar al lector en la clau del treball. Després la divisió en capítols està conformada per cinc d'ells, sent l'últim un apartat menys bibliogràfic i més assagístic destinat a conclusions. Pel que respecta a les directrius formals i metodològiques, he utilitzat com a referència les normes de citació APA<sup>6</sup><sup>3</sup>. El cos del text està en Times New Roman 12, amb espai d'1,5 i justificat, mentre que les notes al peu de pàgina fan servir un interlineat simple i una mida de 10. Pel que fa a les

---

<sup>2</sup> El servei es pot trobar ací: valenciaprop.es [Data de consulta: 03/06/2024].

<sup>3</sup> *Publication manual of the American Psychological Association: the official guide to APA style* (Sixth edition). (2010). American Psychological Association.



cites textuals dins del text, quasi sempre les he deixat en l'idioma original, ja que és un treball en el qual l'ús idiomàtic dels autors té una importància força gran, quan aquestes són de menys de 40 paraules inserides dins del text separades per “«»”, mentre que quan són de més de 40 paraules estan separades del text, amb sagnat i sense ús de “«»”. Sempre amb espai d'1,5.

Pel que fa a les citacions de Tomàs d'Aquino, quan es cita l'obra en llatí de l'autor s'utilitza tant el text com la nomenclatura del directori en línia encarregat de la difusió de l'obra de Tomàs d'Aquino, el *CorpusThomisticum*<sup>4</sup> excepte en els casos que s'indique expressament altra cosa. Eixa nomenclatura està exposada a continuació seguint les directrius del directori indicat.

Cal precisar que en el text s'ha donat prioritat a algunes formes valencianes d'escriure la llengua sempre segons la normativa de l'Acadèmia valenciana de la llengua<sup>5</sup>. Així he triat per utilitzar les conjugacions verbals valencianes com Ser i no Ésser o l'infinitiu vore/veure entre altres exemples, d'igual forma que amb l'accentuació utilitzant quan cal l'accent tancat, amb exemples com “reconéixer” en lloc de “reconèixer”.

Finalment, cal aclarir que el treball consta de dues formes molt diferents de procedir, per una banda, una primera línia d'estudi bibliogràfic del concepte d'*energeia* en Aristòtil, els textos llatins i els tomistes. Per altra banda, una línia molt més agosarada que fa una interpretació heterogènia d'alguns conceptes fonamentals de la filosofia tomista, especialment del terme *actualitas*. Així com també es fa una lectura personal de Heidegger i un cert debat amb algunes de les seues tesis que està implícit durant tot el text.

## **Llistat d'obres esmentades de Tomàs d'Aquino**

### **Obra Major:**

*Scriptum super Sententiis*: “*Super Sent*”

*Summa Theologiae*: la *Summa Theologiae* segons el *CorpusThomisticum* es cita amb la indicació numeral de la part de la Suma a la qual correspon seguit de la qüestió, l'article i l'apartat, per exemple “I<sup>a</sup> q. 1 a. 1 arg. 1”

*Summa contra Gentiles* “*Contra Gentiles*”

---

<sup>4</sup> <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> [Data de consulta: 13/03/2024].

<sup>5</sup> <https://www.avl.gva.es/lexicval/> [Data de consulta: 03-03-2024].

**Opuscles:**

*De ente et essentia* “*De ente et essentia*”

**Qüestions disputades:**

*De Potentia Dei* “*De potentia*”

*De veritate* “*De veritate*”

*Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* “*De spiritualibus creaturis*”

*QQ. de anima* “*QQ. De anima*”

*De malo* “*De malo*”

*Quaestiones disputatae de virtutibus in communi* “*De virtutibus*”

**Qüestions quodlibetals:**

*Quodlibet* “*Quodlibet*”

**Comentaris a l’obra d’Aristòtil:**

*Expositio libri Peryermeneias* “*Expositio Peryermeneias*”

*In Metaphysica.* “*In Metaphysic*”

*In Physica.* “*In Physic*”

*Sentencia De anima* “*Sentencia De anima*”

*Sententia Ethica.* “*Sententia Ethic*”

**Comentaris neoplatònics:**

*Super De causis* “*Super De causis*”

*In De divinis nominibus* “*In de divinis nominibus*”

**Comentaris a l’obra de Boeci:**

*Super De Trinitate* “*Super De Trinitate*”

*Expositio De ebdomadibus* “*Expositio De ebdomadibus*”.

## **Comentaris al Nou testament:**

*Lectura super Mattheum “Super Mt”*

També s'utilitza segons conveniència l'Opera *Leonina: Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, citada de forma normal “(Tomàs d'Aquino, 1888)”.

# Índex

<b>RESUM</b> .....	<b>12</b>
<b>CAPÍTOL I: INTRODUCCIÓ</b> .....	<b>13</b>
1.1 EL SENTIT DEL MEU ESTUDI .....	13
1.2 INTRODUCCIÓ TEMÀTICA .....	14
1.2.1 <i>Mirada a les claus neotomistes del segle XX</i> .....	16
1.2.3 <i>L'Escola tomista de Barcelona</i> .....	18
1.2.4 <i>Els tomistes essencials</i> .....	19
1.3 LA CONFRONTACIÓ AMB HEIDEGGER DES DE L'ACCEPTACIÓ DE LA SEUA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA .....	26
<b>2. INTRODUCCIÓ SOBRE L'ENERGEIA</b> .....	<b>33</b>
2.0 NOTES BREUS SOBRE EL DESENVOLUPAMENT HISTÒRIC DEL CONCEPTE DE MOVIMENT .....	35
2.1 GÈNESI DEL TERME <i>ENERGEIA</i> .....	39
2.2 DE L' <i>ENERGEIA</i> FÍSICA A L' <i>ENERGEIA</i> METAFÍSICA .....	43
2.3 LECTURES, TRADUCCIONS I INTERPRETACIONS DE LA DUALITAT <i>ENERGEIA</i> /ENTELÈQUIA EN LA METAFÍSICA .....	47
2.4 NOTES HISTÒRIQUES SOBRE EL TERME <i>WIRKLICHKEIT</i> .....	54
2.5 LA LECTURA DE HEIDEGGER SOBRE EL TRÀNSIT DE L' <i>ENERGEIA</i> A L' <i>ACTUALITAS</i> .....	63
<b>3 - EL SENTIT DE L'ENERGEIA EN EL CAMÍ CAP A TOMÀS D'AQUINO</b> .....	<b>74</b>
3.1 EL TRÀNSIT DE LA FILOSOFIA ÀRAB .....	77
3.2 ELS AUTORS LLATINS PRE- <i>ACTUALITAS</i> .....	84
3.3 - L' <i>ENERGEIA</i> ABANS DEL SEGLE XIII: INTEGRACIÓ PLENA DE LA FILOSOFIA ARISTOTÈLICA EN EUROPA .....	87
3.4 - EL RENAIXEMENT DE ARISTÒTIL, LES INFLUÈNCIES DIRECTES DE TOMÀS D'AQUINO .....	92
3.4.1 - <i>Albert el Gran</i> .....	92
3.4.2 <i>Bonaventura de Bagnoregio</i> .....	109
<b>4. TOMÀS D'AQUINO I EL DESENVOLUPAMENT DE L'ACTUALITAS</b> .....	<b>114</b>
4.1 - L' <i>ACTUALITAS</i> EN LA FILOSOFIA DE TOMÀS D'AQUINO .....	120
4.2 - RELACIÓ ENTRE ELS TERMES <i>ESSE</i> /EXISTÈNCIA EN RELACIÓ A LA DISTINCIÓ <i>ESSE</i> / <i>ESSENTIA</i> .....	130
4.2.1 <i>La diferència esse/essentia després de Tomàs d'Aquino</i> .....	144
4.3 - RECERCA HISTÒRICA DE L'ASSIMILACIÓ DE L' <i>ESSE</i> EN EXISTÈNCIA .....	156
4.4 - LA DISTINCIÓ <i>ESSE</i> /EXISTÈNCIA EN EL TOMISME CONTEMPORANI: GILSON, FABRO I DEWAN. ....	164
4.4.1 - <i>Gilson</i> .....	166
4.4.2 <i>Fabro</i> .....	175
4.4.3 - <i>Dewan</i> .....	181
<b>5 - COMENTARIS SOBRE EL DESENVOLUPAMENT TERMINOLÒGIC I SISTEMÀTIC DE L'ACTUALITAS</b> .....	<b>184</b>
5.1 - L' <i>ACTUALITAS</i> FRONT A L'ACTE PUR .....	193
5.2 - L' <i>ACTUALITAS</i> EN RELACIÓ AMB L' <i>OPERATIO</i> .....	194
5.3 - L' <i>ACTUALITAS</i> , L' <i>ACTUS</i> I L'ENTELÈQUIA ARISTOTÈLICA .....	199
5.4 - LA <i>POTENTIA ACTIVA</i> I L' <i>ACTUALITAS</i> .....	203
5.5 - L'ACCIÓ COM REPRESENTACIÓ FÀCTICA DE L' <i>ACTUS</i> .....	213
5.6 - UNA BREU SENTÈNCIA SOBRE L' <i>ACTUALITAS</i> EN SENTIT EPISTEMOLÒGIC .....	216
5.7 - LA RELACIÓ DE L'ACTE AMB EL MOVIMENT .....	221
<b>6 - CONCLUSIONS</b> .....	<b>224</b>
<b>7. POSTFACI</b> .....	<b>241</b>
<b>8. BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>242</b>

## Resum

Tomàs d'Aquino (1224-1274) és probablement el nom més destacat de la filosofia cristiana, i en general, un dels noms més destacats de tota la història de la filosofia. La filosofia tomista té l'extensió i la profunditat de tota una vida de dedicació plena a la recerca del saber i la fe, i és per això que encara hui en dia queda molta tasca filosòfica per fer dins de l'obra de Tomàs d'Aquino. El nostre treball forma part d'eixa tasca, concretament recercant el sentit del terme *Actualitas* en l'obra de Tomàs d'Aquino, anant fins i tot, abans de la mateixa existència del terme, que deriva de tota una tradició filosòfica realista que comença amb Aristòtil i que arriba fins als nostres dies. Això vol dir que aquesta recerca no sols té un objectiu historiogràfic, també d'alguna manera forma part del debat filosòfic actual que encara està profundament arrelat en algunes de les traduccions i interpretacions del terme *Actualitas*.

## Abstract

Thomas Aquinas (1224-1274) is probably the most prominent name in Christian philosophy, and in general, one of the most prominent names in the entire history of philosophy. Thomist philosophy has the extension and depth of a lifetime of full dedication to the search for knowledge and faith, and that is why even today there is still much philosophical work to be done within the work of Aquinas. Our work is part of that task, specifically researching the meaning of the term *Actualitas* in the work of Thomas Aquinas, going even before the existence of the term itself, which derives from a whole realist philosophical tradition that begins with Aristotle and that reaches to our days. This means that this research does not only have a historiographical objective, it is also in some way part of the current philosophical debate which is still deeply rooted in some of the translations and interpretations of the term *Actualitas*.

## Capítol I: introducció

### 1.1 El sentit del meu estudi

La filosofia, ahora, continua un procés doble de retrocés, per una banda, els diferents poders que dirigeixen la societat la troben poc necessària. Per altra banda, dins de la mateixa filosofia hi ha una certa escletxa oberta pels mateixos filòsofs com el cas de Heidegger que distingeixen dos camps ben diferenciats, la filosofia, que ningú sabem, ja que significa i la història de la filosofia, el camp al qual tots ens dediquem. En eixe context, la “tècnica” les ciències empíriques o el nom que volguérem donar-li a poc a poc ocupen les posicions que tradicionalment hi havia ocupat la filosofia. Per altra banda, tampoc és res nou, no podem alarmar-nos com si fora el moment més crític de la filosofia, n’hi ha un bon grapat d’aquells, des de la desaparició de les velles escoles gregues, passant per la pèrdua de crèdit de la metafísica després d’Occam. Aleshores, podem dir que d’alguna o d’altra forma, la filosofia sempre ha reviscolat i ha fet per trobar el seu espai, especialment, la metafísica, puix mentre la ciència ressona, la metafísica remoreja amb el pausat però incessant soroll d’aquella pregunta solemne sense resposta. Fins i tot, el hui sembla problemàtic segons els seus fonaments per al propi concepte de filosofia, puix què és filosofia si no una meditació profunda, un pensar que demana certa pausa, en canvi, l’ara tal com és nascut demana tot el contrari, demana velocitat, estímuls sense atur, clics ràpids. La filosofia, en canvi, necessita un cert *ek stasis*, amb tota la riquesa del sentit grec, un èxtasi del pensar que demana temps, ¿n’hi ha per a la filosofia hui en dia? Podríem esmentar molts estudis sobre si tal o qual factor és més determinant per a l’esdeveniment dels grans corrents de pensament, podríem aturar-nos en el factor institucional de la filosofia, arrelada sempre a una certa institució en la qual desenvolupar el seu pensament, des de les acadèmies fins a les universitats. Podríem aturar-nos en el factor “burgés” d’allò del pensar; els pobres, els que s’aixequen amb el sol i tornen quan cau, no tenen possibilitat de pensar, almenys, de desenvolupar el pensament. Però, el que volem és aturar-nos en el factor del temps, especialment en l’època principal del nostre estudi, l’edat mitjana. Crec que tornar hui en dia a una recerca de filosofia medieval és ja en si mateix un acte revolucionari, “contracultural”, però encara és més revolucionari si ho mirem des del prisma del temps. Com

hem dit podríem esmentar molts factors diferencials entre la conjuntura de temps passats i la nostra, però és en el temps on trobem un paradigma decisiu. El temps ara mateix és sols una successió d'*ares*, que associats a una certa idea de productivitat, entesa com fer moltes coses diferents durant un dia, i fer sempre qualsevol activitat “productiva” valga'm la redundància, trenquen radicalment el concepte intern de temps que els autors medievals manifestaven, clar que els autors no entenien el temps des d'un punt de vista subjectiu com podem pensar-lo ara, per exemple, Tomàs d'Aquino seguint Aristòtil diu «Sed tempus est propria mensura motus» (Super Sent., lib. 1, d. 8, q. 2, a. 3, arg. 1), aleshores, tal com entenia Tomàs d'Aquino el moviment, com moviment en sentit aristotèlic, pas de la potència a l'acte, podem agafar eixa mesura del moviment que és el temps, per a dir que, en certa forma, el temps és una regla interna de l'acte, la quantificació del progrés, la durada; el temps, per tant, és indeterminat durant el seu ús i determinat retrospectivament, així, el temps demana precisament temps, aturar-se en les coses, donar-li a les coses una cura necessària, i eixa era la vida que vivia un mestre dominic com Tomàs d'Aquino que en primer lloc, posseïa un requisit imprescindible per a dedicar la seua vida a la contemplació, tindre *schola*, temps, mancança de treball físic que possibilita un treball mental. Eixa era la vida dels escolàstics, ensenyar, resar, meditar i aprendre, un estil de vida contemplatiu, el mode de viure més alt segons Plató, una vida certament dedicada a poques coses i moltes qüestions, un *focus* total; de cap altra forma podem entendre els escrits típics de l'època com la *Summa*, tractats a vegades formats per milers de pàgines, que desenvolupaven poques coses, les de més alta noblesa, i moltes qüestions, i és ací on podem vore eixe sentit indeterminat del temps durant el procés, quant temps costa escriure una *Suma Teològica* sencera, no hi ha temps determinat, Tomàs morí en l'intent. Eixe és el sentit que volem presentar, i també seguint eixe propòsit, aquest treball és també una certa manifestació d'eixa vida filosòfica que atenta revolucionàriament amb els dies actuals.

## 1.2 Introducció temàtica

El terme triat pels autors escolàstics per traduir *ἐνέργεια* és *actus* del verb llatí clàssic *-ago-* que té una gran quantitat de significats<sup>6</sup>, però el que especialment ens interessa ací, és el de moure o posar en moviment. És des d'eixa mateixa arrel d'on ix el subjecte del moviment per

---

<sup>6</sup> <https://logeion.uchicago.edu/ago> consultat el 15/05/2023

excel·lència, Déu, l'*agens* que tradueix el movent aristotèlic de la causa eficient, el *κινῶν*. Eixe *agens*, en el seu significat metafísic, és entés principalment com el subjecte que produeix el moviment, especialment en l'argumentació de Déu, el que inicia el primer moviment. Però eixe moviment és entés ací com a efectivitat, és a dir, vist des d'una perspectiva històrica, la creació de Déu és l'inici del moviment que podem comprovar des de la nostra condició de creatura, som el seu efecte, les coses són l'efecte de l'*agens* i és en eixa significació com es desenvolupa en gran part de l'edat mitjana fins a arribar al segle XIII. L'esmentat verb *ago*, prové d'una arrel indoeuropea molt antiga que significa conduir, en el sentit de moure cap avant alguna cosa, especialment, el ramat<sup>7</sup>. El verb és molt utilitzat per tots els autors llatins previs a la revolució aristotèlica, així, per exemple, apareix en Sèneca, Ciceró, Agustí d'Hipona i altres, tot i que encara no assoleix el significat d'*energeia* com ho farà després, i s'utilitza en un sentit, filosòficament parlant, més restringit. Per tant, i tal com ara veurem més avant, el gran descobriment dels escolàstics, especialment d'Albert el Gran i Tomàs d'Aquino, és la perfecta utilització del verb *ago*, adonant-se que filosòficament, no era tan transcendent el fenomen verbal del verb *-ago-*, tampoc el subjecte *-agents-* com la tradició eclesiàstica enarborava, ni tan sols quan eixe *agens* és Déu, sinó el nom, el fenomen de l'*actualitate*, *actualiter*, que esdevé en *actualitas* com pura representació lingüística de la realitat-veritat, és a dir, es posa en el centre de la filosofia del ser l'acció-efecte, l'activitat, una manifestació del ser dinàmica, pels fenòmens metafísics del moviment, i així, recomença un realisme filosòfic purament metafísic, d'inspiració teològica, en el qual el problema del coneixement es desplaça i deixa lloc per a pensar el fenomen pur de l'*energeia-actualitas* que ja no veu històricament un fenomen com abans era l'efectivitat de l'*agens*, sinó que és purament present i manifestat, és capacitat de moviment i moviment que efectivament es realitza. Una nova forma fins i tot d'entendre un cert sentit de l'efectivitat completant-la terminològicament per tal d'assolir l'*energeia* aristotèlica.

L'*actualitas*, és el nostre destí, el terme que recerquem i que en certa forma recull la potència filosòfica de quinze segles d'especulació metafísica. Encara és prompte per a aventurar-nos en afirmacions, però el nostre terme podria ser d'alguna manera una punta de llança filosòfica per a entrar en el debat actual de la filosofia, unes claus tomistes que tenen ben delimitades les seues possibilitats i pressuposen certes condicions necessàries per a la reflexió filosòfica i és

---

<sup>7</sup> Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages: 7 (Leiden Indo-European Etymological Dictionary), pp. 30-31.



que, “Nam prima simplicia definiri non possunt” (In Metaphysic, lib. 9, l. 5, n. 4), efectivament no es pot donar una definició de tot, ni tan sols es pot dubtar de tota existència. De fet, eixa reivindicació del tomisme o almenys de les claus tomistes és un moviment certament latent al segle XIX i especialment, al segle XX, tot i que no sembla que siga exactament l’*actualitas* el fenomen més destacat dins dels diferents autors.

### 1.2.1 Mirada a les claus neotomistes del segle XX

En aquest apartat intentarem donar algunes claus fonamentals que altres autors de l’anomenat neotomisme han exposat abans per a fer front als problemes actuals de la filosofia des del tomisme, per tant, farem una petita introducció històrica sense pretensions, si el lector vol entendre bé eixe desenvolupament històric pot consultar altres treballs<sup>8</sup>.

El neotomisme és un corrent filosòfic i teològic que sorgeix a principis del segle XX després d’un segle XIX peculiar pel que fa al tomisme o *thomatisme* de *Thomatistas* tal com apareix en uns dels primers usos del terme per part d’Arnau de Vilanova (Valls i Mensa, 2014, p. 191). El segle XIX es pot considerar en eixos termes com una barreja de filosofia i catolicisme sense mètode ni sistema

Aparecieron reacciones en los escritos de dos figuras prominentes de la vida intelectual católica del siglo XIX. Georg Hermes (m. 1831) y Anton Günther (m. 1863) desarrollaron, respectivamente, un kantismo cristiano y un hegelianismo cristiano que pretendían proporcionar argumentos racionales para esos misterios que la razón, sin ayuda, la Iglesia insiste, no puede alcanzar. (Cessario, 2021, p. 239)

Eixos intents foren rebuts de forma molt negativa per part de l’església, arribant fins a la condemna de dos papes, Gregori XVI en 1835 i Pio IX en 1857 (Cessario, 2021, p. 240). Mentrestant, també sorgia de forma més o menys paral·lela un corrent més tradicionalista que envoltava especialment la ciutat de Nàpols, tot i que amb una missió més pedagògica que altra cosa. Des d’eixa perspectiva és que renaix la filosofia tomista en la ciutat de Roma sota la tutela del papa Lleó XIII. Al mateix temps que creixia l’interés per l’estudi de Tomàs d’Aquino en

---

<sup>8</sup> Un treball força complet en aspectes històrics del naixement i desenvolupament del neotomisme és: Martínez Porcell. (2002). El Neotomisme. *Comprendre* (Barcelona, Spain), 4(2), 169–191. També: Cessario, & Cajetan, C. (2021). *Tomás y los tomistas: el logro de Tomás de Aquino y sus intérpretes* (1a ed.). Cor Iesu.

Roma també es reforçaven posicions en la resta d'Europa com el cas de Ceferino González i Díaz Tuñón en Espanya o Zigliara en França (Cessario, 2021, p. 240). És en eixe context que hem d'entendre el reviscolament tomista al segle XX i les posteriors reaccions de figures com Jacques Maritain<sup>9</sup> o Étienne Gilson<sup>10</sup> dins d'eixa revitalització i reinterpretació contemporània del pensament tomista que va més enllà de l'assimilació o reivindicació de la dualitat fe-raó, i fins i tot, de l'estudi dels textos o del context tomista, com diu Maritain «El Tomismo no es sólo una realidad històrica (...) Responde a los problemas modernos en el orden especulativo» (Maritain J, 1943, p. 17), mostrant el camí per a una filosofia assentada sobre pilars tomistes que siga plenament capaç de combatre en els debats contemporanis de la filosofia. El terme "neotomisme" combina "neo", que significa "nou" o "actualitzat", i "tomisme", en referència al pensament de Sant Tomàs d'Aquino, un dels filòsofs més influents de l'edat mitjana. Podem diferenciar dos trets fonamentals al respecte, en primer lloc, la poderosa acció de la infraestructura papal de la mà de Lleó XII i l'*Aeterni Patris* publica en 1879 que suposà el clímax del moviment esmentat abans (Martínez Porcell J, 2002), i un interès renovat per part dels editors d'elaborar noves edicions de l'obra de Tomàs d'Aquino, així com l'aparició de certa *infraestructura* com la revista *Revue Thomiste*<sup>11</sup>. També és destacable, pel que fa al moviment, la labor papal del Papa Pius X.

És al voltant d'eixe esdeveniment històric que sorgeix això que ha sigut anomenat com «A veces, los autores se refieren al período posterior a *Aeterni Patris* como Tomismo Leonino o incluso Neotomismo» (Cessario, 2021, p. 248). Un grup de filòsofs contemporanis que feren esforços per reviscolar la tradició tomista adaptant-la als problemes de la filosofia contemporània i donant prioritat, o reviscolant des de l'*esse* tomista a la metafísica, al respecte, i en una posició pionera, hem d'esmentar la figura de Norberto del Prado (1852-1918), qui en la seua obra *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, deixa manifestacions, algunes força bàsiques vistes hui en dia, però en època oblidades o confoses i, per tant, revolucionàries. En definitiva, l'obra està composta per una sèrie de postulats molt fidels a Tomàs d'Aquino, un reviscolament de la metafísica purament tomista, que com diem, és revolucionària pel que

---

<sup>9</sup> Jacques Maritain (1882-1973), principal exponent de l'humanisme catòlic i pare de la democràcia cristiana. Va convertir-se en un gran estudiós i divulgador de l'obra de Tomàs d'Aquino quan aquesta va caure de casualitat a les seues mans.

<sup>10</sup> Étienne Gilson (1884-1978), estudiós de la història de la filosofia, centrant-se en la filosofia de Tomàs d'Aquino, considerat com el líder del neotomisme durant el seu temps. En la seua carrera arrossega una llarga bibliografia d'obres editades així com nombrosos premis i distincions.

<sup>11</sup> Revista de teologia i filosofia catòlica fundada l'any 1983 seguint el camí començat en 1879 pel papa Lleó XIII amb el reviscolament dels estudis tomistes.

fa al seu temps i antecedeix a autors com Gilson o Cornelio Fabro<sup>12</sup>. Per exemple, Prado s'expressa de la següent manera «esse est actus omnium» (Prado N, 1911, p. 8) substituint l'*actualitas* del mestre Aquino per *actus*, i continua «Quia est actualitas omnis formae vel naturae» (Prado N, 1911, p. 9), i molt fidel al mestre diu «Unde patet, quod hoc, quod dico esse, est actualitas omnium actuum et omnium rerum.» (Prado N, 1911, p. 9) o «Cum igitur esse sit actualitas omnium rerum et omnium formarum et omnium actuum» (Prado N, 1911, p. 9). De fet, Prado reviscola totes les tesis fonamentals del tomisme, com la distinció real entre *esse/essentia*, la distinció entre *esse* i *quod est*. Una part important del seu treball, Prado, la dedica a confrontar des del tomisme amb certs postulats de Suárez molt ben implementats en l'època.

### 1.2.3 L'Escola tomista de Barcelona

Hem de fer una menció especial al moviment tomista del segle XX esdevingut en la ciutat de Barcelona, concretament al voltant de la Universitat de Barcelona. La història de l'escola està recopilada principalment per un dels seus membres, Eudaldo Forment<sup>13</sup>, dins del seu llibre “*Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*” (Forment E, 1998). La figura clau per al naixement de l'escola és la de Ramón Orlandis (1873-1958), Orlandis fou un jesuïta nascut a Mallorca, però va desenvolupar la seua trajectòria sacerdotal i filosòfica principalment a Barcelona on publica l'any 1943 un volum de prova, i al 1944 el primer volum de la revista *Cristiandad*<sup>14</sup>, de la qual després sorgirà l'Escola tomista de Barcelona.

Dins de les personalitats destacades, algunes ja esmentades, destaquen el mateix Orlandis, els seus deixebles Jaume Bofill i Bofill<sup>15</sup> i Francisco Canals Vidal<sup>16</sup> ambdós catedràtics de metafísica en la Universitat de Barcelona i també l'esmentat Eudaldo Forment. Podríem dir

---

<sup>12</sup> Cornelio Fabro (1911-1995), filòsof i sacerdot italià. Juntament amb Gilson i Maritain va ser un dels més destacats tomistes del segle XX, a més destaca el seu interès multidisciplinari dins de la història de la filosofia en debat permanent amb figures com Marx, Kierkegaard o Heidegger.

<sup>13</sup> Eudaldo Forment, nascut a Barcelona l'any 1946. Doctorat en filosofia per la Universitat de Barcelona on ha ocupat la càtedra de metafísica. Destaca principalment el seu treball sobre Tomàs d'Aquino.

<sup>14</sup> La revista continua activa amb presència en línia: <http://cristiandad.orlandis.org/historia> [Data de consulta: 02/02/2024.]

<sup>15</sup> Jaume Bofill Bofill (1910-1965), membre destacat de l'Escola tomista de Barcelona i fundador de la revista *Covivium* que continua editant-se actualment (2024).

<sup>16</sup> Francisco Canals Vidal (1922-2009), catedràtic de metafísica en la Universitat de Barcelona, destaca la seua intenció per presentar el pensament tomista com un pensament actual i renovador.

seguint a Forment que els trets fonamentals que distingeixen l'Escola d'altres branques del tomisme són:

la comprensió de sant Tomàs com a fidel a la herència del platonisme cristià rebuda de sant Agustí; el descobriment de la doctrina del ser de sant Tomàs en els seus propis textos i de un original personalisme, molt diferent de altres interpretacions; i el constant diàleg amb el pensament contemporani, des del convenciment de la congruència de la filosofia de l'Aquinate amb les necessitats actuals. (Forment E, 1998, p. 50).

Dit això, dins del neotomisme ens interessa especialment recercar la línia dels *tomistes essencials*.

#### 1.2.4 Els tomistes essencials

És precisament en aquesta línia que tractarem aquí el neotomisme, des dels seus autors del segle XX que agafant els fonaments del tomisme per a combatre els problemes i els diferents corrents de la filosofia actual, sobretot, els anomenats com per Joan Martínez Porcell com "Tomistes essencials", Gilson i Fabro entre altres (Martínez Porcell J, 2002, p. 174). Martínez Porcell utilitza l'argument de la fidelitat per a defensar que aquests autors han perseguit una tornada fidel al mestre, a l'essència del tomisme, assenyalant la degeneració del tomisme després del segle XV. Nosaltres aquí acceptem aquesta subdivisió dins del neotomisme i afegim un tret més, el reviscolament metafísic que impulsa l'estudi dels autors esmentats cap a una direcció plenament actual, no conformant-se solament a l'estudi teològic o historiogràfic d'Aquino, sinó anant més enllà, utilitzant la filosofia tomista per a combatre les tesis metafísiques que més ressonaven en l'època. A aquest grup de tomistes encapçalats especialment per Gilson, Fabro i Maritain els anomenarem com "neometafísics", en quant posen de nou la metafísica en el centre del taulell de la filosofia, especialment la metafísica de Tomàs d'Aquino, adaptant aquesta metafísica tomista als problemes actuals de la filosofia, mostrant un ample esforç per «integrar les magnífiques fórmules tomasianes respecte de la *actualitas omnium rerum y la perfectio omnium perfectionum*» (Contat A, 2019, p. 62). Per tant, al tret destacat del essencialisme, una

tornada a les arrels s'afegim un tret de "modernitat" filosòfica que omple el cercle d'aplicació de les tesis tomistes no limitant-se només a certs debats teològics. Un bon exemple d'eixa amplitud filosòfica el podem observar consultant l'obra dels autors, en el cas de Fabro amb estudis que semblen tant allunyats dels temes clàssics del tomisme com el llibre "*Tra Kierkegaard e Marx*" (Fabro Cornelio, 2010). També és un bon exemple d'això Maritain, qui en la seua trajectòria dilatada s'ha ocupat de temes tan dispars com "*La intuïció creadora en l'art i en la poesia*". Amb eixa amplitud filosòfica podem parlar d'un cert tomisme heterodox, no tant per la lectura que fan de Tomàs d'Aquino sinó per la quantitat de camps als quals apliquen eixe tomisme, així com la quantitat de fonts diverses i sense relació aparent amb el tomisme que confronten amb la filosofia tomista i especialment amb la concepció metafísica del món de Tomàs d'Aquino, donant bon compte de les possibilitats de la filosofia tomista en el debat filosòfic contemporani.

Dit això, cal aclarir que la historiografia tomista està plena de noms, que per raons evidents queden fora del nostre estudi, noms com M. Grabmann, P. Mandonnet, M. De Wulf, C. Giacon entre altres que formen part d'un tomisme més historiogràfic. També estan aquells que han intentat des del tomisme una annexió o confrontació directa amb branques de la filosofia més modernes com, per exemple, intentaren certa confrontació amb el kantisme des de l'Escola de Lovaina (Martínez Porcell J, 2002, p. 174), altres, especialment autors alemanys com K. Rahner<sup>17</sup>, tractaren de assimilar el tomisme amb Kant i Heidegger, traçar ponts, un fenomen que també està present en l'obra dels esmentats Gilson i Fabro, tot i que tots dos són més bel·ligerants i defensen una tesi de primacia de la filosofia de Tomàs d'Aquino sobre Heidegger, entenent que la figura de Heidegger ha fet una gran labor pel reviscolament de la filosofia tomista, en primer lloc, per la crítica a l'edat mitjana, en segon lloc, per tornar al centre del debat filosòfic conceptes clàssics de la desacreditada metafísica. Dit això, i com principi clau per a iniciar la nostra recerca *terminofilosòfica*, volem centrar-nos a exposar, de la mà d'alguns d'aquests autors, les línies principals sobre les bases epistemològiques del realisme tomista que suposa la teorització de la manera d'acostar-se a la realitat segons Tomàs d'Aquino, però tal com deia Jaume Bofill, queda sense elaborar una altra part d'eixa manera d'acostar-se a la realitat, Bofill traduint el terme alemany "*Weltanschauung*", parla de "*Cosmorama*" «El Mundo nos aparece — pese a los modernos dialécticos — como un conjunto de seres

---

<sup>17</sup> Karl Rahner (1904-1984), fou un teòleg catòlic alemany influenciat principalment per una lectura neokantiana de Tomàs d'Aquino. A més de rebre classes de Heidegger en la Universitat de Friburg.

subsistentes, pues lo subsistente es el término de nuestro conocimiento.» (Bofill i Bofill J, 1950, p. 25).

Totes dues premisses estan basades, segons l'òptica tomista, en el sentit comú «La Metafísica no abandona nunca el sentido común» (Forment E, Fontbona Vázquez F, 1992, p. 257). Per tant, hem de començar amb Gilson, qui en la seua trajectòria va desenvolupar especialment el tema.

El realisme, i especialment el realisme tomista, que suposa sempre una aproximació a la “*res dinámica*” en un sentit insinuat per Bofill (Bofill i Bofill J, 1950). Eixe realisme és una forma de coneixement axiomàtica, en quant basa la possibilitat de demostració del coneixement en axiomes que se'n donen per veritables seguint el model de ciència establert per Aristòtil, així ho manifesta Eulogio Palacios en el pròleg de la versió castellana del llibre *El realismo metódico*:

Gilson había también afirmado que el realismo tomista basa en la evidencia de sus principios, y un principio no siempre es un postulado inevidente. En su restante obra el autor no ha cesado de insistir en este carácter evidentísimo del principio de todo el conocimiento humano: la *res sensibilis visibilis* (...) nacen las objeciones que empleaban ya los filósofos mencionados por Aristóteles en el libro IV de su Metafísica, los cuales pretendían demostrarlo todo, y, al ver vanos sus esfuerzos, caían en el escepticismo. (El realismo metodico, 1974, pp. 38).

Eixa reducció a l'absurd que desemmascara Aristòtil apareix també citada dins de l'obra de Tomàs d'Aquino «*Nam principium demonstrationis non est demonstratio, idest de eo demonstratio esse non potest.*» (In *Metaphysic*, lib. 4 l. 15 n. 3.), eixos principis o axiomes en la metafísica tomista pressuposant, almenys, l'existència d'un món exterior, tot i que el món, a l'edat mitjana i especialment en Tomàs d'Aquino és un concepte molt proper del terme “*natura*”, amb una connotació profunda de la *physis*, el és per tant, principalment el lloc físic on viuen les creatures, i abans de l'existència d'eixe món ja n'hi havia ser, Déu, entorn al qual, en la relació d'ell amb el temps, Tomàs d'Aquino fa una distinció nova que ve a superar la distinció entre *aeternum* i *sempiternum* de Boeci<sup>18</sup>, Tomàs proposa diferenciar l'*aevum* de l'*aeternitate*:

---

<sup>18</sup> Severí Boeci (480-525) filòsof llatí del segle VI de la nostra era, va tindre una vida complicada, tot i que provenia d'una família acomodada fou assenyalat com a traïdor a l'emperador, empresonat i posteriorment decapitat. Algunes de les seues obres són patrimoni històric de la filosofia com *La consolació de la filosofia*.

quod aevum et tempus ab aeternitate differunt, non solum ratione principii durationis, sed etiam ratione successionis. Tempus enim in se successivum est; aevo vero successio adiungitur prout substantiae aeternae sunt quantum ad aliquid variables, etsi quantum ad aliquid non varientur, prout aevo mesurantur. Aeternitas vero nec successionem continet nec successioni adiungitur. (De potentia, q. 3, a. 14, ad s. c. 9)

Una distinció, que per altra part, també està en Albert el Gran (Physica, lib 4. tr 4. cap 4), tot i que Tomàs d'Aquino és qui la desenvolupa amb més amplitud. La temàtica del món és particularment difícil dins de la cosmologia cristiana, i no podem ocupar-nos-en. Per altre lloc, el tomisme també pressuposa la seua existència evident de Déu «Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est» (I, q. 2, a. 1. co), i per tant, l'existència de l'ens, i l'*esse*. És des d'eixe realisme, que estableix que tot allò, d'existència evident o no evident, parteix del primer objecte de l'enteniment, l'ens individualitzat i percebut per via sensorial «Primo autem in conceptione intellectus cadit ens» (I, q. 5, a. 2 co). Certament, eixos pressupostos ja confronten amb els nous corrents lligats d'alguna forma al sentit epistemològic de realisme que neguen, per exemple, l'existència del món són un retrocés més que un aire nou a la filosofia, d'alguna forma pareixen una continuació de la tendència de dubtar de tot, fins i tot, les coses més simples. De fet, eixe “Nou realisme” (Ferraris M, 2017), també anomenat “Realisme Especulatiu”, que també sorgeix com una reacció al postkantisme és contrari a l'existència del món extern, abusant del *teorema de Cantor* (Castro E, 2020, p. 379). Sobre la distinció entre món intern i món extern, Ferraris fa una bona introducció en el seu manifest (Ferraris M, 2017, pp. 52-54). Alguns dels filòsofs més destacats d'eixe corrent de pensament com Markus Gabriel directament fan llibres com *Warum es die Welt nicht gibt* (Gabriel M, 2013). Així, un realisme de tall tomista se separa de forma estructural d'altres formes de realisme amb molta força en l'actualitat, i defensa una certa fidelitat amb les bases del realisme científic exposat per Aristòtil en el llibre IV de la *Metafísica*, en el qual deixa establerts els fonaments, basats en un coneixement axiomàtic arrelat en algunes existències innegables pressuposades. Fins i tot, sembla que el problema ve precisament quan s'assumeix que hi ha món, el problema és sempre més la precisió o aciençament dels termes dels quals l'enteniment humà no dubta, com dubtar de les idees metafísiques innates a l'existència humana quan precisament la filosofia és en un sentit bàsic una disputa d'idees per tal de comprendre la realitat per mitjà d'aquestes. Si parlem del món exterior de la mà d'Aristòtil o de Tomàs d'Aquino el que ells estudien no és la seua existència, eixe plantejament és il·lògic en ells, ells estudien les

condicions d'eixe món, clar que, especialment pel que fa al sentit de *Mundus* en la filosofia de Tomàs d'Aquino, que aglutina tota una tradició, caldria donar-li una certa revitalització, a eixe respecte són interessants postures com la d'Anselm de Canterbury qui ens deixa una sentència tan profunda com prolífica «Quare est aliquid, quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt.» (Canterburiensis A, 1946, p. 16), o fins i tot la mateixa concepció de Tomàs d'Aquino “*esse in mundo*”, per exemple, «Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum.» (Contra Gentiles, lib. 1, cap. 16, n. 7). En qualsevol cas, per als escolàstics el món exterior respon més al sentit de *kosmos* grec, un tot ordenat, que a qualsevol altra definició. Fins i tot, quan el ressorgiment del realisme li deu molt al corrent neotomista, i a alguns dels seus termes com vorem després, sembla que eixa importància històrica no està molt destacada fora dels àmbits tomistes. Un poc amb eixa reivindicació d'importància, un poc com a part del reviscolament del tomisme al segle XX, Gilson, dedica els seus esforços, en treballs com *El realisme metòdic*, en primer lloc, a fer una neteja de l'idealisme, aleshores ben arrelat i barallat amb el mateix realisme<sup>19</sup>. Eixe treball principalment busca lluitar contra eixe germen cartesià que necessita una demostració de tot, una desacreditació des del tomisme del *cogito ergo sum* i no precisament pel seu negament, sinó pel seu encimbellament com a protagonista principal del pensar filosòfic. Però l'esforç de Gilson encara va més enllà, és també una oposició a certes tesis heideggerianes com el sentit de món exterior com una percepció arrelada al *Dasein*, és a dir, al subjecte pensant a la manera de tots els idealismes. És el realisme qui des de la posició de l'*esse* centra la filosofia en la metafísica, per contra, l'idealisme, parteix del dubte, centrant la filosofia en la possibilitat i les condicions d'un cert coneixement i sobre quina cosa pot existir eixe coneixement

Gilson pone de manifiesto que el punto de partida de la filosofía realista, viviente hoy en el tomismo, y el punto de partida de la filosofía idealista, que comienza con Descartes y continua con Kant y sus epígonos, son radicalmente diversos; la una parte del *esse*, la otra parte del *nosse*. (El realismo metódico, 1974, pp. 14-15)

Dit en paraules de Gilson «Descartes decide que, en adelante, *a nosse ad esse valet consequentia*» (El realismo metódico, 1974, p. 62).

Gilson, en eixe sentit, argumenta en altre dels seus escrits destacats al respecte de la defensa del realisme tomista «tout peut être critique dans. une philosophie réaliste, sauf son réalisme

---

<sup>19</sup> El cas del realisme especulatiu és un exemple perfecte, enllaçant baix la premissa cartesiana del dubte de l'existència del món exterior al subjecte pensant, única certa.



même. Telle est la vraie position du réalisme dogmatique que nous défendons» (Gilson, 1947, p. 160). Aleshores el focus de Gilson està posat sobre Descartes, si bé Heidegger denunciava una ontoteologització de la metafísica, sembla que el que esdevé des de Descartes endavant és una epistemologització de la metafísica que arrossega la filosofia en general. L'epistemologització sembla seguir un camí de reducció a l'absurd que ridiculitza i fa completament inútil la metafísica, per al·lusions, la filosofia i la seua manera d'acostar-se a les coses, eixe clima sols ha deixat *ciència contemporània*. Per tant, no cal preguntar-se per què mor lentament la filosofia, cal preguntar-se per la manera com els mateixos filòsofs han anat clavant-li ganivetades a la filosofia i com ho hem permés fins a arribar al punt actual en el qual l'únic prestigi del saber és assolit per la ciència.

En eixe context, Gilson escriví les dues obres principals al respecte del tema del realisme en particular i de la teoria del coneixement en general que hem esmentat enrere, n'hi ha una diferència de quatre anys, 1935 i 1939 entre ambdues. Podríem dir que, especialment l'obra de 1939, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, tanca una època, una època en què Gilson compagina l'estudi de l'escolàstica amb l'estudi de Descartes amb el qual va despertar el seu interès per la filosofia (Serra Pérez, 2020), i d'eixa confrontació, especialment epistemològica entre Tomàs d'Aquino i Descartes, naixen aquestes dues obres. La nostra intenció ací no és fer una exposició de l'opinió epistemològica de Gilson, sinó tornar al tauler de joc la metafísica tomista ja que de fet, el seu oblit assenyala de forma pràctica un oblit del ser en el context d'un corrent antimetafísica que el neotomisme lluita per canviar defensant el pur reviscolament de l'*esse* tomista. Per això, podem dir que hui en dia, l'epistemologia és l'última cara de l'oblit del ser. En eixa línia epistemològica Gilson deixa dues premisses clares «lo real se pone aquí como distinto del pensamiento, el esse se pone aquí como distinto del percipi, en razón de una idea determinada de lo que es la filosofía y como una condición de su posibilidad misma. Es un realismo metódico» (Gilson, 1974, p. 74). ¿I què vol dir eixe realisme metòdic en Gilson i com confronta amb l'actualitat de la filosofia contemporània? En primer lloc, suposa un «liberarse primero de la obsesión de la epistemología como condición previa para hacer filosofía» (Gilson, 1974, p. 78). En segon lloc, suposa un cert tradicionalisme escolàstic, una tornada al realisme propi de l'escolàstica amb el bagatge de tres segles d'idealisme. En tercer lloc, Gilson s'acull al principi de causalitat defensat abans pel cardenal Mercier per a negar-lo. Un principi de causalitat que es desenvolupa amb l'argument següent:

hay que aplicar el principio de causalidad al contenido de nuestras sensaciones, para señalar su razón suficiente. En este punto del análisis, dos hipótesis, y sólo dos, son

todavía posibles: o bien soy yo la causa de mis sensaciones, o bien es alguna cosa distinta de mí. Sabemos, en efecto, puesto que hemos comprobado su contingencia, que las sensaciones no son la causa de sí mismas; por consiguiente, su causa tengo que ser yo, o alguna cosa distinta de mí y de ellas. Ahora bien, yo no puedo ser (...) Por consiguiente, tiene que haber fuera de mi una realidad, una sustancia independiente de mi pensamiento. (Gilson, 1974, pp. 86-87)

Este principi de causalitat, seguint al cardenal Mercier, l'utilitza Gilson com a justificació del món exterior (la imatge de l'extensió) i estableix certs paral·lelismes al respecte entre el cardenal i Descartes. Deixant enrere els diferents realismes que Gilson denuncia com esguitats d'idealisme, l'autor torna a Tomàs d'Aquino per a capgirar el coneixement des de Déu a les coses per un coneixement des de les coses als conceptes, convertint «la existencia del mundo exterior en una evidencia» (Gilson, 1974, p. 121). Des del punt de vista que Gilson exposa l'idealisme trobem que aquells que hui en dia són anomenats realistes estan encara més lluny que els mateixos idealistes, almenys, pel que fa a l'existència del món. Els realistes suposen l'existència del món, els idealistes basen l'existència del món en el seu pensament, i els nous realistes, directament neguen l'existència del món. Aleshores, acceptar la tornada de la metafísica tomista al tauler de joc és també acceptar una certa teoria del coneixement que situa l'*actualitas* de l'*esse* com una premissa, una evidència metafísica que no suposa una teoria del coneixement concreta, sinó la possibilitat d'una teoria del coneixement, així com la possibilitat mateixa de coneixement, puix que totes les ciències suposen el seu objecte, però això és radical en la metafísica, perquè aquesta ciència no sols pressuposa el seu objecte, el ser, sinó també el món, i ho pressuposa pel fet que no pressuposar-lo seria com acceptar que no pot haver-hi coneixement ¿Coneixement sobre quina cosa? Continua Gilson «Pienso, es una evidencia; pero no la evidencia primera, y por eso no llegaremos a nada basándonos en ella. Las cosas son, es otra evidencia; y ésta es la primera de todas y la que conduce, por una parte, a la ciencia, y, por otra, a la metafísica; por consiguiente, es un método sano tomarla como punto de partida.» (Gilson, 1974, p. 168), aquest és el punt clau del *realisme metòdic* de Gilson. En el segon dels llibres, *Realisme thomiste et critique de la connaissance* (Gilson, 1947), Gilson utilitza un to més didàctic, potser menys acadèmic, més obert a un públic generalista. Sembla més un llibre que defensa des del sentit comú els realismes i els seus postulats, tot i que torna als mateixos llocs de debat que en el llibre que hem comentat abans, per tant, no ens estendrem amb ell. Altre autor destacat d'eixe moviment de reacció en defensa de la metafísica, des de la metafísica tomista, és Cornelio Fabro, qui també apel·la a la simplicitat dels postulats evidents

de Tomàs d'Aquino «un tomismo de profundización en los principios» (Fabro C, Ocariz, F, Vansteenkiste K, Livi A, 1980, p. 45) i proposa des d'ell, capgirar la prevalença moderna entre consciència i realitat

realismo significa, justamente, dependencia (o mejor, fundamentación) de la conciencia por parte de la realidad. Por lo cual, sin el ser, sin la realidad del mundo en que el hombre existe y se encuentra actuando, no hay acto de conciencia ni presencia de ser en la conciencia. (Fabro C, et al., 1980, pp. 22-23)

Fabro, fa una crida per un “Tomisme essencial” que «trasciende cualquier sistema cerrado o “figura histórica” particular, comprendiendo también la de Santo Tomás en los puntos en los que ésta está sometida a los límites de la cultura de su tiempo» i «profundizar en el “problema del comienzo” del pensamiento, mediante la percepción originaria del ens» (Fabro C et al., 1980, pp. 41-42)

### 1.3 La confrontació amb Heidegger des de l'acceptació de la seua història de la filosofia

Si en un punt estan d'acord Gilson i Fabro és en la defensa del tomisme contra la denúncia feta per Heidegger sobre l'oblit del ser<sup>20</sup>, sumada a tota una querella contra la història de la filosofia plantejada pel filòsof alemany, en especial a l'edat mitjana:

la acusación heideggeriana, que centra de lleno el vacío o falseamiento especulativo que encabeza la distinción de *essentia-existentia* de la Escolástica formalista, no sólo no toca el plexo tomista *ens-essentia-esse*, sino que este aparece ahora, como nunca, en su consistencia efectiva y fuerza especulativa. (Fabro C. et al., 1980, p. 32)

Aleshores, crec que podem establir un altre paral·lelisme entre Fabro i Gilson entorn de la figura de Heidegger i eixa confrontació que fan contra alguns dels problemes arrossegats de la

---

<sup>20</sup> De fet, hi ha una certa unanimitat entorn del tomisme que exculpa Tomàs d'Aquino de la sospita de l'oblit del ser, per exemple, ha sigut també tractat l'assumpte per Carlos Cardona en: Cardona, Guiu, I., & Clavell, L. (1997). *Olvido y memoria del ser*. EUNSA.

història de la filosofia que Heidegger va desemascarar, i que acceptant-los, són matisats des del tomisme pels autors esmentats.

Eixos problemes en paraules de Heidegger són especialment tres, l'oblit del ser, «der Grunderfahrung des Seinsvergessenheit.» (Heidegger, 1976, p. 328), la importància de la diferència ontològica entre ser i ens, i el problema que hem citat més amunt en lletra de Fabro. Un tercer problema que encara no estem preparats per a resoldre, i que sorgirà de forma repetida en la nostra tesi, per tant, eixa resolució la farem una vegada exposada la filosofia tomista. Pel que fa al primer problema i el segon problema assenyalats per Heidegger, tots dos autors creuen que contràriament, Tomàs d'Aquino té molt present el ser, i encara més, Gilson i Fabro pensen que probablement siga el pensador amb major profunditat metafísica i d'eixa forma estableix una diferència ontològica fonamental entre ser i ens, i també altres diferències ontològiques, de fet, la filosofia medieval n'està plena d'aquestes com tindrem temps de recercar en capítols següents.

De fet, Gilson, igual que altres neotomistes com Cornelio Fabro, van més enllà en el seu intent de demostrar l'actualitat de la metafísica tomista i les profundes diferències ontològiques que té, i fins i tot, que en ocasions s'ajunten els camins amb el mateix Heidegger, on els autors també aconsegueixen establir un cert paral·lelisme amb la filosofia del ser de Heidegger. Si de cas posarem aquesta frase de forma espontània i sense avís; potser el lector podria pensar que haguérem passat de sobte a un relat sobre Heidegger:

¿Por qué razón tiende naturalmente nuestro entendimiento a abandonar el plano del existir para descender al del ente? La razón está en que el entendimiento humano se mueve cómodamente en el terreno del concepto, y tenemos un concepto del ente, pero no del existir. (Gilson, 2014, p. 183)

Si fem eixa comparació entre els textos de Heidegger amb aquest passatge de Gilson, podem apreciar que Gilson sona en un to molt similar a aquest altre de Heidegger sobre la pèrdua del ser «¿Es a causa de que el ser sea tan confuso, depende que la palabra que permanezca tan vacía o de nosotros que, pese a nuestros esfuerzos y nuestro acoso del ente, no obstante hemos caído fuera del ser?» (Heidegger, 2003 p. 42). Tot i que és difícil precisar la profunditat de les influències exactes del filòsof alemany en Gilson, és el mateix Gilson qui reconeix una lectura reflexiva de l'obra de Heidegger i, fins i tot, estableix un cert debat generacional amb ell,

especialment, i de forma més directa en *Les Constantes philosophiques de l'être*<sup>21</sup>, llibre que forma part de l'últim Gilson que ve a continuar *l'être et l'essence* en el qual Gilson entra en confrontació amb Heidegger i defensa des del tomisme la postura de Heidegger sobre la diferència ontològica i com aquesta diferència ha sigut oblidada, i amb allò, la metafísica occidental ha caminat cap a l'oblit del ser:

Su crítica de la ontología clásica se inspira en motivos diversos, dos de los cuales al menos están estrechamente ligados. El primero es que la ontología sufre de un mal inveterado que es el olvido del ser. En efecto, como no se puede hablar de él sin representárselo de alguna manera, se lo concibe como lo más general, es decir: como el ente en tanto que tal, del que no se puede decir otra cosa sino que es. Por eso, desde antiguo, el ser (das Sein) es tomado por el ente (das Seiende) (...) En cambio, es falso que todos los filósofos se hayan engañado siempre sobre este punto, tomando al ser por el ente, e inversamente, sin darse cuenta de ello. (Gilson, 2005, pp. 101-102).

Tal com afirma Serra, cal reconèixer el paper fonamental de Gilson al segle XX segons la seua aportació al tomisme:

Nunca será suficiente reconocer la importancia y el valor de los trabajos de Étienne Gilson para el conocimiento e interpretación de la obra de Santo Tomás de Aquino. Su “metafísica del Éxodo” no sólo significó el redescubrimiento metafísico del Aquinate en el siglo XX, cuya interpretación centrada en el esse coincidía con la denuncia heideggeriana del olvido del ser, sino que al mismo tiempo introducía en el debate filosófico una de las cuestiones más polémicas, pero también más interesantes de la historiografía del pensamiento tomasiano. (Serra Pérez M, 2021, p. 209)

La mateixa línia d'equiparació amb Heidegger i defensa de l'oblidat *esse* la segueix també Fabro, qui primer s'afeg a eixa concepció de la filosofia: «El destino de occidente está, pues, marcado, según Heidegger por el creciente “olvido del ser” [Vergessenheit des Seins] y de la distinción entre el ser y el ente», tradició arrelada en un concepte clau «en la tradició filosòfica occidental, *existentia* significa *actualitas*, que es la efectividad [Wirklichkeit]» (Fabro, 2009,

---

<sup>21</sup> Nosaltres utilitzarem com a edició de consulta l'edició castellana: Gilson, & Courrèges, J. R. (2005). Las constantes filosóficas del ser. EUNSA.

pp. 24-25), tot i que Fabro, juntament amb Heidegger, fa una crida «debemos remitirnos, insiste Heidegger con razón, al momento inicial en que se realiza esa distinción, es decir que debemos reflexionar sobre esta distinción por medio de la cual “*essentia*” y “*existentia*” han sido determinadas por primera vez en su misma relación» (Fabro, 2009, p. 28). La visió que dona Fabro al respecte és el reviscolament de la filosofia de Tomàs d’Aquino com el pensador per excel·lència de l’*esse*:

Sea lo que fuere de los presupuestos y del resultado del análisis heideggeriano, lo aceptamos por el radicalismo metódico con el que atribuye el fracaso del pensamiento moderno a la concepción de la verdad del ser como "certeza" [Gewissheit]. Hay, sin embargo, una excepción, y es la posición de Santo Tomás que alcanza la noción de ser en sí mismo, por el hecho de que ha sustituido la "distinción" óntico-formal de *essentia* y *existentia* por la composición real en el ente de *essentia* y *esse*. (Fabro, 2009, p. 37)

Eixa posició de defensa de Tomàs d’Aquino contra certes crítiques de la filosofia contemporània, especialment de Heidegger, ha sigut continuada entre altres per l’abans citat Eudaldo Forment «desde el ser; y en la metafísica aristotélico-tomista no se da el llamado “Olvido del ser» (Forment E, Fontbona Vázquez F, 1992, p. 252), postulat que també defensarà en altres obres com “El *Esse* en Santo Tomás” (Forment Giralt E, 1983).

Amb tot i això, sentència Fabro «Debemos, pues, admitir que, en el fracaso del pensamiento occidental denunciado por Heidegger, la posición tomista es la excepción» (Fabro, 2009, p. 38).

Gilson també segueix eixa línia, afegint un to de reivindicació del tomisme com una metafísica que ja tenia presents els elements que diferencien ser i ens, i també, de fet, defensant el paper de Tomàs d’Aquino en la història de la filosofia:

Cuando Santo Tomás de Aquino pone el *esse* como “acto de los actos y la perfección de las perfecciones” (Pues tener todas las perfecciones, menos el ser, es no tener ninguna), y define el ser como “aquello en virtud de lo cual la esencia es un ente” (y no un simple posible), seguramente no confunde el ente con el ser. Si hay una doctrina en la que el pensamiento se esfuerza por alcanzar el ser dentro de la metafísica, es la suya. (Gilson, 2005, p.102)

No obstant això, Gilson està d’acord amb les tesis heideggerianes «la reivindicación heideggeriana de los derechos del ser está bien fundada, y la metafísica común del ente deber [sic] ser superada.» (Gilson E, 2005, p. 159). Sembla que n’hi ha entre els tres autors una

preocupació similar en reviscolar la metafísica de la mà del ser, ben diferenciat de l'ens, i al mateix temps, una advertència també compartida sobre el caràcter fosc i amagat que té el ser que fuig del concepte i de la individualització, dit d'altra manera fuig de l'entització o cosificació, i, per tant, del mateix llenguatge i de les condicions de pensament amb les quals el ser humà es manega quotidianament, per eixe motiu també, i, principalment, fuig de la tecnologia i és en part eixe un dels pilars de l'argument heideggerià contra la tècnica del món modern (Heidegger, 2021). En el cas de Gilson és clar que eixa tendència és heretada de Tomàs d'Aquino, en el cas de Heidegger, en canvi, tenim més dubtes, no obstant això, el que queda clar és que eixa certa novetat de Heidegger al segle XX ja estava configurada i desenvolupada per Tomàs d'Aquino, i és precisament eixa línia la que li agrada desenvolupar a autors com Gilson o Fabro. Fins i tot podem anar més enllà, assenyalant que tal com diu un deixeble de Gilson, Raul Echaury (Echaury R, 1964), la metafísica viu un renaixement en l'actualitat, en bona part gràcies a Heidegger i la seua tasca com a historiador hermenèutic de la filosofia: «Todo mi trabajo en los cursos y seminarios en los últimos treinta años sólo ha sido, en lo fundamental, interpretación de la filosofía occidental» (Heidegger M, 1989, p. 92). Com podem observar de la lectura de Heidegger, l'autor té unes similituds més properes de les que ell mateix podia imaginar amb la filosofia de Tomàs d'Aquino, almenys, en la profunditat de la recerca que feren tots dos sobre el ser. De fet, nosaltres ací tractem l'assumpte des d'aquests autors perquè considerem que són els més destacats dins de l'escola neotomista, no obstant això, tal com s'ha encarregat de recordar Filippi n'hi ha molts de treballs al respecte d'eixa trobada (Filippi S, 2018), que de fet reivindiquen eixa llibertat del tomisme sobre la crítica heideggeriana generalitzada. Filippi en una nota al peu de pàgina sintetitza: «sus opiniones acuerdan en que Heidegger, influido por la Escolástica tardía, habría cometido importantes errores de interpretación respecto de la metafísica tomista» (Filippi S, 2018, p. 563). En eixa línia, Echaury constata «si bien Tomás nos ha permitido iluminar la filosofía heideggeriana, no es menos cierto que Heidegger también nos ha ayudado a comprender más profundamente a Tomás de Aquino» (Echaury R, 1964, p. 9). És des d'eixes similituds ben marcades pels autors esmentats que té sentit continuar eixe renaixement de la metafísica unint-lo a altre renaixement, el renaixement de la filosofia tomista recercant els punts fonamentals d'aquesta forma d'entendre l'*esse* i altres conceptes determinants relacionats estretament amb ell com l'*actualitas*.

Reviscolar el pensament de Tomàs d'Aquino, especialment en el sentit estricte del context, que demana amb la veu de Heidegger una nova recerca de l'oblidat ser, no significa que siga una

empresa fàcil, com anirem analitzant hi ha diferents problemes de diversa índole, amb tot això, tenim clar el punt de partida, i la concreció que volem recercar dins de la filosofia tomista, dins del sentit certament no prou recercat de l'*actualitas* com una formulació relacionada amb l'*actus* tomista i l'*energeia* aristotèlica i que, tanmateix, no s'esgota ací. L'*actualitas*, una vegada apartada dels possibles problemes epistemològics, és un fenomen purament metafísic, una noció que reconnecta la filosofia amb el món exterior que es presenta com la veritat. Considerem que aquest terme fonamental de la història de la filosofia necessita, en primer lloc, una recapitulació històrica dels seus avantpassats, també dels seus significats i traduccions diferents, i, en segon lloc, i com objectiu principal del treball rastrejar el terme dins de l'escolàstica, especialment dins de la filosofia de Tomàs d'Aquino, qui desenvolupa eixa concepció filosòfica de forma excelsa. Potser, aleshores estarem en disposició de respondre unes preguntes que ja podem pre-formular, i altres que sorgiran amb el mateix caminar del text. Preguntes com ara: ¿És digne hereu l'*actualitas* de l'*energeia* aristotèlica? ¿Quina és la significació precisa o significacions de l'*actualitas* en els diferents autors? ¿Què és exactament l'*actualitas* dins de l'ordre metafísic del ser?

Per a començar, cal fer un petit repàs de la gènesi del terme *actualitas*, començant pel seu predecessor, el terme aristotèlic d'*energeia*. Per altra banda, també és necessari recercar les traduccions més importants del terme, per tal de vore dues coses. En primer lloc, els matisos que els diferents intèrprets d'Aristòtil en donen en les seues llengües modernes. En segon lloc, veure el recorregut del terme aristotèlic. També aprofiten per a fer una recerca sobre l'*energeia* i la seua relació tan polèmica amb l'entelèquia.

Exposada eixa confrontació amb Heidegger, hem de fer uns quants matisos, en primer lloc, quan es parla de confrontació de Heidegger amb la filosofia de l'edat mitjana, termes que ell mateix utilitza, s'ha d'entendre especialment una confrontació amb l'escolàstica més propera a Tomàs d'Aquino, puix, per exemple, eixos matisos ens recorden que va triar l'edat mitjana per a fer la seua tesi sobre Duns Scoto (Heidegger M, 1972), també podem esmentar l'admiració filosòfica que li professa a Francisco Suárez o, especialment en el seu darrer període, la influència del Mestre Eckhart. Per tant, hem de matisar, i parlar d'una confrontació amb certs punts de la filosofia medieval, o en el nostre interès actual, una suposada confrontació amb els termes de Tomàs d'Aquino i els seus deixebles que degeneren l'*energeia* aristotèlica. De fet les relacions entre la "neoescolàstica" i Heidegger són de doble sentit: «Si rastreamos en los primeros escritos de Heidegger, podemos constatar que inicia su andadura compartiendo el horizonte de la Neoescolástica.» (Ginzo Fernández A, 2013, p. 170). Per exemple, Heidegger



en la labor d'estudi de l'important manual acadèmic "*Elementa Philosophiae Aristotelico Thomisticae*" (Gredt J, 1926) esmenta Maurice De Wulf (Heidegger M, 2000c, p. 30), destacat tomista i historiador de la filosofia en l'edat mitjana. Per tant, en certa manera, entenem que la neoescolàstica o neotomisme s'estén en un període temporal força llarg i indeterminat, podem parlar més d'un debat entre Heidegger i el neotomisme des de la crítica heideggeriana a algunes postures fonamentals del tomisme, que d'una mera crítica unilateral.<sup>22</sup>

## 2. Introducció sobre l'*energeia*

Sembla que en els temps actuals, la filosofia ha acabat per concloure l'escissió del segle XX entre filosofia continental i filosofia analítica per una altra excisió, el reviscolament del realisme, ara sota el nom de realisme especulatiu, i la filosofia analítica dominadora del món anglosaxó.

De nou, i com tot realisme que pugua considerar-se realisme, el debat de la metafísica realista gira entorn del terme *energeia* d'Aristòtil i la seua evolució històrica en les diferents interpretacions i traduccions que s'han fet del terme aristotèlic, per exemple: *effectus*, Déu, *actualitas*, *Wirklichkeit*, existència... Són molts els noms que s'arrelen dins del terme i tindrem temps d'analitzar-los. No obstant això i com a resum, un dels grans problemes de la filosofia realista i per extensió, de la filosofia en general, gira sobre la triada màgica que oculta en el seu desenvolupament el terme aristotèlic: efecte-actualitat-realitat, hereva de la nissaga de l'*energeia* de tan complexa càrrega terminològica i aplicacions metafísiques que, fins i tot, arriba a un punt de certa indeterminació. Més tard, tindrem temps de donar molts matisos. Ara

---

<sup>22</sup> Per a un estudi més profund, especialment del primer Heidegger i la seua relació amb l'edat mitjana, pot consultar-se l'article citat amunt: Ginzo Fernández. (2013). El primer Heidegger y su confrontación con la filosofía medieval. *Revista española de filosofía medieval*, 20, 167–192.

queda la part de l'explicació, del perquè hem triat l'època medieval, ¿Quin sentit té tornar tants segles enrere?

Mentre que la filosofia hui en dia, en plena recerca del ser, ha perdut fins i tot la pregunta que inicia qualsevol recerca, i veiem una filosofia que mor en els llocs de l'oblit, sotmesa a la pregunta sobre la seua utilitat, la seua vigència i el seu progrés històric. Dins de la mateixa filosofia, sols ens queda un alé d'esperança que no siga pura rememoració de temps millors, pura història de la filosofia. Des d'un pla epistemològic, allò que hem dit que s'expressa de forma tripartida l'efecte-actualitat-realitat com una captivença fundacional i representativa del ser, aquesta captivença que encara tenim un poc indefinida o indeterminada. Amb tot això, crec que podem entendre almenys el camí assenyalat dibuixant eixe realisme des del terme realitat. El sinònim entre realitat i *actualitas* ho podem veure clarament en la traducció alemanya d'*actualitas* -*Wirklichkeit*- terme sobre el qual tornarem després, que també s'utilitza per a traduir o traduït per realitat<sup>23</sup>. Des d'ahí el realisme, en qualsevol de les seues formes és sempre una herència de l'*energeia* aristotèlica en una de totes les seues possibilitats filosòfiques. No obstant això, tant la realitat com l'acte, fins i tot quan és acte metafísic, són molt contradictòries en els nostres dies, i els seus sentits diversos, sense parlar de l'*energeia* aristotèlica i la nostra energia actual amb un significat completament diferent.

Si parlem des d'un punt de vista lingüístic, el pas del grec clàssic al llatí és la configuració d'allò que ara anomenem com filosofia. En primera instància el grec configura la filosofia, i en segona, el llatí fa una labor de traducció, assimilació i ampliació d'eixa filosofia. És, per tant evident, que els termes que encara emprem per a fer filosofia són l'herència directa de la *latinitas*.

Tenint això clar, si parlem del terme d'*energeia*, és encara més important estudiar profundament l'època medieval, ja que en ella, per una part, es va traduir el terme per diferents mots que veurem després, i, en segon lloc, d'alguna manera s'assimila el seu significat i la importància que té per a la filosofia, passant per diverses èpoques que van complementant-lo i també purgant-lo terminològicament. És per això, que no tenim una forma millor d'estudiar aquest terme tan fonamental que retrotraient-nos a l'època medieval per a estudiar eixa

---

<sup>23</sup> Per exemple en: Heidegger, trad. Rivera Cruchaga, J. E. (2009). Ser y tiempo / Martin Heidegger; traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. (2a ed.). Trotta, pp. 31 "Realidad historica" "geschichtlichen Wirklichkeit". En general, Jorge Eduardo Rivera utilitza sempre realitat per a traduir *Wirklichkeit*.

transició, de vegades polèmica, i veure els matisos i les transformacions que té el terme en els diferents autors.

En quant l'època medieval podem distingir, com en quasi totes les branques de la filosofia, dos èpoques ben diferenciades. En primer lloc, tenim l'època que arriba fins al segle XII-XIII. En segon lloc, tenim l'època des d'eixos segles fins al segle XV. Eixes èpoques estan marcades per un dels trets més importants de la història de la filosofia, la reviscolança d'Aristòtil, tema que no tractarem, ja que està ja àmpliament tractat, però que té una importància fonamental dins de l'evolució del terme que ens envolta. Per tant, i a mode d'introducció tenim dues etapes ben diferenciades dins del sentit filosòfic del verb *ago*, una primera etapa en la qual el seu sentit metafísic encara no és central, i una segona etapa, on el seu sentit és completament capital per a la metafísica i la relació d'esta amb Déu.

## 2.0 Notes breus sobre el desenvolupament històric del concepte de moviment

Abans de començar l'estudi històric del concepte d'*energeia* crec adient fer una molt petita recapitulació sobre el concepte de moviment que tan relacionat està amb ell. Simplement vull motivar al lector de la importància que té un estudi del terme *energeia* per a la filosofia i com està emparentat amb molts dels problemes més difícils de resoldre per aquesta, és a dir, englobar l'objecte d'estudi en un marc més general abans de especialitzar-nos.

El concepte de moviment podria argumentar-se sota la sentència de Leibniz "Per què hi ha alguna cosa en lloc del no-res". En canvi, els primers filòsofs occidentals, els presocràtics, el ser el tenien per evident, i la pregunta principal que tenien al cap era qual seria eixe principi de canvi en el ser. Per tant, desplaçaven la pregunta cap a una altra: ¿perquè què una cosa és una cosa determinada i no una altra cosa determinada? Eixe "*perquè*" està precisament representat en el concepte de moviment que dona una certa explicació a les preguntes més fonamentals del ser humà, ser autoconscient que camina observant aquest pas de les coses des de l'existència cap a la no existència mentre nosaltres recorrem el mateix camí. Però no sols això, el concepte de moviment també té un caràcter intern, representant el pas entre estats que respon la segona pregunta, la presocràtica.

Tota la història de la filosofia s'ha mogut entorn d'aquest concepte d'una o l'altra i, per tant, amb l'objectiu de no ser equívocs hem de precisar terminològicament. Tenim dues branques

principals, moviment com a canvi, i moviment físic com desplaçament espacial, d'un lloc cap altre. Nosaltres ací deixarem de banda el moviment en el sentit desenvolupat per la Física, el moviment com canvi de posició d'un cos com és estudiat per la Mecànica Clàssica. Nosaltres, en canvi, ens centrarem en el desenvolupament del concepte metafísic de moviment, entés des de l'inici com canvi, però no canvi de posició, sinó canvi substancial, canvi com el procés del ser. Tot i que en un principi ambdues branques caminaven juntes es produeix una excisió transcendental amb les figures de Galileu Galilei i, sobretot, amb Isaac Newton, qui va promulgar les lleis fonamentals del moviment físic en el tractat *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*.<sup>1</sup> Clar que no serà fins a l'esdeveniment esmentat que vertaderament podem parlar d'excisió entre les dues branques. De forma similar succeïx amb el terme grec *energeia* el qual transforma completament el seu significat fins a arribar al que hui entenem com energia física.

Abans de començar cal destacar com encertadament Ferrater Mora escull el terme “devenir” entre els candidats canvi i moviment, dient «se habría podido elegir para el mismo propósito el término 'cambio'. Pero, como veremos luego, es mejor usar este término en un sentido más restringido que el que corresponde a 'devenir', con el fin de poder distinguirlo del término 'movimiento'» (Ferrater Mora, Josep, 1958, p. 435). Eixa paritat de termes s'explica segons el mateix Mora com «devenir cualitativo (que puede llamarse “cambio”) al devenir como devenir cuantitativo (que puede llamarse “movimiento”)» (Ferrater Mora Josep, 1958, p. 435). Tot i que el terme esdevindre sembla prou correcte, potser, utilitzant l'expressió “el progrés del ser” o “l'activitat del ser”, entenguérem millor sobre que parlem específicament, ja que sobretot en la nostra llengua “esdevindre” pot reflectir dues realitats molt diferents en els termes en que estem parlant. Per una banda, esdevindre pot ser traduït al castellà com “acontecer”, mentre que per altra banda, pot ser traduït per “devenir”, tot i que en castellà el terme també és ambigu. El cas és que *acontecer* és una situació fàctica de ser, està passant, és un acte per dir-lo així que seria més adient traduir-lo per arribar a ser. Mentre que *devenir* semblar ser una situació que pot arribar a ser, l'ou pot esdevindre gallina, però també pot ser xafat abans. És a dir, és un fenomen potencial. És per això que com a punt d'eixida hem de parlar d'activitat del ser desplaçant el focus de l'esdevindre des d'allò potencial a allò actual. Això encara és més clar si fem la traducció a l'anglès, traduint esdevindre com “becoming” o com “event”. Podríem haver triat altres sinònims en els quals la llengua és rica, com “tindre lloc” que a més té un component espacial que resulta interessant. En canvi, hem triat aquesta activitat del ser per semblar més adient a la matèria en qüestió. Així l'activitat del ser engloba el pas “temporal”

entre l'esdevindre i l'arribar a ser, el tindre lloc, sent això, pura activitat i no focalitzant-se en cap punt en concret del procés.

El començament de la tradició filosòfica està arrelada inseparablement del naixement del debat sobre el moviment, sempre en el sentit del canvi que es produeix en les coses, i així es manifesta en les idees contraposades entre Heràclit i Parmènides. Fins i tot, podem anar més enrere a Tales de Milet qui segons alguns testimonis ja situava el moviment com un pilar fonamental del pensament filosòfic. Per una banda, Aristòtil en el llibre sobre l'ànima diu «Parece que también Tales, a juzgar por lo que de él se recuerda, supuso que el alma es un principio motor» (Aristòtil, 1978, p. 89). En qualsevol cas, el moviment des d'aleshores serà un tema fonamental i recurrent, especialment en la filosofia grega, el mateix *Arje*, pensament central de tots els presocràtics tracta de designar allò que roman en el ser sense estar alterat pel canvi. Com deia abans, és especialment en el debat entre Heràclit i Parmènides on el moviment troba un nou estadi. Heràclit serà el fundador d'un nou corrent de pensament amb el seu aforisme més famós, que diu: “ningú es banya dues vegades en el mateix riu”. Un corrent de pensament que el seu deixeble Cràtil, amb qui Plató anomena un dels seus discursos, radicalitzarà. Per la seua banda, Parmènides, inicia el “problema del canvi” que marcarà la discussió filosòfica des d'ahora.

Mentre que Heràclit posa el focus del ser en l'esdevindre, Parmènides fuig d'aquesta interpretació dient “que nada hay y ni habrá fuera de lo que es, pues el Hado lo aherrojó para que sea total e inmovil» (Bernabé, Alberto, 1995, pp. 190-191). Heidegger fins i tot dirà que Parmènides «dio relevancia al ser del ente en su pensamiento y su poesía, contraponiéndolo al devenir» (Heidegger, Martin, 2003, p. 92). Molt influenciat per Parmènides estarà Empèdocles, tot i que introdueix un matís dinàmic a la seua filosofia, qui explicarà el canvi com: «Más en la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan a su fin, en ese sentido son por siempre inmutables en su ciclo» (Bernabé, Alberto, 1995, p. 255), referint-se a l'eterna barreja dels quatre elements.

Davant d'eixa esclatxa oberta apareix Plató. Plató desenvolupa el moviment com el canvi perpetu de les coses no ideals, i estableix el debat de la possibilitat d'existència de les coses dins del moviment continuu, del canvi. L'argument desenvolupat per Plató es pot resumir en una frase «una cosa siempre en movimiento nadie la podría conocer. Mientras nos acercásemos para conocerla, se convertiría en otra y de otra naturaleza» (Platón, 2004, p. 94), confrontant en certa manera amb Heràclit. No és casualitat que el diàleg esmentat es diga “Cràtil” en referència a Cràtil deixeble d'Heràclit, qui va arrossegar la teoria del seu mestre fins a l'extrem

d'afirmat que fins i tot era impossible banyar-se una vegada en el mateix riu. Els estoics també tindran una particular versió de l'activitat del ser, la tensió, especialment predominant en Crisip de Soli:

Crisipo consideraba la tensión como una forma especial de movimiento (un doble movimiento, del centro a la periferia, por medio del cual se manifestaba la vida, y de la periferia al centro, por medio del cual, por medio del cual se equilibraba la tendencia a la dispersión. (Ferrater Mora, Josep, 1958, p. 772)

La menció especial i més determinant serà per a Aristòtil. Aristòtil és el gran enciclopedista de l'antiguitat, i possiblement de tota la història de la filosofia, i amb el concepte de moviment serà el mateix Aristòtil qui aglutinarà totes les teories dels seus avantpassats i pose llum sobre el concepte. Aristòtil esmenta tant el concepte de canvi com el concepte de moviment, dos termes que com hem vist eren sinònims abans de l'estagirita. És davant d'aquesta necessitat de definir el moviment que Aristòtil introdueix la teoria de l'acte i la potència. Diu Aristòtil «no hay movimiento fuera de las cosas, pues aquello que cambia lo hace siempre o con respecto a la entidad o a la cantidad o a la cualidad o al lugar» (Aristotle, 2022, p. 242). Definint el moviment com «la actualización de lo que es en potencia, en cuanto tal, es el movimiento» (Aristotle, 2022, p. 243). Amb la teoria de l'acte i la potència no sols revoluciona la filosofia per a sempre, també posa llum a un problema arrossegat per segles que ningú dels seus avantpassats havia aconseguit precisar tant. Tot i que com hem dit Aristòtil esmenta canvi i moviment, defineix el moviment com el canvi del no ser al ser, és a dir, l'activitat que produeix canvi. Des d'eixe moment històric la definició aristotèlica creuarà per molts segles pràcticament intacta, arribant a l'escolàstica en la qual assoleix un nou estadi de desenvolupament, tot i que, la definició original es mantindrà exacta. Bon testimoni d'això és el treball de Goclenius qui fa un esquema molt il·lustratiu del significat del moviment en ple segle XVII. Diu «Motus est actus» (Goclenius, 1964, p. 719). I obri una clau que divideix els dos tipus d'acte, perfecte i imperfecte. Aquest és el moviment metafísic, però, per altra banda, es troba el moviment físic que també és esmentat per l'autor.

Tot i que el concepte d'activitat del ser és central en qualsevol pensament filosòfic, no ha sigut un concepte obertament debatut. Fent un gran salt temporal hem d'acudir a Hegel per a continuar aquestes notes breus.

Hegel parlarà de *Werden*, i explicarà «Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada. y la nada a ser.» (Hegel, George W. F, 2015, p. 226), continuant amb el sentit d'esdevindre «Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez.» (Hegel, George W. F, 2015, p. 226). Ací Hegel posa també el canvi en el centre del tauler metafísic, però ho fa des d'un punt de vista diferent que Aristòtil. Aristòtil destaca dins d'un mateix ens el canvi d'un estat possible a un estat realitzat, efectivament real si volem parlar en eixos termes. Hegel, en canvi, parla amb un nivell d'abstracció més gran, en un sentit que podria anomenar-se d'existencialista, incidint en el pas d'un ens existent cap a la no-existència. Resumint podríem dir que mentre Aristòtil explica l'activitat del ser com canvi d'estat, alteració de la realitat, Hegel explica eixa activitat del ser de forma extrema més enllà de canvis temporals, en un sentit que fa honor al nom del text, és a dir, d'una forma lògica del si cap al no. En certa manera Hegel assenjala abans que Heidegger l'ens com ser per a la mort.

En el segle XX hi ha un corrent de la Física teòrica que relaciona directament el concepte de moviment com a canvi, activitat del ser, amb el concepte de temps, especialment pel que fa a l'ús lingüístic dels conceptes de passat, present i futur.<sup>2</sup> Podem destacar com argumentació contrària al corrent clàssic de la filosofia l'opinió del professor J. J. C. Smart<sup>3</sup> qui defensa la següent postura: «I shall argue that the concepts of past, present, and future have significance relative only to human thought and utterance and do not apply to the universe as such. They contain a hidden anthropocentricity.» (J. J. C. Smart, 1963, p. 132). I continua eixe al·legat «Our notion of time as flowing, the transitory aspect of time as Broad has called it, is an illusion which prevents us seeing the world as it really is.» (J. J. C. Smart, 1963, p. 132). Smart defensa l'anomenada quarta dimensió, els temps. Així Smart defensa un ens quadridimensional que fuig de la violència dels temps verbals «It is perfectly possible to think of things and processes as fourdimensional space-time entities.» (J. J. C. Smart, 1963, p. 132), substituint l'esdevindre del ser per trossos de temps «When we think four-dimensionally, therefore, we replace the notions of change and staying the same by the notions of the similarity or dissimilarity of time slices of four-dimensional solids» (J. J. C. Smart, 1963, p. 132). Tot i que la formulació de Smart és interessant és solament una d'entre altres postures analítiques que s'oposen, gramaticalment, als conceptes clàssics de moviment defensats per la filosofia.

Resulta anecdòtic l'homogeneïtat que hi ha respecte al concepte de moviment, entés com a progrés del ser, durant tota la història de la filosofia. Tema diferent serà el desenvolupament per altres vies del concepte, especialment dins de la Física.

Dit tot això i per tal de finalitzar aquest breu repàs del concepte de moviment o activitat del ser, podem dir que els grecs van posar les cartes damunt de la taula i la resta de filòsofs posteriors determinen en quin punt volen centrar-se dins d'eixe marc, triant entre l'ens que mou, per exemple la *vis* d'un Déu; l'ens mogut, bona part dels idealismes; o simplement el concepte de moviment en si mateix.

## 2.1 Gènesi del terme *energeia*

La procedència del terme elaborat per Aristòtil és clara i podem trobar-la en qualsevol dels seus nombrosos comentadors i estudiosos<sup>24</sup>, prové d'*ἐργον*, res que no diga el mateix Aristòtil per altra banda (1050a 21). Principalment significa treball, però té una llarga llista de connotacions dins del camp semàntic del treball com, per exemple, procés de treball, treball manual, activitat de treballar entre altres significats (Diggle, 2021, pp. 594-595). Malgrat això, ací acaben totes les clarividències sobre l'assumpte, ja que la resta dels factors que

---

<sup>24</sup> Pel que fa a la recerca sobre el terme *energeia* un dels treballs més destacats tant per la seua relativa novetat com per la síntesi de la majoria d'opinions anteriors que fa sobre el tema és el de Ricardo Yepes: Yepes Stork, & Polo, L. (1993). *La doctrina del acto en Aristóteles*. EUNSA.



envolten aquest crucial com a pocs terme de la història de la filosofia, són més complicats. Aquest terme és la justificació plena de la necessitat d'una ciència que antecedisca la Física temporalment, i també en ordre d'importància dins de les branques del saber. La necessitat d'anar al que està més enllà del pla físic, l'expressa Aristòtil en una de les definicions que dona sobre la Metafísica

Así, pues, la Física trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y la Matemática es ciencia especulativa y versa sobre entes permanentes, pero no separados. Por tanto, acerca del ente separado e inmóvil trata otra distinta de estas dos ciencias, si es que existe alguna substancia tal, es decir separada e inmóvil, lo cual intentaremos mostrar. Y, si es que hay entre los entes alguna naturaleza tal, allí estará también sin duda lo divino, y éste será el principio primero y más importante. (Aristòtil, 1982, p. 565)

Començant fins i tot per la mateixa procedència, sembla ben establert que és un terme creat per Aristòtil en el seu sentit filosòfic (Preus A, 2015, p. 102). Això no obstant, es valora la influència que van poder tenir en el terme autors anteriors, especialment Plató i la diferenciació que fa en el *Teeteto* i l'*Eutidemo* entre possessió d'alguna cosa i la seua tinença (Yepes, 1993, p. 153), per exemple, els primers usos que Aristòtil fa del terme, amb una profunditat encara menor, són en els diàlegs de joventut quan estava a l'Acadèmia de Plató. Clar, que eixes primeres exposicions del terme no són tant com a terme metafísic separat, on crec que resideix un tresor per a la metafísica enlluernat per la clàssica distinció acte-potència. Serà, per tant, el sentit metafísic de l'*energeia*, l'objectiu d'aquest treball, i no tant amb relació amb la distinció entre acte i potència. Pel que fa a eixes possibles influències platòniques de nou és molt complet l'article de Ricardo Yepes: "El origen de la *energeia* en Aristóteles" (Yepes Stork R, 2018), i especialment en el seu llibre abans esmentat "*La doctrina del acto en Aristóteles*" (Yepes, 1993). En qualsevol cas, sembla que l'originalitat d'Aristòtil està demostrada, i anar més enllà és una tasca sense destí. Dit això, sí podem exposar algunes directrius dels principals estudiosos sobre el tema, per exemple, Enrico Berti<sup>25</sup>, distingeix dos sentits del terme *Kinesis* i entelèquia (Berti E, 2017), el primer sentit molt relacionat amb la filosofia platònica, el segons innovador (Yepes, 1993, p. 72). Per altra banda, Yepes també recull la recerca de G. A. Blair, qui assenyala les dues possibles traduccions, "*activity*", adequada per a totes les aparicions del terme en l'obra de Aristòtil, i "*actuality*", adequada per a algunes ocasions (Blair, 1969, p.

---

<sup>25</sup> Enrico Berti (1935-2022), filòsof italià amb una llarga trajectòria d'estudi de la història de la filosofia, en especial, la filosofia aristotèlica.

110). Fins i tot, Chen Chung-hwan parlava de deu sentits diferents per al terme, destacant com el principal sentit, el de “*actuality*” (Chen C, 1956).

Com assenyalen quasi per unanimitat la doctrina, no podem restringir el terme a un únic ús, així, com hem dit, canvia en contraposició amb la potència del seu sentit purament abstracte. I ací, arribem a un punt important, que ens recolza en el nostre argument sobre perquè triar l’edat mitjana com objecte principal de l’estudi. És precisament el sentit metafísic quan es separa de la potència argumentat com això que va primer, l’acte primer, quan veritablement ens interessa la concepció aristotèlica, per això, en l’argumentació aristotèlica de Déu, i sobretot, en l’assimilació que els escolàstics feren del terme amb relació a Déu, que volem acotar el seu estudi. Per això, el meu primer objectiu serà desprendre la manera més comuna d’entendre l’*energeia*, el seu sentit com una gnoseologia de la Física que Aristòtil demana per a la seua explicació metafísica. Deixant aïllat el terme, com *purament* el fenomen de l’*energeia* en el seu sentit d’activitat, o activitat amb *telos*. Per tant, hem de seguir d’ací endavant la classificació dels tres tipus de sentits principals de l’acte aristotèlic en l’obra de Yepes, un primer sentit com *Kinesis* i *energeia*, un segon sentit com entelèquia i *energeia* com forma i *telos*, un tercer sentit com operació (Yepes, 1993). Aquesta distinció ara mateix no té una gran transcendència però serà important quan arribem a la filosofia de Tomàs d’Aquino.

Continuant amb la seua gènesi, aquest concepte, tal com hem esmentat, té una clara procedència, per això, hem d’anar fins al verb *ἐργον* per a vore alguns dels seus usos literaris, almenys els més utilitzats, per a així entendre millor les arrels del sentit precís del concepte aristotèlic.

Aquest terme és tan antic com la història del mateix grec clàssic. Segons els seus registres escrits, ja apareix en Homer amb usos diversos que van des del producte d’una operació, fins a una gesta, o qualsevol obra (Kittel G, Friedrich G, Montagnini F, Scarpato G, Soffritti O, 1965, pp. 827-832). De fet, que siga una paraula d’un ús tan comú i per a coses tan diverses, potser és el que motiva Aristòtil en el seu afany de ser científicament precís, d’establir nous significats des de termes molt quotidians, similar estil al de Heidegger.

Dins de la mateixa arrel, hem d’assenyalar tres termes diferenciats. El molt comú *εργον*, el també comú verb *εργάζομαι* (*obrar, Estar actiu, produir*), i el terme suposadament creat per Aristòtil *ἐνέργεια*, que tanmateix pareix tindre certa controvèrsia aquesta atribució, no tant per la seua motivació com el cas assenyalat enrere, sinó també per la mateixa invenció de la paraula, ja que una veu tan autoritzada com *el Grande lessico del Nuovo Testamento* diu «Fin

dai presocratici ricorre il sostantivo col significato di *efficacia, attività, energia*.» (Kittel G, Friedrich G, Montagnini F et al., P. 876). Deixant això de banda, si el que volem és acostar-nos al terme *energeia* en el seu sentit purament metafísic, hem de seguir el rastre d'aquesta família de termes, així diu el mateix tractat «Con significato analogo viene usato il verbo ενεργειν (...) che in senso intransitivo significa: *essere all'opera, essere attivo, entrare in attività*; in senso transitivo: *porre ill opera, attuare, causare*.» (Kittel G, Friedrich G, Montagnini F et al., P. 876), ací podem trobar una explicació més precisa del terme que Aristòtil utilitza per tal de referir-se a l'acte pur o motor primer, com allò que per capacitat obra, i és representant de l'activitat que causa altres activitats, és a dir, l'*energeia* com a substantiu, el que està actiu, el que està causant, l'*agens* com serà traduït posteriorment al llatí, emfatitzant la causa eficient dins de la teoria de les quatre causes aristotèliques. És segons el mateix text que ενεργημα, “lavoro compiuto”, suposa l'antecedent de l'έντελέχεια. Mentre que ενεργης, seria original d'Aristòtil, «ενεργης (documentato da Aristotele in poi) significa *agente, efficiente, o anche attivo*.» (Kittel G, Friedrich G, Montagnini F et al., P. 876). Respecte d'eixe possible antecedent a l'*agens* llatí, Yepes diu pel que fa a la creació d'*energeia* «El término *energeia* fue creado por Aristóteles a partir de un adjetivo que pudo ser ενεργής (cft. 3.2.2), y que deriva de έργον, que significa *obra*. Por tanto ενεργής significaría “obrante”, “activo”, “actuante”.» (Yepes, 1993, pp. 446-447).

Com estem observant, és difícil entrar dins de la ment d'Aristòtil i donar una doctrina certament unànime de la procedència literal del terme *energeia*, els seus avantpassats terminològics i les influències rebudes per Aristòtil. Per a tancar el tema, deixarem algunes de les tesis que discrepen sobre la creació del terme per part d'Aristòtil. En primer lloc, la quantitat de vegades que utilitza el terme Aristòtil i amb la naturalitat que l'introdueix ens fa pensar que no era cap extravagància. D'altra banda, són diverses, i sembla que versemblants, les veus antigues que fan referències presocràtiques en el maneig d'aquest terme tal com assenyala el *Grande lessico del Nuovo Testamento* citat amunt. Començant pel mateix Aristòtil, quan en un passatge de la *Metafísica* es refereix a Arquitas (1043a, 19). De la mateixa manera, en la *Física*, en un al·legat contra els seus antecessors (Jonis, Anaxàgores, Demòcrit, els pitagòrics i Plató) fa servir la paraula *energeia* en el següent context «ὄσον γὰρ ἐνδέχεται δυνάμει εἶναι, καὶ ἐνεργεῖα ἐνδέχεται τοσοῦτον εἶναι.»<sup>26</sup> Si bé, resulta estrany que el terme no aparega en l'extensa obra

<sup>26</sup> Per a l'ocasió utilitze el repositori en línia:

<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg031.1st1K-grc1:3.7?q=&qk=form>. El passatge en concret es troba al llibre III de la *Física*, 207b 35 i continua l'al·legat fins al final del propi capítol.

de Plató, per tant, hauríem de deixar en dubte eixa afirmació, ja que, d'altra banda, autors com Fritz han afirmat amb rotunditat l'originalitat del terme per part de l'estagirita «wie der Bildung nach von Aristoteles völlig neu geschaffenen Wörter ἐνέργεια und ἐντελέχεια» (Fritz K, 1966, p. 65), si bé, seguint al mateix autor, quan aquest assenyala «hier ist das Adjektiv ἐνεργός in der Bedeutung «wirksam» «kräftig», «tätig» in der griechischen Sprache vor Aristoteles schon lange in Gebrauch» (Fritz K, 1966, p. 65). Fins i tot, potser que Aristòtil volgués utilitzar primigèniament l'entelèquia amb el significat de l'*energeia* com fa en diferents passatges (Física, Llibre III capítol 1). No obstant això, hem d'acceptar sense dubtes la tesi més difosa i que sembla amb més pes, situant l'*energeia* com un terme nou d'Aristòtil. Amb tot això, la gran aportació d'Aristòtil en l'ús que feu del terme *energeia*, tant física com metafísicament, és innegable i no té més sentit continuar indagant la seua gènesi. Al respecte, crec que hem de cenyir-nos a l'estudi de Yepes que recull perfectament totes les recerques que s'havien fet en eixe moment sobre el tema. Yepes, després de citar exemples de diferents autors i de possibles inspiracions que fan a Aristòtil desenvolupar el terme, diu «¿Qué decir de la *energeia*? Es un término creado por Aristóteles, ya que no aparece en ningún lugar antes de él, ni en el Corpus de Hipócrates ni en las obras de Platón.» (Yepes, 1993, p. 160), i precisa encara més «Por tanto, *energeia* es un término de significado filosófico creado por Aristóteles.» (Yepes, 1993, p. 161). Per això, respecte a nostre estudi acceptem eixa tesi.

Pel que fa a l'entelèquia, l'originalitat d'Aristòtil en quant al terme sembla indubtable sent abundant la literatura al respecte, a més, hem d'assenyalar, que la formació de paraules en el grec antic afegint sufix o prefix no era estranya i succeeix també en Plató o Demòcrit (Fritz K, 1966, p. 66).

## 2.2 De l'*energeia* física a l'*energeia* metafísica

Els termes físics emprats per Aristòtil funcionen molt bé en l'àmbit de la Física, superant de llarg als seus predecessors, especialment pel que fa a desenvolupar el moviment. No obstant això, ja en l'àmbit de la mateixa Física, especialment en el llibre VIII, que suposa un cert pròleg per a la Metafísica, sorgeix el problema d'explicar els principis, i és d'eixe problema, que naix un sentit, el més desenvolupat pels autors medievals, "teològic" de la metafísica, és a dir, la necessitat de l'estagirita d'una altra ciència, la ciència dels principis, la metafísica, que es recolza en una premissa fonamental «hay algo que se mueve directamente por sí, y es lo móvil por sí (...) hay algo que mueve primariamente y algo que es movido» (Aristòtil, 1982, p. 586),

aquest fragment del llibre 11 de la Metafísica (1067b 4-9) és un esdeveniment fonamental de la història de la filosofia, suposa una explicació que va des de la Física fins a la Metafísica de l'*agens* tal com serà teoritzat pels llatins, sota la premissa que hi ha moviment, i per tant, és necessària alguna cosa que moga sense ser moguda. Fent un petit intericís, hem d'aclarir que la datació de les obres sempre és polèmica i no hi entrarem ací. El que sembla clar, és que els llibres de la Física són anteriors als de la Metafísica, normalment els especialistes utilitzen la data de referència de l'any 348 aC, la mort de Plató, sembla que la majoria dels llibres de la Física són d'abans d'eixa data, mentre que els de la Metafísica són posteriors (Yepes, 1993). És ací on, d'alguna forma, recicla el concepte *d'energeia* per a donar-li una major transcendència, en aquest cas, metafísica, per la qual cosa hem de separar l'*energeia* quan Aristòtil la fa servir en oposició a la *dynamis*, de l'*energeia* quan apareix sola, en certa plenitud o amb una certa perfecció, acte pur que no entén de potencialitats, guanyant per necessitat metafísica el lloc dialèctic. No obstant això, cal aclarir que ací no tractem de demostrar una certa evolució dels termes dins de l'obra d'Aristòtil, sinó una certa forma de l'estagirita d'omplir certs buits del coneixement de la realitat extrafísica amb eixos termes tan potents. És en eixe context, quan el seu significat comença a fusionar-se amb el de l'entelèquia fins al punt de ser emprats en molts fragments per igual, tal com han assenyalat experts com Bonitz, qui entén la relació entre els termes més pels seus contraris que per una definició en si mateixa (Yepes, 1993, p. 116). Però és quasi més manifesta la diferència o similitud entre l'*energeia* i l'entelèquia en els intèrprets (traductors) de les obres aristotèliques que entre els propis comentadors o experts en l'estagirita, per exemple, altre nom destacat, Werner Jaeger diu:

El significado de *entelecheia* no es biológico; es lógico y ontológico. En toda clase de movimiento está la mirada de Aristóteles fija sobre el fin. Lo que le interesa no es el hecho de que *se genere algo*, sino de que *algo se genere*, de que se abra camino hasta la existencia algo fijo y normativo: la forma... Las ideas de potencia y acto, que también se derivan corrientemente del proceso de la vida orgánica, las ilustra realmente en ocasiones Aristóteles con el ejemplo de la simiente y el organismo desarrollado, pero no pueden proceder realmente de esa esfera. Debieron sumarse de la capacidad o δύναμις humana, que ya permanece latente, ya se vuelve activa (ἔργον), alcanzando su fin (ἐντελέχεια) tan sólo en esta actividad (ἐνέργεια). (Jaeger, 1946, p. 438)

De fet, potser, citant un dels passatges en els quals Aristòtil explica més clarament el sentit del moviment i les certes diferències entre els termes, ens serà de gran ajuda, diu Aristòtil:

La palabra «acto» (ἐνέργεια), aplicada a la entelequia (ἐντελέχεια), ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no existiendo en acto, existirían en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia. (Aristòtil, 1982, p. 447)

Ací, és on Aristòtil més clarament diferencia l'entelèquia com una forma d'acte perfecte, que transforma allò pensable en allò existent, o plenament realitzat segons el sentit que li dona Miguel Candel en la traducció al català:

El nom d'acte, relacionat amb la plena realització, també ha passat a aplicar-se a altres coses, sobretot a partir dels moviments: l'acte sembla que és sobretot el moviment, per això hom no atribueix el moure's a les coses que no són reals," però sí algunes altres predicacions, com, per exemple, que les coses irreals són cogitables i desitjables, però no que es mouen, i això perquè [en cas contrari], no essent en acte, serien en acte. En efecte, algunes de les coses irreals són en potència, però no són [pròpiament] perquè no són amb plena realitat. L'IMPOSSIBLE 4 Si el que ha estat dit és allò que és possible, en la mesura que això és coherent, és patent que no es pot. Que no són en el ple sentit del terme. És a dir no tenint plena realitat. (Aristòtil, 2018, p. 31)

Ara cal seguir el rastre d'aquestes traduccions per tres motius. En primer lloc, vore eixe pas del terme des de la Física fins a la Metafísica. En segon lloc, analitzar eixes similituds entre el terme *energeia* i el d'entelèquia. I, en tercer lloc, comparar les diferents paraules que entren els intèrprets i traductors més autoritzats. Així, per exemple, en el llibre VIII, un passatge fonamental, quan Aristòtil es refereix a allò «que mou per si mateix» usa el terme entelèquia. Aquest paràgraf clau de la Física, que serveix com a preàmbul a la metafísica és el següent: «ἔτι διώρισται ὅτι κινεῖται τὸ κινητόν· τοῦτο δ' ἐστὶν δυνάμει κινούμενον, οὐκ ἐντελεχείᾳ, τὸ δὲ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει, ἔστιν δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινήτου ἀτελής. τὸ δὲ κινουὸν ἤδη ἐνεργείᾳ ἔστιν, οἷον θερμαίνει τὸ θερμόν καὶ ὁ ὅλως γεννᾷ τὸ ἔχον τὸ εἶδος.»<sup>27</sup> (257b, 5-

---

<sup>27</sup> Pel que fa al text grec utilitza sempre l'arxiu en línia <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/> i aquest, a la mateixa vegada, utilitza el text grec de les versions de Ross, per exemple: Aristotle. Aristotle's Metaphysics, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924.

10) Ací és on l'entelèquia assoleix tota la seua complexitat, barrejant-se amb l'*energeia*. La seua traducció en aquest context és complicada i polèmica, per exemple:

Weiter, es ist festgestellt, daß verändert wird nur ein Veränderbares; dies ist der Möglichkeit nach in Veränderung, nicht in Wirklichkeit, das "möglich" geht aber zum "wirklich" hin, und es ist Veränderung "die noch nicht zu Ende gekommene Ziel-Tätigkeit eines Veränderbaren". Dagegen, das Veränderung-Anstoßende ist schon in Tätigkeit, z. B. wärmt Warmes, und überhaupt, es bringt hervor das, was die Form schon hat. Das hätte zur Folge, daß ein und derselbe Gegenstand in derselben Beziehung "warm" und "nicht-warm" sein müßte. Ähnlich auch bei jedem anderen (Veränderungsablauf), soweit das die Veränderung Anstoßende die gleichnamige Bestimmung an sich haben muß. Also: Von dem, was selber sich selbst in Bewegung setzt, setzt *ein Stück* Veränderung in Gang, das *andere* von ihm wird in Bewegung gebracht. (Aristotle, 1988, p. 183)

Ací el traductor usa *Tätigkeit* per a traduir entelèquia, la primera vegada acompanyat per la partícula *-ziel* que el diferencia de l'altra aparició d'entelèquia, i que seria un indicatiu d'una activitat completa o amb finalitat. Mentre que la traducció al castellà diu:

Además ha quedado definido que se mueve lo movable; que ello está en movimiento en potencia, no en actualidad; que lo que es en potencia camina hacia la actualización; y que el movimiento es la actualización incompleta de lo movable, mientras que lo moviente ya está en actualidad, como, por ejemplo, calienta lo caliente y, en general, es causante de generación aquello que posee la forma. (Aristotle, 2022, p. 246)

En canvi, David W. Ross en el seu comentari al capítol 5 "the first mover is immovable" diu:

we have shown that it is the movable that is moved; and the movable is potentially, not actually, in movement, and that which exists potentially is moving to actuality, and movement is an incomplete actualization of the movable. But that which causes movement must already have the attribute it imparts; it is that which is hot that heats. Thus the same thing will be at the same point hot and not hot; and similarly wherever that which causes change must have the quality it imparts. Therefore there must be a part of the self-mover that moves and a part that is moved. (Aristòtil, 1977, p. 439)

Malgrat dels diferents matisos de cada intèrpret, sembla clar que, almenys ací, i com a preàmbul a la metafísica, Aristòtil utilitza entelèquia per a la perfecció metafísica que comença el

moviment, Déu acte pur. Mentre que en aquest context almenys, l'energia està més relacionada en diferenciar l'acte de la potència. Així, crec que s'ha d'interpretar aquest preàmbul de la plena explicació metafísica que vorem a continuació en l'anàlisi de la Metafísica, i ho crec així, ja que en Aristòtil "lo potencial se encamina hacia su actualidad" donant a entendre l'actualitat de perfecció metafísica. Sense oblidar que aquest passatge aristotèlic és una justificació del primer motor, no podem entendre d'altra manera ací l'entelèquia que d'una forma molt pareguda a com ho faran els escolàstics, és a dir, una presència-sensatur que es realitza actuant. Per tant, és fàcil anar més enllà d'Aristòtil en aquest passatge, ja que la riquesa de la seua definició ens deixa massa preguntes i massa camins oberts, tot i que tenim un camí més clar cap al ser en la seua fonamentació primera baix el fenomen d'entelèquia/*energeia*. Així, la posterior traducció per *actualitas* pot ser totalment correcta, si entenem *actualitas* com la pura presència del ser que no necessite d'una altra causa anterior per a mantindre's sent -actuant-, sense barreja de potencialitat, una actualitat perfecta en el seu grau ontològic suprem, una forma no religiosa d'entendre un Déu metafísic que fins i tot, capgirarà a tot el contrari.

Continuant amb les diverses interpretacions dels termes dins del pas de l'*energeia* física a l'*energeia* metafísica, és encara més polèmica, la interpretació que es fa de l'última aparició de l'entelèquia en el llibre de la Física, just al final del capítol 5 del llibre VIII on el text original diu: "ἢ δυνάμει μὲν ἐκάτερον οὐδὲν κωλύει ἢ θάτερον, τὸ κινούμενον, διαιρετὸν εἶναι, ἐντελεχεία δ' ἀδιαίρετον· ἐὰν δὲ διαιρεθῆ, μηκέτι εἶναι ἔχον τὴν αὐτὴν φύσιν· ὥστ' οὐδὲν κωλύει ἐν διαιρετοῖς δυνάμει πρῶτως ἐνεῖναι." Ací entelèquia es tradueix de formes diverses, per exemple, la traducció espanyola diu «Nada impide, sin embargo, que cada una de las dos partes, o al menos una de ellas, la que es movida, sea divisible en potencia, aunque en acto sea indivisible; pero si fuese dividida ya no podría tener el mismo poder.» (Aristòtil, 2022, p. 296). Mentre que per exemple la interpretació alemanya de Hans Günter Zekl diu «Was die Möglichkeit angeht, so besteht kein Hindernis, daß beide (Stücke) oder doch wenigstens das eine davon, das Bewegte, teilbar sind, in tatsächlicher Wirklichkeit aber sind sie unteilbar» (Aristòtil, 2017, p. 189), l'ús de *tatsächlicher* i el de *Wirklichkeit* és molt diferent de la simple translació per "acte", i sens dubte, ens inclinem més cap a la versió alemanya, que a més a més, afegim la següent nota al peu «Das muß doch die Lösung sein. Es erstaunt, warum er sich da nicht



entschiedener <sup>28</sup>». Per altra banda, la versió anglesa de Reeve opta per una via que podem anomenar d'intermèdia, usant «actually undivided»<sup>29</sup>.

Crec que podem afirmar que, si bé són dos termes clau de la metafísica aristotèlica, i de la història de la filosofia en general, l'entelèquia en molts casos, actua com a sinònim de l'*energeia*, així, per exemple, l'assenyala Reale (Reale, 1999), però, en altres casos va més enllà, assolint una magnitud metafísica que encara hui sembla perduda. Tot allò ens condueix cap a la Metafísica, deixant arrere el preàmbul que ha suposat per a nosaltres la Física en la profunditat i usos del terme *energeia*/entelèquia.

### 2.3 Lectures, traduccions i interpretacions de la dualitat *energeia*/entelèquia en la Metafísica

Passant ja al llibre de la Metafísica, l'ús de l'entelèquia és, igual que en la Física, variat, en molts casos funcionant com a sinònim d'*energeia*, i en altres, transportant plenament el pes metafísic de la teoria aristotèlica, situant-se en el mateix centre de la pregunta pel ser, de la mateixa forma que la mateixa *energeia* també assoleix una diversitat variada com hem vist abans.

Hem de començar per comentar una de les frases més cèlebres de tota l'obra aristotèlica, i que ve a adverar eixe emparentament entre els dos termes “ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέθειαν” (1050a, 20-25). Com podem vore, en molts passatges, especialment pel que fa a l'existent o inexistent diferència entre l'*energeia* i l'entelèquia, Aristòtil és fosc, poc precís. No obstant això, aquest passatge és dels més clars de tota la seua obra, i en ell estableix eixe acte que ha desenvolupat com a causa d'existència «És acte, certament, [el fet] que existeixi la cosa» (Aristòtil, 2018, p. 35) o «el acto (ἐνέργεια) es, pues, el existir de la cosa» (Aristòtil, 1982, p. 453), que en la seua forma més perfecta és entelèquia, demostrant dues coses. D'una banda, que, tot i que Aristòtil els utilitze com a sinònims a vegades, sembla que era conscient, almenys en la seua etapa de la Metafísica, que tots dos termes estaven estretament emparentats però depenent del context podien també ser diferents. En segon lloc, i seguint la mateixa línia, que efectivament l'entelèquia és ontològicament més perfecta que l'*energeia*, en el sentit aristotèlic de perfecció que posseeix “Τελος” i alhora

---

<sup>28</sup> Nota 89 llibre VIII.

<sup>29</sup> Reeve, C. D. C. (2018). Aristotle: Physics (Hackett Classics 2nd ed.). Hackett Publishing Company, Inc, p. 154.

plenament representa la veritat, allò real -realitat completa- o -actualitat completa-. Ací hem de confrontar de nou amb aquells que intenten vore sinònims entre l'*energeia* que s'oposa dialècticament a la potència, i l'entelèquia, perquè l'entelèquia es desenvolupa sempre en un grau ontològic superior. Sense la barrera del potencial, les normes dialèctiques no se li apliquen, perquè la seua realitat completa no es contraposa a una realitat incompleta que en el nivell ontològic que ens situem es presenta com un impossible, dins de la teoria del moviment aristotèlic representa l'últim pas, la perfecció en el sentit aristotèlic que recull després Tomàs d'Aquino. Tot i que eixa entelèquia sembla ser l'exemple de Déu com a acte pur -entelèquia, realitat completa del ser- a qui no se li discuteixen contraris lògics, la inefabilitat de la mateixa explicació del terme fa que no sempre s'assolí eixa representació com a representació filosòfica, i serà sols en la filosofia escolàstica, especialment de la mà de Tomàs d'Aquino quan eixe fenomen filosòfic desenvolupe tot el seu recorregut. Sempre sense oblidar la frase fonamental de la Metafísica que hem assenyalat abans, en la qual l'entelèquia no deixa d'estar emparentada amb l'*ergon* (obrar, operar, treballar), per tant, aquesta entelèquia és una realitat plena plenament obrant.

Per a aclarir les relacions de similitud entre l'*energeia* i l'entelèquia, especialment en el sentit de forma i *telos* tal com diu Yepes, hem de tornar al passatge de la Metafísica on de forma més senzilla l'explica Aristòtil «Porque la obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto (energeia) está directamente relacionada con la obra (érgon) y tiende a la entelequia» (Aristòtil, 1982, p. 466), en aquest passatge pareix que, si bé tots dos termes estan estretament relacionats, l'entelèquia és una forma més perfecta d'acció, en canvi, la versió catalana parla d'activitat «En efecte, l'actuació és el fi i l'acte és l'actuació, per això la paraula acte es diu així en funció de l'actuació i tendeix a la plena realització» (Aristòtil, 2018, p. 42). El fragment és fonamental, ja que en les ocasions que indiscriminadament utilitza Aristòtil un o altre terme és difícil comprendre el significat exacte dels dos, en canvi, ací, ens estableix d'una manera clara la línia a seguir per a distingir les dues paraules, en eixe sentit particular, dins de l'estreta relació que tenen, deixant clar que, sent part d'una mateixa família terminològica, a vegades l'entelèquia potser utilitzada com a superlatiu de l'*energeia*. Per a poder assolir un coneixement major al respecte, i arribar al centre del problema dels termes podem vore, en primer lloc, la traducció que fa Hermann Bonitz al respecte, diu «Denn das Werk (ergon) ist Zweck, die Wirklichkeit aber ist das Werk. Daher ist auch der Name Wirklichkeit von Werk abgeleitet und zielt hin auf Vollendung (entelecheia)» (Aristòtil, 2009, p. 206). Mentre que, per altra banda, altre nom autoritzat com és David W. Ross en el comentari

que fa al passatge, es decanta per deixar els termes tal com estan en grec, deixant llibertat al lector (Aristòtil, 1975, p. 264). De forma pareguda diu Tricot en la seua traducció al francès «L'œuvre est, en effet, ici la fin, et l'acte est l'œuvre; de ce fait aussi, le mot acte qui est dérivé d'œuvre, tend vers le sens d'entéléchie.» (Aristòtil, 1970, pp. 511-512).

Continuant amb els diversos significats i traduccions que la història de la filosofia ha donat del terme *energeia* i entelèquia, en el passatge 1065b, 15-35, trobem una precisió important d'Aristòtil “διηρημένου [15] δὲ καθ’ ἕκαστον γένος τοῦ μὲν δυνάμει τοῦ δ’ ἐντελεχείᾳ, τὴν τοῦ δυνάμει ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν. ὅτι δ’ ἀληθῆ λέγομεν, ἐνθένδε δῆλον: ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ἢ τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐνεργεῖα ἢ, οἰκοδομεῖται, καὶ ἔστι τοῦτο οἰκοδόμησις: ὁμοίως μάθησις, ἰατρευσις, βάδισις, [20] ἄλσις, γήρανσις, ἄδρυνσις. συμβαίνει δὲ κινεῖσθαι ὅταν ἡ ἐντελέχεια ἢ αὐτή, καὶ οὔτε πρότερον οὔθ’ ὕστερον. ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχεία ὄν ἐνεργῆ, οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ’ ἢ κινητόν, κίνησις ἐστίν. λέγω δὲ τὸ ἢ ὧδε. ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδριάς: ἀλλ’ ὅμως οὐχ ἡ τοῦ [25] χαλκοῦ ἐντελέχεια, ἢ χαλκός, κίνησις ἐστίν. οὐ γὰρ ταῦτόν χαλκῶ εἶναι καὶ δυνάμει τινί, ἐπεὶ εἰ ταῦτόν ἦν ἀπλῶς κατὰ τὸν λόγον, ἦν ἂν ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια κίνησις τις. οὐκ ἔστι δὲ ταῦτό (δῆλον δ’ ἐπὶ τῶν ἐναντίων: τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι ὑγιαίνειν καὶ δύνασθαι κάμνειν οὐ ταῦτόν—καὶ γὰρ [30] ἂν τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ κάμνειν ταῦτόν ἦν—τὸ δ’ ὑποκείμενον καὶ ὑγιαῖνον καὶ νοσοῦν, εἴθ’ ὑγρότης εἴθ’ αἷμα, ταῦτό καὶ ἔν) . ἐπεὶ δὲ οὐ τὸ αὐτό, ὥσπερ οὐδὲ χρῶμα ταῦτόν καὶ ὁρατόν, ἡ τοῦ δυνατοῦ καὶ ἢ δυνατὸν ἐντελέχεια κίνησις ἐστίν. [34] ὅτι μὲν οὖν ἐστίν αὕτη, καὶ ὅτι συμβαίνει τότε κινεῖσθαι ὅταν [35] ἡ ἐντελέχεια ἢ αὐτή” en aquest passatge podem vore des de les interpretacions menys arriscades, fins a les més arriscades. Així, per exemple, a la versió castellana ens diu Valentín García Yebra:

Y, existiendo en cada genero la distinción de lo que está en potencia y lo que está en entelequia, a la actualización de lo que está en potencia en cuanto tal la llamo movimiento. Y que decimos verdad, se ve por lo siguiente. En efecto, cuando lo edificable, en el sentido en que decimos que es tal, está en acto, es edificado, y ésta es la acción de edificar; y lo mismo la acción y de aprender, curar, andar, saltar, envejecer, madurar. Y tiene lugar el movimiento cuando existe la entelequia misma, y no antes ni después. Así, pues, la del ente en potencia, cuando, existiendo en entelequia, actúa no en cuanto él mismo, sino en cuanto móvil, es movimiento. pudo ese es para ver Doy a “en cuanto” el sentido siguiente. El bronce es, en efecto, una estatua en potencia; sin embargo, la entelequia del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que, si fuese absolutamente lo mismo

según el enunciado, la entelequia del bronce sería un movimiento. Pero no es lo mismo (y esto se ve bien en los contrarios; pues poder estar sano y poder estar enfermo no es lo mismo de lo contrario, estar sano y estar enfermo serían lo mismo-; pero el sujeto, ora sano ora enfermo, ya sea la humedad ya la sangre, es uno y el mismo). Y, puesto que no es lo mismo, como tampoco es lo mismo el color que lo visible, la entelequia de lo posible, y en cuanto posible, es movimiento. Así, pues, que esto es movimiento, y que el moverse tiene lugar cuando existe la entelequia misma, y no antes ni después. (García Yebra, 1982, pp. 573-574)

Ací García Yebra deixa tot el pes al lector, i tradueix sempre *ἐντελεχεία* per entelèquia, independentment del context. Tot i això, Bonitz, en la traducció a l'alemany diu:

Indem nun in jeder Gattung des Seienden das Mögliche von dem Wirklichen geschieden ist, so nenne ich die wirkliche Tätigkeit des Möglichen, insofern es möglich ist, Bewegung. Daß diese Bestimmung wahr ist, erhellt aus folgendem. (b) Wenn das Erbaubare, insofern wir es eben erbaubar nennen, der wirklichen Tätigkeit nach ist, so wird erbaut, und dies ist das Erbauen. Dasselbe gilt 20 von dem Erlernen, Heilen, Wälzen, Gehen, Springen, Altem, Reifen. Das Bewegtwerden tritt ein, sobald diese Verwirklichung (entelecheia). (Aristòtil, 2009, p. 254)

Sent aquesta la primera vegada que tradueix entelèquia en el text, continua:

stattfindet, weder früher noch später. Die Wirklichkeit also des Möglichen, sobald es in Wirklichkeit tätig ist, nicht insofern es selbst ist, sondern insofern es bewegbar ist, ist Bewegung. (c) Das insofern meine ich so: Das Erz ist dem Vermögen nach Bildsäule, aber doch ist die Wirklichkeit des Erzes, insofern es Erz ist, nicht Bewegung. Denn Erz-sein und dem Vermögen nach etwas sein ist nicht identisch; denn wäre es schlechthin dem Begriff nach identisch, so würde die Wirklichkeit (entelecheia) (Aristòtil, 2009, pp. 254-255)

En aquesta ocasió utilitza una paraula diferent, el famós *Wirklichkeit*, mentre que seguidament utilitza els termes així:

des Erzes Bewegung sein. Es ist aber nicht identisch, wie aus dem Gegenteil erhellt; denn gesund werden können und krank sein können ist nicht identisch (sonst wäre ja auch gesund sein und krank sein identisch), wohl aber ist das Substrat (hypokeimenon); welches sowohl gesund wie krank ist, mag dies nun Flüssigkeit oder mag es Blut sein, identisch und eins. Da nun jenes nicht identisch ist, sowenig wie Farbe und Sichtbares identisch sind, so ist die Wirklichkeit des Möglichen, insofern es möglich ist, Bewegung. (d) Daß nämlich diese Wirklichkeit Bewegung ist, und daß das Bewegtwerden dann eintritt, wenn diese Wirklichkeit stattfindet, und weder früher noch später, ist offenbar. (Aristòtil, 2009, pp. 254-255)

Tal com podem observar, Bonitz es decanta per traduir entelèquia de dues formes diferents, d'una banda, utilitza *Verwirklichung*, mentre que en una altra ocasió utilitza *Wirklichkeit* i termes de la mateixa família com *Wirklichen*, utilitzats per ell mateix per traduir també *energeia* com hem vist abans. En el cas d'aquests termes, la primera la podem traduir com a realització en aquest cas "i té lloc el moviment quan hi ha la realització mateixa", mentre la segona ja n'hem analitzat abans el significat, això no obstant, com terme de summa importància en la filosofia alemanya encara tenim molt a dir d'ell. Tot i això, sembla que les dues paraules estan emparentades en aquest nexa d'obra (realitzar, operar) perfecta en allò real. Sobre el mateix passatge, Ross opta per un terme mitjà per donar sentit personal al text aristotèlic:

The distinction of potentiality and actualization exists in each class of things, and motion is the actualization of the potential as such; e.g. when the buildable as such actually exists, it is being built, and this is the process of building. Motion takes place when the actualization itself exists, and neither before nor after. 21. Thus the actualization of that which is potentially, when it exists actually, not as itself but as movable, is motion. The bronze is potentially a statue, but the actualization of the bronze as bronze is not motion, for it is not the same thing to be bronze and to be a certain potentiality. 28. This can be seen from the case of contraries; to be capable of health and of disease is not the same thing (if it were, health and disease would be the same thing), but the substratum of health and of disease is the same. Motion, then, is the actualization of the potential qua potential. That motion is what we have defined it as being, and exists only when the actualization itself exists, is clear. (Aristòtil, 1975, p. 325)

No obstant això, sembla que el terme en general més adequat per a Ross en aquest passatge per traduir entelèquia és “*actualization*”, en el sentit d’arribar a ser el que ha de ser -perfecció-, entenent ací l’entelèquia com el compliment mitjançant el moviment d’una sort de destinació metafísica. Mentre que Tricot diu:

La distinction de ce qui est en puissance et de ce qui est en entéléchie existant en chaque genre, l’acte de ce qui est en puissance en tant que tel, je l’appelle mouvement. La définition que nous donnons est la vraie, et en voici la preuve. Quand le constructible, en tant que nous le disons être tel, est en acte, il se construit, et c’est là le processus de construction. De même pour l’apprentissage, la guérison, la rotation, la marche, le saut, le vieillissement, la croissance. Il arrive donc qu’il y a mouvement quand l’entéléchie existe, et ni avant, ni après. (Tricot, 1970, p. 615).

En general, Tricot opta per una traducció històrica dels termes, evitant els problemes de traduir entelèquia, continua Tricot:

L’entéléchie de l’être en puissance, quand on prend celui-ci dans l’entéléchie qu’il possède en acte, non en tant que lui-même, mais en tant que mobile, est mouvement. Par en tant que tel, j’entends ceci: l’airain est, en puissance, statue; mais pourtant ce n’est pas l’entéléchie de l’airain, en tant qu’airain, qui est mouvement, car ce n’est pas la même chose d’être airain et d’être une certaine potentialité; si c’était absolument la même chose au point de vue des définitions, l’entéléchie de l’airain serait un mouvement. Mais, en réalité, ce n’est pas la même chose. (On le voit, d’ailleurs, dans le cas des contraires: en effet, le pouvoir d’être sain et le pouvoir d’être malade ne sont pas une même chose, sinon le fait d’être sain et le fait d’être malade seraient identiques; c’est le sujet, c’est ce qui est sain ou malade, que ce sujet soit humidité ou sang, qui est une seule et même chose.) Et puisque ce n’est pas la même chose, pas plus que la couleur n’est la même chose que le visible, c’est donc bien l’entéléchie de l’être en puissance, mais en tant qu’il est en puissance, qui constitue le mouvement. Que tel soit donc le mouvement, et que le fait d’être mû n’ait lieu qu’au moment où l’entéléchie même existe, et ni avant, ni après, c’est ce qui est évident. (Tricot, 1970, pp. 615-616).

Mentre que la versió catalana continua en la mateixa línia de tota l'obra:

Com que per a cada gènere hi ha la divisió entre allò [que és] en potència i allò que és plenament realitzat, anomeno moviment l'acte d'allò que és en potència com a tal. Queda clara la veritat del que diem a partir del següent: quan allò que és edificable, en tant que diem que ho és, ho és en acte, està sent edificat, i això és l'edificació. De manera semblant l'aprenentatge, la guarició, el passeig, el salt, l'envelliment, la maduració. El moure's sobrevé quan hi ha l'acte mateix, ni abans ni després. Certament, el moviment és [l'acte] de l'ens en potència quan s'actualitza com a ens amb plena realitat, no com a ens, sinó com a mòbil. Dic com a de la manera següent: el bronze és en potència una estàtua; això no obstant, el moviment no és la realització del bronze com a bronze. No és el mateix l'ésser del bronze que el d'una certa potència, perquè si fossin simplement el mateix d'acord amb la definició, la realització del bronze seria un cert moviment. Però no són el mateix (és obvi en el cas dels contraris, perquè poder guarir i poder emmalaltir no són el mateix -llavors guarir i emmalaltir serien el mateix, en canvi, el subjecte que guareix i que emmalalteix, sigui un humor, sigui la sang, és un i el mateix). Però atès que no són el mateix, com tampoc no és el mateix el color i el visible, la realització del que pot ser i en tant que pot ser és el moviment. Així doncs, que és això i que arriba a haver-hi moviment quan es dóna aquesta realització, i no abans ni després (Aristòtil, 2018, pp. 97-98)

Abans de continuar crec que hem d'aprofundir en el substantiu *Wirklichkeit* per entendre el sentit metafísic que vol assenyalar Bonitz i determinar que tan adequada és la paraula per a traduir l'*energeia*/entelèquia i com terme de transició entre els termes esmentats i l'*actualitas* a la qual tradueix, fins i tot, assolint a voltes el significat d'existència. En primer lloc, cal assenyalar que aquest terme és el més usat –en gairebé totes les ocasions– per Bonitz per a traduir entelèquia, diferenciant-lo clarament de *Tätigkeit*, amb el qual sol traduir energia. A més, *wirklichkeit* adquireix encara més profunditat quan Bonitz l'usa indistintament per a traduir aquest passatge «οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς) : τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον: ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον ὄν: καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς: εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.» que en la versió de Bonitz diu «Das erste Wesenswas (to ti en einai) aber hat keinen Stoff, denn es ist tätige Wirklichkeit

(entelecheia). Eines also ist dem Begriff und der Zahl nach das erste bewegende Unbewegliche; also ist auch das immer und stetig Bewegte nur Eins; also gibt es nur einen Himmel.»<sup>30</sup> Cal precisar que aquest passatge d'Aristòtil és una continuació directa del 1072a 25, en el qual diu Aristòtil «Por tanto, hay también algo que mueve. Y, puesto que lo que se mueve y lo que se mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto (García Yebra, 2014, p. 624). Ací Aristòtil utilitza ἐνέργεια, per això, potser, Valentín García Yebra ho tradueix per acte i Bonitz per «wirkliche Tätigkeit» (Aristòtil, 2009, p. 277), mentre que Ross en el passatge 1074a diu «The prime mover, which have been described in 1072a 25 as pure actuality or essence» (D. W. Ross, 1975, p. 395), per tant, entelèquia també es pot fer servir com el Déu metafísic que suposa l'acte pur, completant la necessitat d'un primer motor que siga en acte, tal com es recull al fragment 1072a 25. Gràcies al seu recorregut històric, sembla que el terme *Wirklichkeit* és més complex que altres paraules utilitzades en llengües diferents, i per això volem fer una petita recerca sobre el terme.

#### 2.4 Notes històriques sobre el terme *Wirklichkeit*<sup>31</sup>

Cal començar, per a entendre millor la destinació patida pel terme aristotèlic fins a arribar al *wirklichkeit*, per fer una breu recerca històrica, centrant-nos en el nexa comú de les dues, l'*actualitas* llatina, que ens deixa el següent esquema, entelèquia/*energeia-actualitas-wirklichkeit*. Tot amb la manca de la recerca pendent que tenim del període de transició entre el terme grec i l'*actualitas*, amb les primeres traduccions llatines i àrabs.

La primera manifestació del terme *Wirklichkeit*, es remunta al mestre Eckhart (ca. 1260 – 1328), que la utilitza per tal de traduir l'*actualitas*

Drittens: nichts ist edler als das Erste. Nun ist aber die zweite Wirklichkeit für die Seele das Wachsein im Verhältnis zum Schlaf, und dieses ist etwas Vollkommeneres als die erste wirklichkeit. Also folgt, daß das Erkennen das Sein Gottes selbst ist. (Eckhart M, 1993, p. 541)

Així, és ja sabut i demostrat, que Hegel està influenciat pels místics alemanys com el mateix Eckhart (Pinon F, 1995), fet que tindrà certa importància un poc més avant.

---

<sup>30</sup> pp. 282.

<sup>31</sup> Cal en primer lloc consultar l'entrada del diccionari en línia dels germans Grimm per a entendre en un sentit general el terme <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#2>



És sols en ple segle XVIII, quan les llengües nacionals ja havien adquirit un cert prestigi, que Kant reintrodueix el terme *Wirklichkeit* a la filosofia, la traducció més correcta, o el sentit més adequat segons el significat que vol expressar Kant amb el terme és el de la realitat, concretament “realitat efectiva” «La palabra *Wirklichkeit* se traduce por “realidad efectiva”, para distinguirla de *Realität*, que a su vez se traduce por “realidad”.» (Kant I, 2009, p. LXIX), clar que en el sentit d’existència, així per exemple, en la famosa frase «Cien táleros efectivamente reales no contienen nada más que [lo que contienen] cien [táleros] posibles. (...) Pues el objeto, en la realidad efectiva, no está sólo contenido en mi concepto, analíticamente, sino que se añade sintéticamente a mi concepto» (Kant I, 2009, p. 550), que en l’original de Kant diu «Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche (...) Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe» (Kant I, 1998, p. 572). Tal com demostra Andrés Lema, el terme *Dasein*, utilitzat per Kant per a referir-se a l’existència és substituïda en moltes ocasions per *Wirklichkeit*, diu «De nuevo, se establece una equivalencia de sentido entre la palabra *wirklich* y la palabra *das Dasein*. Kant utiliza estos dos términos para referirse a la existencia del yo y a la existencia de las cosas fuera de “nosotros”.» (Lema Hincapie A, 2013, p. 54), de fet, fins i tot, Kant afig un terme més en el mateix sentit «Hay un término alemán cuya equivalencia con los términos *das Dasein*, *wirklich* y *die Wirklichkeit* es clara, a saber: *die Existenz*.» (Lema Hincapie A, 2013, p. 55). Clar, que tot i que la traducció més utilitzada per a traduir el *Wirklichkeit* és realitat efectiva, la relació del terme amb l’existència és molt marcada en Kant, i fins i tot, la relació amb l’*actualitas* llatina, per exemple, diu Andrés Lema

Concluyo este análisis terminológico de la “Refutación del idealismo” con otro pasaje del cual ninguna de las traducciones consultadas hace justicia al pensamiento kantiano. Ninguna de ella tiene en cuenta la verdad de la distinción fundamental entre realidad (*Realität*) y existencia (*Wirklichkeit*). Véase este fragmento de la primera *Crítica*: “sie (die anschauliche Vorstellung) ist es aber bloß durch die Reproduktion ehemaliger äußerer Gegenstände möglich sind” 12. En estas casi dos líneas, la palabra alemana *Wirklichkeit* es, sin duda, sinónima de *Dasein* y de *Existenz*. Kant no escribe que las percepciones externas sean únicamente posibles *durch die Realität äußerer Gegenstände* (gracias a la realidad de objetos exteriores). Kant se sirve aquí de la palabra *Wirklichkeit* y no de la palabra *Realität*. Es necesario, entonces, traducir ese fragmento de otra manera. Yo propongo traducirlo así: “gracias a la existencia (o a la

efectividad, o a la actualidad) de objetos exteriores” 13. Esta traducción del término *Wirklichkeit* conserva la sinonimia ya establecida entre *Wirklichkeit*, *Dasein* y *Existenz*. (Lema Hincapie A, 2013, p. 55)

Respecte d'eixa transició i assimilació entre el llatí i l'alemany és el deixeble de Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, qui en la seua *Metaphysica*, escrita en llatí, en l'apartat §55 diu: «existentia (actus, actualitas)» (Baumgarten A, 1750, p. 14), al respecte afig Andrés Lema «En una nota, este autor precisa que en alemán *existentia* se dice *Wirklichkeit*» (Lema Hincapie A, 2013, p. 57), per tant, segons l'autor «la precisión de Baumgarten sobre la equivalencia de sentido entre *Wirklichkeit* y *existentia* y *actualitas*, autoriza el uso de las palabras *actualité* (francés), *actuality* (inglés) y *actualidad* (español), allí donde se encuentra la palabra alemana *Wirklichkeit*» (Lema Hincapie A, 2013, p. 61).

Dit això, i malgrat que el terme *Wirklichkeit* ja té en Kant una importància relativa pel que fa a diferenciar-se de la *Realität*, i partint del concepte d'existència de Wolff, arribar a un punt nou, pel que fa a eixa forma, en certa manera heretada, d'entendre l'existència diu Heidegger «wie sie von Wolff bzw. seiner Schule gegeben wurde, wonach Dasein, d. h. Existenz bedeutet complementum possibilitatis, die Wirklichkeit eines Dinges bzw. sein Dasein, seine Existenz, ist die Ergänzung seiner Möglichkeit» (Heidegger M, 1975, p. 43).

Serà amb Hegel quan adquireix una nova dimensió com un dels termes clau de la filosofia hegeliana. El mateix Hegel l'usa, juntament amb *tätigkeit* i *wirksamkeit* per traduir *ἐνέργεια*, mentre que *ἐντελέχεια* no s'atreveix a traduir-la i la deixa tal com està, diu Hegel: «Das Nähere sind nun die zwei Hauptformen, welche er bestimmt: α) als die der Möglichkeit (dynamis, potentia) und β) der Wirklichkeit (energeia, actus), noch bestimmter der Entelechie (entelecheia), welches in sich Zweck und Realisierung des Zwecks ist» (Hegel G, 1970, p. 1029), afegint «energeia aber ist die reine Wirksamkeit aus sich selbst» (Hegel G, 1970, pp. 1029-1030), la qual cosa és fins i tot més rellevant quan en el mateix text una mica abans, parlant de Plató comenta «Die ewige Welt, als der in sich selige Gott, ist die Wirklichkeit, nicht drüben, nicht jenseits, sondern die gegenwärtige wirkliche Welt in ihrer Wahrheit betrachte» (Hegel G, 1970, p. 965), seguint en part la línia que després continuarà Bonitz, Hegel entén de forma quasi sinonímica tots dos termes aristotèlics, sent l'entelèquia el més perfecte. Per això, i encara que directament Hegel no ho fa, sembla que ja ell entén ambdós termes com una mena de *wirklichkeit* amb una complexitat afegida i que sols el mateix terme sense traduir és capaç

de transmetre. Així que necessita a vegades termes de suport com els esmentats *tätigkeit* i *wirksamkeit*. Continua Hegel la seua explicació del moviment d'Aristòtil:

Dynamis heißt gar nicht Kraft bei Aristoteles (Kraft ist vielmehr unvollkommene Gestalt der Form), sondern mehr Möglichkeit, Vermögen, nicht die unbestimmte Möglichkeit; *energeia* aber ist die reine Wirksamkeit aus sich selbst. Durch das ganze Mittelalter waren diese Bestimmungen wichtig. Dynamis ist Anlage, das Ansich, das Objektive bei Aristoteles; dann das abstrakt Allgemeine überhaupt, die Idee, sie ist nur *potentia*. Erst die Energie, die Form ist die Tätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich beziehende Negativität. (Hegel G, 1970, p. 1029)

En aquest primer paràgraf és molt important reparar en la consideració que fa Hegel de l'*energeia* com pura efectivitat (*Wirksamkeit*), en la línia que Heidegger interpreta la degeneració del terme *energeia*, clar que Hegel està parlant precisament del terme *energeia* dins de la filosofia aristotèlica i no del seu recorregut posterior. En general, tota l'explicació que fa Hegel del terme *energeia* aristotèlic destaca per la quantitat de sentits que arreplega el concepte, sempre segons Hegel, i així dona bon compte la multiplicitat de termes que necessita per a desenvolupar la lliçó. Continua en el mateix punt Hegel:

Was als Wirklichkeit, Energie ausgedrückt ist, ist eben diese Negativität, Tätigkeit, tätige Wirksamkeit: sich selbst, dieses Fürsichsein entzweien, die Einheit aufheben und die Entzweiung setzen, - nicht mehr Fürsichsein, sondern Sein-für-Anderes, also Negativität gegen die Einheit. Die Idee ist mehr: das Aufheben der Entgegengesetzten, aber eins der Entgegengesetzten ist selbst. (Hegel G, 1970, p. 1029)

Hegel sintetitza de la següent forma la filosofia aristotèlica:

Aristoteles unterscheidet an der Substanz, insofern die Momente Tätigkeit und Möglichkeit nicht in eins, sondern noch getrennt erscheinen, mannigfache Momente. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses der Form zur Materie, der Energie zur Möglichkeit, und die Bewegung dieses Gegensatzes gibt die unterschiedenen Weisen der Substanz. Hier geht Aristoteles nun die Substanzen durch, und sie erscheinen bei

ihm mehr als eine Reihe von verschiedenen Arten der Substanzen, nacheinander betrachtet, als in ein System zusammengebracht.<sup>32</sup> (Hegel G, 1970, pp. 1029-1030)

A més, Hegel fa una certa lectura ontoteològica d'Aristòtil quan intentant implementar la filosofia aristotèlica dins del seu sistema diu:

Pero el punto supremo es más bien aquel en que se unen la potencia, la actividad y la entelequia: la sustancia absoluta, que Aristóteles (Metaf. XII, 6-7; IX, 8) determina, en general, diciendo que es lo inmóvil en y para sí (*αἴτιον*), pero que, al mismo tiempo, *infunde movimiento* y cuya esencia es actividad pura, sin tener materia (...) Ha podido pensarse, en los tiempos modernos, que era algo nuevo el determinar la esencia absoluta como actividad pura, pero esto sólo ha sido posible por ignorancia del concepto aristotélico. Los escolásticos, en cambio, reconocieron con razón esto como la definición de Dios, al designar a Dios como el *actus purus*. (Hegel G, 1981, p. 261)

Un passatge interessant en el qual Hegel fa una interpretació diferent de la història de la filosofia de la qual fa Heidegger. Si Heidegger denunciava eixe concepte de causa com un error medieval en l'intent d'assimilar l'*energeia* a la filosofia cristiana, Hegel, al contrari, pensa que el concepte de causa està implícit dins del terme aristotèlic quan el terme, l'*energeia*, s'utilitza per a definir "l'essència absoluta", allò que està immòbil. De fet, Hegel insisteix en la importància de la causa en la filosofia aristotèlica pel que fa a la relació estreta que manté amb l'*energeia*. Així diu Hegel: «En eso consiste, precisamente, la naturaleza, en lo que algo que deviene existía ya así desde un principio: consiste en esta interior generalidad y finalidad que se realiza; y así, causa y efecto son idénticos» (Hegel, 1981, p. 274).

Dit això i tornant al terme *Wirklichkeit*, no és cap novetat la importància que té el terme *Wirklichkeit* a Hegel, així per exemple Ramon Valls Plana en la traducció al castellà de l'enciclopèdia de les obres filosòfiques diu en la nota 330:

---

<sup>32</sup> La versió espanyola diu «Aristóteles distingue diversos momentos en la sustancia, en cuanto que los momentos de la actividad y de la potencia no aparecen aún unidos, sino separados. La determinación más precisa de esta relación entre el acto y la potencia, entre la forma y la materia, y el movimiento de esta contraposición se traducen en los diversos modos de la sustancia. En este punto, Aristóteles va recorriendo las sustancias, las cuales aparecen en él como una serie de distintas clases de sustancias, que nuestro filósofo va examinando más bien una por una en vez de tratar de reducirlas todas a un sistema.» Hegel, & Valls Plana, R. (2017). Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830). Abada, pp. 155-156.

La diferenciación entre *Realität* y *Wirklichkeit* es esencial para la comprensión de la filosofía hegeliana y para entender el «estatalismo» de Hegel (cfr. § 6 N). En la segunda de estas categorías, Hegel entiende superar a Kant, en tanto en este mundo se dan realidades que son como deben ser; se adecuan a su propio concepto o esencia (...) la obra humana, cuando se muestra como efectivamente racional, es inteligible en acto, es *ἐνέργεια*. (Hegel G, 2017, pp. 1004-1005)

El perquè de l'ús d'aquests termes a Hegel, es pot explicar citant el passatge següent «lo real efectivo (wirkliche) se ha sustraído al pasar y su exterioridad es su energía: en su exterioridad está reflejado hacia sí; su existencia es solamente la manifestación de sí mismo, no de un otro.» (Hegel, 2017, p. 327), en certa manera el concepte de *Wirklichkeit* tal com el conceptualitza Hegel defineix d'una forma força àmplia el sentit de l'*energeia* i l'entelèquia aristotèlica, però, Hegel l'empra en tota la seua profunditat d'una manera més “pragmàtica”, sempre des de la seua filosofia pròpia i inspirat per la filosofia kantiana i la diferenciació que fa aquest entre els termes, tot per argumentar el concepte d'allò que en el seu ser també té el seu fi, diu Hegel «es importante que la filosofía se entere de que su contenido es la realidad efectiva» (Hegel, 2017, p. 125) a més, Hegel s'autocita en la *Filosofía del Dret* per a emfatitzar la importància del terme en la seua aplicació pràctica<sup>33</sup> «Lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, es racional.», la realitat efectiva, per tant, no és merament una realitat contingent, sinó que és una realitat que comprén la unió d'existència i essència, sent la manera més perfecta de realitat, tant per les causes com pels efectes autodeterminats en si mateix, per això, sembla un terme tan adequat per traduir l'*energeia* aristotèlica, i, fins i tot amb matisos, ens deixa aprofundir més també en la seua forma suprema, l'entelèquia, seguint el sentit dels textos aristotèlics, i dels seus comentadors/traductors que hem vist abans «Entelecheia parece expresar de modo más puro esta referencia primordial al sentido primero de la actividad. Energeia se diría que se mueve más frecuentemente en el ámbito de la kinesis, y de las operaciones, aunque también se utilice en este terreno.» (Yepes, 1993, p. 299). En eixe sentit, conceptualment suposa un cert paral·lelisme amb la connexió que n'hi ha, entre l'acte i la seua forma suprema, l'acte pur, però de fet també una vegada que hem exposat les traduccions que rep l'*energeia* i com s'assimilen, una sort de família de termes (*energeia*, *actualitas*, existència, *Wirklichkeit*), estem més a prop de tindre el marc perfecte per a començar la nostra recerca.

---

<sup>33</sup> p. 127. Tot i que la cita en si mateixa pertany a la *Filosofía del Dret* de Hegel.

Per tant, podem provar de donar una petita definició de l'entelèquia com forma suprema de l'*energeia*. En primer lloc, és una realitat que s'oposa a la possibilitat, en conseqüència, una realitat necessària. En segon lloc, és una realitat que no necessita determinació, en el seu propi ser té la seua determinació cap a la seua pròpia realització, el seu *telos*, perfecció en el sentit aristotèlic. Dit això, i recuperant les traduccions que fa Hegel d'Aristòtil, queda en dubte si realment *Wirklichkeit* assoleix l'entelèquia (recordem que Hegel no tradueix el terme), sent clar, que almenys des d'un punt de vista històric, sí és un terme considerat pels estudiosos adequat per a traduir l'*energeia* en la majoria de passatges. Per això, Bonitz és en certa manera agosarat de traduir entelèquia amb aquest terme, malgrat que com hem assenyalat, és un terme que segons la interpretació que es faça, sembla que podria arribar a assolir el sentit d'entelèquia, comprenent en el seu si tant el temps (causa-realitat-fi) com les relacions possibles de ser (des del necessari que li és originari cap al possible que li pertany com a efecte). Així, només l'ús del terme comença una reflexió filosòfica en si mateixa, sobre la base del concepte propi de realitat i alhora, el terme es queda amb allò de la realitat -*Actualitas*- que és inherent a qualsevol sistema filosòfic, entés Sistema Filosòfic com una adequació teòrica a l'*actualitas*, una metàfora o subllenguatge que intenta expressar amb paraules una realitat complexa. Aquesta forma particular de realitat que es configura com a primera aprehensió del ser humà s'oposa, en certa manera, no només a la cosa contingent, sinó també a la cosa impossible, a la pròpia res i al propi no-ser de l'ens.

Tanmateix, qualsevol intent de traducció ja siga a través de barbarismes, neologismes o reciclant altres termes seria forçada,<sup>34</sup> probablement, requeriria l'aglutinació de termes i de prefixos o sufixos per abastar un significat tan ampli, i és per això que sempre parlem d'aproximacions quan parlem dels termes emparentats amb l'*energeia* aristotèlica, emparentats en el sentit d'utilitzats per a traduir-la o representar-la, i especialment el que volem és recercar la seua evolució històrica i deixar un camí conreat per a l'exposició de l'*actualitas*. Per tant, i en el cas del *Wirklichkeit*, sent un terme originari de l'alemany i del pensament alemany, tot i

---

<sup>34</sup> Tot i que eixe sufix -keit (itat) és fonamental entendre el seu sentit de permanència de la propietat que defineix. Normalment el llenguatge expressa el temps, ja siga passat, present o futur en totes les seues modalitats, però s'oblida moltes vegades el poder filosòfic del sufix de permanència, reivindicació per altra banda ja present en Schopenhauer: Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y paralipómena II*. Editorial Trotta, S.A. pp. 544-546. Per això, sens dubte, utilitzar el -keit o el seu corresponent en cada cas, en el nostre -itat, és un molt bon començ per a transcriure o interpretar el sentit de l'entelèquia. Per altre lloc, també crec que podria ser un bon afegit posar el terme en majúscules com per exemple, *Wirklichkeit*, ja que en un sentit no físic, expressa un lloc en quant és presència espacial, un *esse in mondo*.

que com també altres termes, és una bona opció de traducció sobretot per a l'*energeia*, em sembla que és més adequat esmentar sempre el terme *energeia* en el que vindrà, deixant-lo sense traduir, tal com està, igual que l'entelèquia. De la mateixa manera, ho farem amb el *Wirklichkeit*, referint-nos, per descomptat, al terme en tota la seua riquesa tal com s'aprofita Bonitz per a traduir la Metafísica, i no detenint-nos només a l'ús hegel·lià. Si parlem de la recerca del terme *energeia* en la filosofia contemporània, per exemple, és destacable com ha sigut usat recentment per Giorgio Agamben, intentant dur-se el terme aristotèlic cap a l'efecte-efectivitat com a significats propis i determinants de l'*energeia*-entelèquia, tal com feien els idealistes alemanys amb el *Wirklichkeit*. Diu Agamben:

What is decisive is no longer the work as a stable dwelling in presence but operativity, understood as a threshold in which being and acting, potential and act, working and work, efficacy and effect, Wirkung and Wirklichkeit enter into a reciprocal tension and tend to become undecidable. (Agamben G, 2013, p. 47)

Ací Agamben juga al joc dialèctic que arrossegueu els conceptes que esmenta, assenyalant la dificultat històrica per a interpretar-los. Continua Agamben:

If we turn now to the thesis of Casel from which we began, we can only note its exactness: effectus in liturgical language means Wirklichkeit, an eminent mode of reality and presence. This mode of presence is nevertheless indiscernible from its effects and its actualization-it is, in the sense we have seen, operativity and praxis. From this perspective it is the very essence of the liturgical mystery that is clarified: the mystery is the effect; what is mysterious is effectiveness, insofar as in it being is resolved into praxis and praxis is substantiated into being. The mystery of the liturgy coincides totally with the mystery of operativity. In conformity with the indetermination of potency and act, of being and praxis, which is here in question, this coincidence is operative, in the sense that in it a decisive transformation in the history of ontology is carried out: the passage from *energeia* to effectiveness. (Agamben G, 2013, p. 55)

Açò, em serveix com una mena d'introducció al llibre d'Agamben que serà analitzat després, ja que fa una bona exposició del camí recorregut per l'*energeia* fins a arribar a traduir-se amb

l'*agere* i les seues declinacions, i de la mateixa manera recull una interpretació contemporània de l'*energeia* molt propera al sentit del *Wirklichkeit* dels idealistes alemanys. No obstant això, cal esmentar eixe trànsit històric que assenyala Agamben, sembla que seguint a Heidegger, l'*energeia* transformada en efectivitat.

Malgrat això, i tornant ara a Hegel, és ell el gran artífex de la riquesa que adquireix aquest terme, fins i tot dona un cert pas al traduir amb eixe terme l'*energeia* i deixa una empremta històrica, ja en el seu temps Hegel era considerat una figura il·lustre «La última gran síntesis de occidente» (Hegel G, 2017, p. 11), al contrari del que succeeix amb molts filòsofs, Hegel no ha d'esperar la mort per a aconseguir notorietat i prestigi, aleshores, tant l'ús del terme com eixa manera de traduir l'*energeia* és un punt clau de la història de la filosofia des de Hegel endavant. De la mateixa forma que hem de reconèixer la valentia de Bonitz per utilitzar el terme per a traduir l'entelèquia, amb l'encert que, segons nosaltres, suposa fer-ho utilitzant el *-keit* que com recordava Schopenhauer «el fino tacto con que nuestros antepasados adoptaron aquella modulación silábica al construir instintivamente el lenguaje; porque, en efecto, por lo regular con *-ung* distinguían lo subjetivo, la acción, de lo objetivo o el objeto de la misma; pero con *-keit* expresaban en la mayoría de los casos lo duradero, las propiedades permanentes» (Schopenhauer A, 2009b, p. 453), fent que s'acoste més a l'*actualitas* llatina, amb el seu homòleg llatí *-itas*, que refereix precisament a la qualitat de, és per això, que en aquesta línia d'intentar comprendre l'entelèquia com una forma suprema de l'*energeia*, o el sentit més determinant i metafísicament profund dels diferents significats del terme, hem de recordar, si fem servir una paraula per a la seua traducció, que inevitablement, haurà de portar el sufix assenyalat independentment de l'idioma que es faça servir, sense oblidar que seguint el sentit aristotèlic l'únic capaç de posseir la qualitat absoluta i permanent de l'activitat com a principi de moviment s'identifica amb Déu, motor immòbil, la noció que dona peu a tota la filosofia medieval. De nou insistim que aquest tret del permanent del *-keit*, és més latent que en altres llengües.

Tot i això, la història de la filosofia i en especial la història filosòfica escrita per les llengües modernes ens han deixat altres possibilitats. Recentment i en un intent valent, Joe Sachs ha traduït l'*energeia*, en un sentit que sembla influenciat per Heidegger, com a *being-at-work* i l'entelèquia com a *being-at-work-staying-itself* (Sachs J, 1995, pp. 244-245), una definició que, encara que llarga també podria sintetitzar bé l'essència del terme.



Com a punt final d'aquesta petita història dels termes aristotèlics i de les seues traduccions i interpretacions, i abans de centrar-nos en l'època que volem desenvolupar ací, vorem la lectura que fa Heidegger al respecte.

## 2.5 La lectura de Heidegger sobre el trànsit de l'*energeia* a l'*actualitas*

Podem dir moltes coses en favor de Heidegger, però seguint el tema que ens interessa l'única cosa que hem de dir ara mateix és la seua capacitat i vocació com a historiador de la filosofia, que ell mateix reconeix, la interpretació de tota la història de la filosofia està molt marcada per alguns dels apunts que Heidegger fa al respecte, ja n'hem apuntat un de fonamental, l'oblit del ser, ara cal assenyalar-se altre que potser és encara més fonamental dins del procés de la filosofia heideggeriana, i amb el qual els neotomistes no han combatut de forma vehement com en el cas de l'oblit del ser, que no és altre que la degeneració del sentit del terme original *actualitas*.

La figura de Heidegger suposa un esdeveniment decisiu, dels que n'hi ha tres o quatre al llarg de la història de la filosofia, especialment pel que va suposar la publicació del llibre *Sein und Zeit* en 1927. El llibre i en general l'obra completa de l'autor, suposen un canvi de paradigma en el sentit de la filosofia i en la interpretació hermenèutica dels antics, de fet, eixa podria ser una bona definició de l'autor. Heidegger com un filòsof que reinterpreta des del seu sistema tota la història de la filosofia, Heidegger no inventa res, explica les nocions i els sentits d'alguns conceptes claus de la filosofia grega que han estat perduts durant la història de la filosofia. Si el que volem és enfocar el nostre treball des d'un punt de vista actual i relacionar el concepte a recercar dins del panorama actual de la filosofia, que per altra banda és inevitable, no podem més que tornar a Heidegger i la manera en la qual tracta i interpreta els termes que tenim en joc en la seua urgència pel Ser. Parlar de Heidegger és sinònim de parlar del creador de l'anomenada en el segle XX filosofia continental:

Las razones para elegir a Martin Heidegger como el fundador de la filosofía continental son evidentes. Heidegger es el paradigma del filósofo estilísticamente oscuro e ideológicamente reaccionario, contra el cual se posicionó la filosofía analítica en sus inicios. Hay que recordar que el manifiesto del Círculo de Viena no solo abogó por la claridad a la hora de escribir y de hablar en público, sino también por una «posición socialista» en ciertos temas políticos. (Castro E, 2020, p. 88)

Òbviament, el terme de l'*energeia* i el seu recorregut, sent un dels termes fonamentals de la metafísica no podia passar-li desapercebut, tot i que eixa reinterpretació del terme forma part d'un treball major d'interpretació de tota l'obra d'Aristòtil com han desenvolupat bé autors com Franco Volpi (Volpi F, 2012). Heidegger li dedica diversos escrits a la concreció de l'*energeia*, alguns de forma més directa, altres més de gaidó, de fet l'exposició sobre com interpreta Heidegger eixe terme aristotèlic no és un moment, és una successió d'ells, perquè Heidegger durant tota la seua trajectòria camina a voltes amb els sentits del ser en Aristòtil molt influenciat per Brentano «fue determinante la lectura de la obra de Brentano sobre la pluralidad de los sentidos del ser en Aristóteles» (Segura Peraita C, 2017, p. 238). Un dels escrits en què millor, i de forma més directa, s'acosta al problema és dins del seu llibre dedicat a estudiar la filosofia de Nietzsche, on titula una secció com: “La transformació de l'*energeia* en *actualitas*” i des d'ací podem començar a treballar al respecte, però abans cal aclarir que tal com deixa clar Jesús Adrián la noció d'*energeia* «Este ingrediente dinámico, activo, energético (...) está muy presente en el Diccionario alemán de los hermanos Grimm que Heidegger gustaba consultar». (Heidegger M, 2002, p. 88). Per tant, podem dir que la noció d'*energeia* aristotèlica influeix directament durant tota la trajectòria de Heidegger, i la seua filosofia té eixe mateix caràcter energètic com passem a exposar.

Heidegger es mostra deutor de la postura de Plató en el *Timeu*, postura que també defensa Agamben com hem assenyalat amunt, que entén el ser com a *energeia*, però com una energia que recull en si mateixa l'efectivitat «Lo real efectivo es lo efectuado por un efectuar, algo efectuado que, a su vez, es eficiente y tiene capacidad de efectuar» (Heidegger M, 2005, p. 327), per això, Heidegger aprofita el sentit etimològic del terme *Wirklichkeit* «desde el efectuar [Wirken] y la obra [Werk]» (Heidegger, 2005, p. 328), sense haver d'esperar massa, ja al començament de la seua argumentació Heidegger ens llança la seua tesi «Del mismo modo, la actualitas no conserva ya la esencia de la ἐνέργεια» (Heidegger, 2005, p. 337) i ho explica del següent mode:

En el comienzo de la metafísica, el ente es, en cuanto *ἔργον*, lo que presencia en su producción. Ahora el *ἔργον* se convierte en el *opus* del *operan*, en el *factum del faceré*, en el *actus* del *agere*. El *ἔργον* ya no es más lo dejado en libertad en lo abierto del presenciar, sino lo efectuado en el efectuar, lo realizado en el hacer. La esencia de la “obra” no es más la “obridad” en el sentido del eminente presenciar en lo libre, sino la “realidad efectiva” de algo real efectivo que domina en el efectuar y queda acoplado al

proceder de este último. El ser, progresando desde la esencia inicial de la *ἐνέργεια* se ha convertido en *actualitas*. (Heidegger, 2005, p. 337)

Heidegger es taxatiu al respecte «La *actualitas*, más allá de la referència indeterminada a la obra, no conserva ya nada de la esencia de la *ἐνέργεια*» (Heidegger, 2005, p. 338) malgrat que ací Heidegger parla del terme de l'*energeia* en general, sense fer referència a la seua supremacia com entelèquia, tampoc parla dels diferents sentits del terme, sols recull eixa arrel de l'*ergon*. En canvi, Heidegger sí té en compte el contingut de causa, implícit a tota la filosofia grega que es magnifica amb Aristòtil «Muy pronto, en parte ya en Aristóteles, l'equiparación de ἀρχή y Αἴτια se vuelve obvia.» (Heidegger, 2005, p. 339). Aleshores, Heidegger pensa els termes de forma diferent, més bé, pensa l'*actualitas* com una degeneració de l'*energeia* englobada en un context més gran, el context de l'edat mitjana en general com una mala època de la filosofia, interpretació sobre la qual retornarem poc després, però que cal avançar que sembla influenciada per la lectura de Lutero com recull Jesús Adrián «En las *Disputaciones de Heidelberg* (1518), el joven Lutero ofrece una interpretación de las epístolas paulinas que se desmarca de la teología escolástica que, inspirada en el pensamiento metafísico griego, recibe el nombre de *theologia gloriae*. La voz «gloria» remite a la experiencia griega del ser como presencia.» (Adrián Escudero, Jesús, 2015, p. 141). Lutero assenyala la necessitat de una destrucció de l'*theologia gloriae*, tasca que recull Heidegger en el *Informe Natorp* de 1922 (Adrián Escudero, Jesús, 2015). Per altra banda, la pròpia efectivitat sobre la qual es desenvolupa el terme, és per a Heidegger un dels problemes que fan la seua degeneració en *actualitas*. Degeneració que naturalment afecta també al *Wirklichkeit* com traducció de l'*actualitas*, sobretot en el sentit que s'aplica el terme des de Hegel i que continua Heidegger com a realitat efectiva, eixa efectivitat que Heidegger assenyala abans com el principi de la degradació del terme grec per una preponderància del sentit de causa «el ente es lo real efectivo, está determinado por el efectuar en el sentido del hacer que causa» (Heidegger, 2005, p. 339). Per tant, sembla que en aquesta lectura de Heidegger la gran falla de la història de la filosofia és la transformació i l'enteniment de l'*actualitas* des de la *causalitas* «la *actualitas* es *causalitas*» (Heidegger, 2005, p. 340) interpretació en què l'escolàstica és predominant, i baix eixa sospita l'hem d'analitzar després, Heidegger la formula així:

El carácter causal del ser como realidad efectiva se muestra en toda su pureza en aquel ente que satisface en sentido máximo la esencia del ser, ya que es el ente que no puede nunca no ser. Pensado “teológicamente”, este ente se llama “Dios”. No conoce el estado

de posibilidad, porque en él aún no sería algo. En ese aún-no reside una carencia de ser, en la medida en que éste está caracterizado por la consistencia. El ente supremo es realización [*Vewirklichung*] pura, siempre cumplida, *actus purus*. El efectuar [*Wirken*] es aquí el volverse consistente, esenciando desde sí, de lo que consiste por sí. (Heidegger, 2005, p. 340).

Mentre que en el tom 9 del *Gesamtausgabe*<sup>35</sup>, dins de la famosa “Carta sobre l’humanisme” diu repassant la història de la filosofia «Existencia (existence) meint dagegen actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Möglichkeit als Idee» (Heidegger, 1976, p. 326), la versió espanyola diu «existencia (existence) significa actualitas, realidad efectiva a diferencia de la mera posibilidad como idea.» (Heidegger M, 2000, p. 269). En aquesta descripció enllaça la “degeneració” de l’*energeia* en *actualitas*, i l’existència, com una sort de degeneració de la degeneració. Un poc abans en la mateixa obra ja havia exposat la seua interpretació «*ἐνέργεια*, el estar-en-obra [*Im-Werk-Stehen*] en el sentido de la venida a la presencia en el aspecto, fue traducido por los romanos como *actus*, y con esta traducción se derrumbaba de un solo golpe el mundo griego. De *actus*, *agere*, actuar, nació *actualitas*: la “realidad” [*Die Wirklichkeit*].» (Heidegger M, 2000, p. 236). Clar que amb tot i això, Heidegger no utilitza l’existència en eixe sentit, en canvi, desenvolupa un cert sentit històric del recorregut del terme, un sentit, que, per altra banda, el terme existència ja venia arrossegant des del segle XIV i XV com vorem més avant i que bàsicament se sustenta en la diferència tomista entre *d’esse* i *essentia* i les interpretacions rebudes al llarg de la història. Pel que fa als sentits diferenciats del terme, el mateix Heidegger diu en *Ser i Temps*:

*existentia* quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que estar-ahí [*Vorhandensein*], una forma de ser esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del *Dasein*. Para evitar la confusión usaremos siempre para el término *existentia* la expresión interpretativa *estar-ahí* [*Vorhandenheit*] y le atribuiremos la existencia como determinación de ser solamente al *Dasein*. (Heidegger, 2009, p. 63)

Per tant, com hem assenyalat i efectivament com comenta Jesús Adrián:

En la terminología filosófica tradicional, *Existenz*, *Dasein* y *Wirklichkeit* son sinónimos e indican el subsistir en la realidad efectiva. En la ontología escolástica, la existencia se define en correlación con la esencia: la *essentia* indica lo que es un ente, mientras que

---

<sup>35</sup> *Gesamtausgabe* és el nom de les obres senceres de Heidegger recollides i editades per Vittorio Klostermann. Endavant utilitzarem l’abreviatura GA seguida del nombre del volum.

la existència senyala su subsistència efectiva en la realitat. Heidegger se desmarca bien temprano de esta definición tradicional. (Adrián Escudero, 2009, pp. 83-84)

Heidegger té la necessitat de separar-se d'eixa interpretació clàssica, el que ens fa pensar sobre el sentit d'eixa degeneració que assenyala. De fet, i per a acabar el sentit d'eixa equiparació històrica, el sentit del terme *energeia* d'Aristòtil en la tradició llatina també té una dependència estreta amb l'existència de l'ens com mostra, la que en època, fou una molt influent traducció de la Metafísica, la "*nova translatio*" de Guillem de Moerbeke qui tradueix el fragment 1048a 30-36 de la Metafísica «El acto (*ἐνέργεια*) es, pues el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia» (Aristòtil, 1982, p. 435), com "Est autem actus existere rem non ita sicut dicimus potentia".

Per altra banda, i continuant amb Heidegger, en la lliçó sobre Nietzsche diu:

El ser muestra el rasgo esencial de posibilitar la presencia, es decir, de llevar a efecto la consistencia. Y así, a pesar del abismo que media entre la *ἐνέργεια* y la *actualitas*, la transformación del ser como *esse actu* está también preparada desde la esencia metafísica inicial del ser. (Heidegger M, 2005, p. 339)

Hem de fer dues precisions al respecte, per una banda, en la línia que Heidegger argumenta Enrico Berti fa una apreciació molt important de la interpretació de l'*energeia*, diu Berti:

Ma in tutti i manoscritti della famiglia  $\alpha$  al posto di *ἐνέργεια* (*energeia*), nominativo, c'è *ἐνέργεια* (*energeíai*), dativo, e nella traduzione latina di Moerbeke, commissionata da Tommaso d'Aquino, c'è *actu*, ablativo, che traduce il dativo greco. Dunque Aristotele, in base a questo testo, non dice che i motori immobili sono «atto», ma che sono «in atto». (Berti E, 2017, pp. 15-16)

Eixe matís que sembla petit li dona un canvi de sentit total a la interpretació del terme, un possible sentit sobre el qual tornarem més endavant.

Per altra banda, hem d'esmentar, que Heidegger igual que en el seu moment Eckhart o Hegel, també utilitza *Wirklichkeit* com a traducció directa d'*actualitas*, una traducció que podem assenyalar com unificada dins de la tradició alemanya. Per tant, fins i tot el mateix terme es una peça clau del deteriorament, així, per exemple, usant aquesta vegada la versió original del

mateix text «Wenn das Sein sich zur actualitas (Wirklichkeit) gewandelt hat, ist das Seiende das Wirkliche, ist es bestimmt durch das Wirken im Sinne des verursachenden Machens» Heidegger M, 1996, p. 414)<sup>36</sup>. Segueix Heidegger, en el seu intent de mostrar-nos el suposat deteriorament que va patir a l'edat mitjana el terme, que, tanmateix, tal com veiem té arrels profundes en el mateix pensament grec del qual ell n'és deutor: «El ser transformado en *actualitas* da al ente en su totalidad ese rasgo fundamental del que puede apoderarse el representar de la creencia bíblico-cristiana en la creación para asegurarse la justificación» (Heidegger, 2005, p. 339). Així, sembla que la crítica de Heidegger, és fonamentalment aquesta assimilació que es fa per part del terme per homologar-lo a la figura principal ontoteològica del Déu judeocristià com a pilar de la metafísica causal, que el mateix Heidegger assenyala com el pas de l'*actualitas* a la *causalitas*. Sintetitzant perfectament la seua idea en el següent paràgraf:

El carácter causal del ser como realidad efectiva se muestra en toda su pureza en aquel ente que satisface en sentido máximo la esencia del ser, ya que es el ente que no puede nunca no ser. Pensado “teológicamente”, este ente se llama “Dios”. No conoce el estado de posibilidad, porque en él aún no sería algo. En ese aún-no reside una carencia de ser, en la medida en que este está caracterizado por la consistencia. El ente supremo es realización [*Venvirklichung*] pura, siempre cumplida, *actus* (Heidegger, 2005, p. 339).

Heidegger acusa molt en la seua argumentació aquesta pèrdua del sentit primigeni d'obra, que se substitueix per causa i esdevé en el concepte d'*actualitas* o existència «Lo real efectivo es lo existente» (Heidegger, 2005, p. 342). Per a aquesta comesa, Heidegger cita la definició de Suárez d'existència, és a dir, Heidegger entén que aquesta existència suareciana és l'última casella de l'*actualitas* i utilitza a Suárez com un enciclopedista de tot el saber de l'edat mitjana «En sus *Disputationes metaphysicae*, cuyo influjo en el comienzo de la metafísica moderna se ha vuelto entretanto más evidente, dice Suárez lo siguiente sobre la ex-sistencia» (Heidegger M, 2005, p. 342), i cita Heidegger la disputació XXXI en la qual Suárez parla de l'existència com “entitas aliqua constituitur extra causas suas”, conclouent que «Ex-sistencia es *actualitas* en el sentido de la *res*» (Heidegger M, 2005, p. 342). Clar que seguir tan fidelment a Suárez sense fer un estudi detallat d'autors com Tomàs d'Aquino li deixa en una posició certament errònia quan adopta la terminologia que el mateix Suárez utilitza en eixa disputació per a tacar

---

<sup>36</sup> La traducció de l'edició castellana diu «Cuando el ser se ha transformado en *actualitas* (realidad efectiva), el ente es lo real efectivo, está determinado por el efectuar en el sentido del hacer que causa.» p. 339.

a tota l'edat mitjana, concretament parlem de la terminologia “*esse existentiae*”. Diu Heidegger:

Porque por mucho que la filosofía determine la relación entre *essentia* y *existentia* en el sentido de las controversias de la Edad Media (...) el hecho es que habría que empezar por preguntarse primero desde qué destino del ser llega al pensar dicha diferencia en el ser entre *esse essentiae* y *esse existentiae*. Queda por pensar la razón por la que la pregunta por este destino del ser nunca fue preguntada y la razón por la que nunca pudo ser pensada. ¿O acaso el hecho de que las cosas sean de este modo en lo relativo a la distinción entre *essentia* y *existentia* no es una señal del olvido del ser? Podemos suponer que este destino no reside en un mero descuido del pensar humano y mucho menos en una menor capacidad del pensamiento occidental temprano. La distinción entre *essentia* (esencialidad) y *existentia* (realidad efectiva), que se encuentra oculta en su origen esencial, domina y atraviesa todo el destino de la historia occidental y de la historia en su conjunto bajo su definición europea. (Heidegger, 2000, pp. 270-271).<sup>37</sup>

Per tant, Heidegger tot i que té arguments sòlids per a assenyalar certa degeneració del sentit original de l'*energeia* com «presencia con el carácter de obra» (Heidegger M, 2005, p. 344), que en l'alemany de Heidegger seria «Beständigkeit in der Anwesenheit» (Heidegger M, 1982, p. 79), tal com assenyala en repetides ocasions al llarg de la seua trajectòria. Malgrat això, Heidegger és en alguns aspectes certament ingenu, o almenys descurat per no recollir el sentit original de l'*esse* en un autor tan important com Tomàs d'Aquino, pedra angular de la filosofia en l'edat mitjana, qui no utilitza mai eixa terminologia, més encara quan el mateix Heidegger si estudia i utilitza detalladament un gran ventall d'autors medievals, especialment en els primers anys de la seua trajectòria com assenyala Jesús Adrián «En estos primeros años de docencia en Friburgo, hable de Duns Escoto, Pablo, Lutero, Eckhart, Schleiermacher o Agustín» (Adrián Escudero, Jesús, 2015, p. 99).

---

<sup>37</sup> Podem començar des d'ací a qüestionar eixa tesi d'oblit general del ser en l'edat mitjana, ja que eixos termes són aliens a Tomàs d'Aquino. No obstant això, el sentit que li dona Heidegger al desenvolupament històric del terme *existentia* si pareix rigorós, diu en el mateix passatge en l'edició alemanya Heidegger «Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von *essentia* (Wesenheit) und *existentia* (Wirklichkeit)» (Heidegger, 1976, p. 329), on s'assimila *existentia* amb el *Wirklichkeit*, paraula utilitzada com traducció de l'*actualitas*, i que en certa manera reflecteix molt bé el camí recorregut pel terme *existentia* fins a arrasar, inclús, amb el propi *esse*, en una línia començada, com analitzarem després, per Enric de Gant.

Sobre eixa degeneració de l'*ergon*, Agamben ha comentat «Putting the creationist paradigm at the center of his reconstruction of the history of being leads Heidegger to define the central trait of modern metaphysics as a working in the sense of a causing and producing. The *ergon*, which named the persistence of being in presence in a form, now becomes the product of an effectuating and a producing» (Agamben G, 2013, p. 60). Recordem Agamben que Heidegger parlava del ser com allò que està-en-obra. Per tant, podem afirmar que Heidegger, amb la seua crítica oberta, reconeix la riquesa del terme original, de l'*energeia* aristotèlica, una riquesa que sols traçant el seu camí cap a l'*actualitas* i el desenvolupament de la pròpia *actualitas* podem determinar de la nostra pròpia mà, fins i tot avaluar eixa degeneració o supremacia, en definitiva l'assimilació d'*energeia* en *actualitas* que Heidegger destaca com un camí erroni de la història de la filosofia. Per altra banda, Heidegger obvia els primers termes utilitzats pels llatins per a traduir l'*energeia* (Agamben, 2021, p. 61). No obstant això, Agamben ens adverteix en el seu treball d'un matís primigeni, molt important en el sentit de la mateixa *actualitas* i sobretot de l'enteniment dels primers llatins sobre l'*energeia* «While being and substance are independent of the effects that they can produce, in effectiveness being is thus indiscernible From its effects; it consists in them (*esse in effectu*) and it is "functional" to them.» (Agamben, 2012, p. 63) molt encertat en el seu propòsit, i seguint la línia de Heidegger, Agamben ens convenç del perquè acceptar, dins de la riquesa conceptual de l'*energeia*-entelèquia, l'efectivitat, en la línia de capgirar la causa-efecte, que també ha seguit recentment Leonardo Polo:

La comprensión del futuro tiene que partir de que el futuro ya se ha producido. El efecto nunca se ve primariamente en la causa, sino que, al revés, primero se ve el efecto, y desde él se lleva a cabo el hallazgo de la causa, que, tomado en sentido inverso, es el hipotético descender desde ella al efecto. (Polo L, 2015, p. 95)

Més concretament, Agamben se centra en l'*energeia* més que, en l'entelèquia, i així matisa tot seguit «An essential characteristic of effectiveness is operativity. We understand with this term the fact that being does not simply exist but is "brought into work," is effectuated and actualized. Consequently, *energeia* no longer designates being-at-work as a full dwelling of presence but an "operativity"» (Agamben, 2012, p. 63). Per això, afegint aquest factor no només ens facilita la comprensió de l'*energeia*, sinó que també ens prepara per a assolir l'entelèquia, però sobretot, ens il·lumina el camí previ a l'*actualitas*. Podria preguntar-se per què parlem d'entelèquia quan Agamben no l'esmenta. Però, després de mostrar l'estreta relació dels termes i parlant de l'efectivitat, no podem imaginar efectivitat metafísica més perfecta dins



del terme *energeia* que Déu, i eixa efectivitat perfecta, respon fins i tot més a la mateixa entelèquia. En certa forma, l'efectivitat que s'assenyala en el desenvolupament del terme està en relació estreta amb Déu, sent un dels principals trets de degeneració terminològica que assenyala Heidegger.

Deixant de banda eixe component de l'efectivitat, Heidegger també es manifesta en altres escrits respecte de l'*energeia*, en especial unint-la amb el terme *Anwesenheit* tal com hem dit abans, per exemple en el GA31 (Heidegger M, 1982, p. 67) on relaciona *ousia* amb *energeia*. L'*energeia* en certa forma i com a desenvolupament fonamental de la metafísica aristotèlica entorn del moviment, tindria en si mateix el fenomen del *-anwesenheit*<sup>38</sup>- traduït normalment com presència constant, tot i que també podria ser traduït sent fidels a la transcripció com “en-essencialitat” o “en-substancialitat”. En l'explicació Heidegger tracta de diferenciar allò que «ενεργείει ον meint das in Wirklichkeit Seiende im Unterschied von δυνάμει ον, der Möglichkeit nach Seiendes, Mögliches, aber eben nicht Wirkliches.» (Heidegger, 1982, p. 67). No oblidem que per a Heidegger era important desmarcar-se d'eixa condició de l'*ousia* grega determinada pel temps present. Per tant, potser necessitem forçar una mica la paraula amb el *-itat*, tal com ho fa Heidegger amb el *-heit* per a entendre el que vol transmetre com qualitat de l'estada de l'essència, que implica la captinença d'allò que es manifesta. El mateix Heidegger diu «Das eigentliche Seiende ist das ον ενεργείει. ενεργείει ist das eigentliche Sein im Sinne des Sichhaltens in beständiger Anwesenheit» (Heidegger, 1982, p. 93). Això, i per si encara teníem dubtes, ens corrobora la importància que també té en Heidegger l'*energeia*, posada per ell mateix al centre del tauler, sempre entesa amb la relació amb la presència constant, el sentit que per a ell és el sentit més fidel al significat grec. Eixa interpretació de l'*energeia*, és una postura que Heidegger desenvolupa a poc a poc en la seua trajectòria, començant fins i tot en els seus primers anys abans de *Ser i Temps*.

Hem reviscolat diverses cites de Heidegger parlant de la importància de l'*energeia* i l'assimilació que ell fa amb el *Wirklichkeit* i l'*Anwesenheit*. També hem vist els diversos termes emprats per a traduir eixes paraules. Però encara ens queda determinar amb precisió què és realment l'*energeia* en l'ordre del ser, i no diem una definició, sinó com la redundància indica una determinació. Heidegger, malgrat això, no sembla ser massa clar al respecte i fa una argumentació amb diferents matisos. Tot i això, sembla que com hem dit, Heidegger és més

---

<sup>38</sup> Sobre aquest terme fonamental de la filosofia heideggeriana, recomane consultar el treball “Wrathall. (2021). The Cambridge Heidegger Lexicon. Cambridge University Press.” per a ampliar els coneixements del terme.

clar en etapes inicials del seu pensament –abans de Ser i Temps-. Per exemple, en els apunts d'un curs de l'estiu de 1926 anomenat “*Grundbegriffe der antiken Philosophie*”<sup>39</sup> (Heidegger M, 1993). En un primer lloc, Heidegger es pregunta «¿Que quiere decir esta determinación como caracter del ser?» (Heidegger M, 2014, p. 204). En segon lloc, en un moment més avançat de la reflexió sobre l'*energeia* diu Heidegger descrivint la *dynamis* i l'*energeia*:

“disponibilidad para” y “actualidad”: dos modalidades fundamentales del ser, es decir, del ser ahí presente» (Heidegger, 2014:211). Mentre que poc després diu que la *dynamis* i l'*energeia* «determinan la *οὐσία* como tal (...) Así, pues, todo reconduce a la *οὐσία* como fenomeno fundamental, de tal modo que la *ἐνέργεια* viene a ser la modalidad más alta del ser ahí presente (Heidegger M, 2014, p. 212).

Encara augmenten les dificultats quan Heidegger, explica el sentit de l'*energeia* dins del moviment primer i etern «pura energía, es decir, pura presencia que reposa constantemente en sí misma a partir de sí misma» (Heidegger M, 2014, p. 210) precisant més: «*ἐνέργεια* es un modo de la presencia» (Heidegger M, 2014, p. 213).

Podem vore, que la terminologia de l'*energeia* és també controvertida i de no fàcil explicació, fins i tot, Heidegger fa la seua interpretació del terme grec, dit tot això, ja podem entendre que per a Heidegger el sentit del ser en la filosofia aristotèlica, almenys en l'últim Heidegger, siga l'*energeia* per damunt de qualsevol altre terme, i així ho diu: «Si Platón se representa al ser como *ἰδέα* (...) Aristóteles como *ἐνέργεια*» (Heidegger M, 2000b, p. 29).

Per acabar, i pel que fa a l'entelèquia, Heidegger parla poc sobre ella, i sembla que la contribució més gran que fa al terme és una contribució de recerca històrica, comentant el sentit que aquesta pren amb Leibniz:

eine Entelechie, sie steht zwischen inne zwischen bloß ruhender Wirkfähigkeit und dem Wirken selbst und schließt in sich einen conatus, ein Versuchen (...) Schon in der Renaissance wird *ἐντελέχεια* im Leibnizschen Sinne übersetzt mit perfecti habia; die Monadologie nennt (§ 48) Hermolaus Barbarus als Übersetzer. (Heidegger, 1976, pp. 81-84)

---

<sup>39</sup> Heidegger. (1926). *Grundbegriffe der antiken philosophie/Martin Heidegger*. V. Klostermann. Traduït al castellà com Heidegger. (2014). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Waldhuter Editores.

No obstant això, sí fa algunes contribucions al terme entelèquia, proposant un joc de paraules «Mehr noch, im Buch Θ wird nun ἐνέργεια (έντελέχεια) als die Grundbedeutung der Wirklichkeit des eigentlich Wirklichen herausgestellt.» (Heidegger, 1982, p. 79).

Per tal d'intentar comprendre el que van dir, Heidegger, Agamben i en general la importància històrica del terme i la importància que encara hui en dia ostenta, necessitarem un estudi exhaustiu del terme *energeia* en el seu desenvolupament històric, i la posició que ocupa dins de la metafísica en l'escolàstica. Per tant, el nostre objectiu serà eixa tasca de rastreig en els principals autors medievals fins a arribar al terme *actualitas* i des d'eixa recerca poder extraure conclusions. Amb tal de vore realment quin profit metafísic podem extreure de tot això, sense oblidar el nostre afany en buscar aquella forma suprema de l'*energeia*, la tan inefable i oblidada entelèquia<sup>40</sup>. No obstant això, i segons Heidegger i altres figures fonamentals de la història de la filosofia que ens han deixat en la pista dels sentits històrics i les conseqüències del terme aristotèlic. Dit això, el tret assenyalat per Heidegger és un punt d'inici important sobre la determinació de l'*actualitas* des de la *causalitas*, que sens dubte ofegaria les possibilitats terminològiques i reals d'assolir el grau suprem de l'*energeia*, l'entelèquia. El que sembla quedar clar, és que la metafísica aristotèlica es presta a moltes interpretacions i obri molts camins per on avançar, dit de forma col·loquial deixa un gran contingut filosòfic per al seu desenvolupament que comprén un desenvolupament que pot arribar a camins molt diversos, serà doncs com hem dit, partint d'aquella entelèquia com a concepte suprem de l'*energeia*, vore el desenvolupament que es fa en l'escolàstica d'aquell torrent filosòfic que va llegar al món l'estagirita. En l'esmentat cas de Heidegger la interpretació de l'*energeia* com *actualitas* li sembla una degeneració que arriba en ple segle XX vestida sota l'aparença de l'existència.

### 3 - El sentit de l'*energeia* en el camí cap a Tomàs d'Aquino

En el camí des de l'*energeia* aristotèlica cap a l'*actualitas* llatina, hi ha vora setze segles de recorregut, determinats per un cert període fosc per a la filosofia, en especial per a la filosofia aristotèlica, i amb allò el terme *energeia* pràcticament desapareix fins a la recepció per part dels àrabs dels textos grecs.

---

<sup>40</sup> El significat principal, sobretot vulgarment del terme entelèquia refereix l'impossible o absurd. Eixe és el punt de degradació que pateix actualment el terme, fins i tot, reitere, un terme completament oblidat per la filosofia, potser, pel seu component d'intraduïbilitat.

Això no obstant, en el seu recorregut fins a arribar a la denominació *actualitas*, i a la traducció més generalista d'*actus*, té un llarg camí de molts segles, tot i que el terme *energeia* i les seues traduccions sempre estan implementades d'una forma o d'altra en el concepte de Déu i en la difusió de la pròpia filosofia. És en eixos segles, després de la caiguda del món grec que podem datar sobre l'any 146 aC, amb la conquesta de Grècia per part de Roma, eixa certa "caiguda" que pel que fa a la filosofia té destins diversos, per exemple, la filosofia de Plató serà molt influent en el món romà donant començ a un període anomenat neoplatonisme: un corrent filosòfic que «interpreta la filosofia de Plató en clau religiosa i mística» (Mensa i Valls J, 2012, p. 22). En canvi, pel que fa a Aristòtil, la seua filosofia passarà més o menys inadvertida amb un coneixement d'una part de l'obra molt petita.

Eixe és el context molt resumit dels primers segles d'assimilació de la filosofia grega en la cultura romana<sup>41</sup>, el camí cap a l'*actualitas*, en el qual no pretenem fer un intent enciclopedista, al contrari, volem una petita introducció d'eixe camí i de com es desenvolupa els seus significats, amb l'únic objectiu de posar uns fonaments sòlids des dels quals desenvolupar el nostre propòsit principal.

Les primeres traduccions llatines tradueixen la distinció entre acte-potència com a efecte, sembla que el primer a fer eixa traducció és Calcidí, un platònic del segle IV (Agamben G, 2013, p. 43), tot i que la força del terme aristotèlic no està representada amb tot el seu esplendor en aquesta traducció de Calcidí com ell mateix reconeix. De qualsevol forma:

It is from this perspective that one must consider the appearance in the Fathers, around the middle of the third century, of the terms *efficacia* and *efficientia*, closely linked to *effectus* and used in a technical sense to translate (and betray) (*tradurre (e tradire)*) the Greek *energeia*. (Agamben G, 2013, pp. 45-46)

Així, en primer lloc, podem pensar que la famosa distinció acte-potència arriba al llatí per mitjà dels Pares de l'Església sota els termes *possibilitas-efficacia*, en canvi, recercant fons

---

<sup>41</sup> Per a desenvolupar una idea més detallada poden consultar-se alguns manuals especialitzats com ara: Mensa i Valls. (2012). Introducció a la filosofia medieval / Jaume Mensa i Valls. Universitat Autònoma de Barcelona. O també: Lázaro Pulido, Escudero Pérez, A., Dolby Múgica, M. del C., & Bayona Aznar, B. (2018). Historia de la filosofía medieval y renacentista (Vol. 7001201GR11A01). UNED.

secundaries, sembla que un autor del segle XVI, J. B. Monllor, atorgava a Ciceró la traducció de l'*energeia* com *effectio* Yepes, 1993, p. 68). Tenim això en compte, podríem pensar en certa tradició continuista d'Aristòtil, tanmateix, és ben sabut, que els autors de la primera *latinitas*, com els Pares de l'Església, Agustí d'Hipona, Calcidi, Boeci... Aristòtil no estava present i molt menys el sentit físic o metafísic de l'*energeia*, terme perdut en l'oblit durant molts segles. En definitiva, podem dir que al començament de l'edat mitjana Aristòtil a penes era influent i no hem de lamentar saltar segles, que no són importants per al nostre estudi. Malgrat això, eixa efectivitat que va adquirint amb l'ús eixa família de termes emparentats i en relació directa amb Déu com a causa primera, l'*agens*, és de sentit neoplatònic. Per exemple, un clar exemple d'eixa primacia metafísica del concepte de causa, de l'*agens*, és el tractat de Procle (412 dC-485 dC) Elements de Teologia, resumit en el famós *Liber de Causis*<sup>42</sup>. Entre altres passatges destacats del llibre, en l'onzé podem llegir tota una argumentació de la causa primera com a causa eficient:

así pues, si ha de existir una causa de los seres y las causas son distintas de los efectos, y si no se puede avanzar hasta el infinito, existe una Causa primera de los seres desde la cual, como desde una raíz, proceden todas las cosas, estando unas cerca de ella, otras más distantes. Se ha demostrado, en efecto, que el Principio primero debe ser uno solo, puesto que la existencia de toda multiplicidad viene después de lo Uno (Proclo, García Valverde J, 2017, p. 42).

També continua amb la mateixa justificació de Déu sempre en relació al moviment:

Todo aquello que existe o está privado de movimiento o está sujeto a él; si está sujeto al movimiento, o se mueve por sí mismo, o es movido por otro; si se mueve por sí mismo está dotado de movimiento propio; si es movido por otro se mueve gracias a la intervención de una fuerza externa. Toda cosa, pues, o está privada de movimiento o está dotada de movimiento propio o se mueve gracias a la intervención de una fuerza

---

<sup>42</sup> El *Liber de Causis* és una recopilació de proposicions neoplatòniques d'autor desconegut. Va ser un llibre molt difós durant l'edat mitjana. Hi ha nombroses versions del llibre, per exemple: Fidora, A., & Pardo Pastor, J. (2001). *Liber de Causis*.

externa (...) aquello que imprime el movimiento es superior a aquello que es movido. Habrá de existir, pues, un ser privado de movimiento, el cual genera el movimiento en primer lugar. (Proclo, García Valverde J, 2017, p. 44)

Eixa concepció anomenada en l'edat mitjana com a teològica, és la concepció més propera a la de l'Aristòtil del llibre primer de la Metafísica, preocupat per la ciència de les causes primeres. Ací veiem que l'acte primer de Déu es presenta com un colp d'efecte en un sentit platònic barrejat amb la lectura de la Bíblia<sup>43</sup>.

En ple segle V, tenim un autor que suposa una important escletxa dins de la filosofia, desenvolupada especialment en plena escolàstica, un autor castigat per la seua època, estem parlant de Severí Boeci (480-525), anomenat l'últim romà i el primer escolàstic, «un mediador entre l'antigor clàssica grega i el pensament medieval» (Mensa i Valls J, 2012, p. 58). D'aquest autor ens interessa recercar, o almenys esmentar, dos sentits de la seua obra, en primer lloc, la diferència ontològica que realitza, entre *esse et id quod est* «Diversum est, esse, et id quod est» (Boeci, 1882, p. 1311), un punt poc apreciat en la seua època però que serà fonamental segles després com hem dit. En segon lloc, també és interessant el desenvolupament que fa del terme *Subsistentia* emparentat amb el terme *substantia*, una noció que ja podem llegir en Agustí d'Hipona «Unde hoc est deo esse quod subsistere» (Agustí, 1968, p. 261), i que Boeci transmet comentant el llibre *De trinitate* que també donarà una gran riquesa al debat escolàstic.

Altre punt clau en el nostre camí, des del qual podem fer-nos una bona idea de la interpretació que tenia en ple segle VII la filosofia aristotèlica, i com eixos autors la relacionaven de forma directa amb la causa-efecte que envoltava tota teologia/filosofia, l'obtenim consultant l'obra de Isidor de Sevilla (ca. 560-636), “*Etimologies*”, qui comentant les categories aristotèliques diu:

Iam vero agere et pati ab agentis et patientis significatione consistunt. Nam scribo vocis actum habet, quoniam facientis rem indicat. Scribor patientis est, quoniam pati se ostendit. In his enim novem generibus, quorum exempli gratia quaedam posita sunt, vel

---

<sup>43</sup> *La Bíblia / versió dels textos originals i notes pels monjos de Montserrat. Bíblia. Català* (9a ed. (en format gran)). (2009). Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

in ipso substantiae genere, quod est *ὀβσία*, innumerabilia reperiuntur. (Isidor, Oroz Reta J, Marcos Casquero M, Díaz M, 2004, p. 392)

Isidor de Sevilla i la seua obra esmentada, són un bon punt per a situar-nos en la recerca que estem fent, abans de passar directament, seguint una certa cronologia, al món àrab. Des d'aquest autor podem assenyalar una sèrie de peculiaritats terminològiques. En primer lloc, podem constatar com el terme *existentia* o derivats no era emprat, i per a parlar de l'existència d'un ens utilitza derivats del verb *Sum*, per exemple, parlant de Déu «Principium, eo quod ab ipso sint omnia, et quia ante eum nihil» (Isidor, Oroz Reta J, Marcos Casquero M, Díaz M, 2004, p. 624). Pel que fa al terme “*Actus*” s'empra com una mesura «Actus minimus est, latitudine pedum quattuor, longitudine centum viginti.» (Isidor, et al., 2004, p. 1088).

### 3.1 El trànsit de la filosofia àrab

L'hegemonia que durant segles viu el món islàmic, des del punt de vista més occidental podríem parlar d'una guerra de religions amb molts bàndols i amb moltes vicissituds per mitjà, un fenomen que es pot observar bé des de la perspectiva històrica de la península ibèrica. Pel que fa a la pròpia expansió geogràfica dels àrabs i l'assimilació que fan de les cultures estrangeres, diu Miguel Cruz:

en su marcha hacia Europa bordean rápidamente el Mediterráneo y saltan hasta la Península Ibérica. Política y culturalmente los impetuosos musulmanes de los primeros años de la Hégira no encuentran una fuerza viva con bríos capaces para contenerlos. Pero tampoco los árabes poseían una cultura que pudiesen imponer a aquel mundo, que conquistaron en unas cuantas galopadas. Como en el caso de Grecia y Roma, de nuevo los vencidos iban a imponerse culturalmente a los vencedores. Rápidamente, casi con gula, el mundo musulmán asimila el legado cultural del mundo antiguo, que conservará y transmitirá después al mundo occidental cristiano, a finales del siglo XII. (Cruz Hernández M, 1963, pp. 7-8)

En eixa travessia cap al món, Miguel Cruz destaca l'habilitat musulmana per a adaptar-se als territoris conquerits:

La rapidez de esta asimilación cultural se explica por las necesidades históricas del nuevo imperio musulmán. Apenas muere Mahoma. graves problemas se plantean al Islam naciente. Toda la estructura política, social y familiar del Islam se levanta sobre los principios canónicos del *Alcorán* y de los *hadices* o hechos y dichos atribuidos a Mahoma: y no existiendo una clara separación entre el orden civil y el religioso, toda disputa política tenía que acabar en cisma religioso. La multiplicación de los hadices y su interpretación, tantas veces contradictoria, mostraron bien pronto los puntos dudosos y oscuros. Además, terminada la época de las rápidas conquistas y transformados muchos árabes en burgueses sedentarios, aparece también el deseo natural de comprender racionalmente las propias creencias. (Cruz Hernández M, 1963, pp. 7-8)

Eixa hegemonia, així com el llegat que recullen de la tradició clàssica, està molt ben representada dins de la filosofia, donant un tresor històric potser poc reconegut «El gran problema del pensamiento filosófico del mundo del Islam es la falta de adecuación entre su poder de sugestión y su real conocimiento por el hombre culto occidental» (Cruz Hernández M, 1963, p. XVII), sobretot si entenem que bona part de l'obra d'Aristòtil estava perduda, per tant, podem parlar d'un primer renaixement aristotèlic dins de la filosofia àrab, un concepte, per altra part, força ample i inadequat (Cruz Hernández M, 1963, p. XVIII).

Centrant-nos ja en les pròpies idees, dins de la filosofia àrab, hi ha dos autors que ens interessin especialment, i que d'alguna manera representen una mena de síntesi d'eixe pensament desenvolupat pels pensadors islàmics. Eixos són, com no podia ser d'altra manera, Avicenna (ca. 980-1037) i Averrois (1126-1198), tant per la influència que després tindran en l'escolàstica com per la bona explicació que fan d'alguns conceptes claus de la filosofia, i en especial Averrois de la filosofia aristotèlica. Eixos autors ens interessin des del punt de vista dels seus cognoms "*latinus*", que no són exactament fidels a la seua lletra original «De esta forma –y lo dicho aquí sirve también para el averroísmo latino– el Avicena latino no es exactamente el Avicena árabe (Ibn Sînâ)» (Lázaro Pulido M, Escudero Pérez, et al., 2018, p. 376), però són les versions que van llegir els escolàstics. Els àrabs, respecte als autors llatins, tenien l'avantatge de trobar-se amb els textos dels filòsofs antics grecs «El Islam se había



extendido sobre el mundo cultural del Próximo Oriente, que había recibido y había conservado, mejor o peor, el legado del pensamiento griego.» (Cruz Hernández M, 1963, p. 13), en especial, desenvolupant una certa preferència dins del món àrab «De todos los pensadores griegos el preferido era Aristóteles» (Cruz Hernández M, 1963, p. 13). Així, els àrabs prompte entenen a Déu com l'acte creador en un sentit aristotèlic, i assimilen la profunditat metafísica de l'*energeia*, principalment, aplicada des del principi de causalitat que explica la creació del món, sempre més o menys acordat a la religió. Un esdeveniment associat, però fins i tot diferent, és la constitució de la filosofia àrab en Europa, especialment en la península ibèrica, fins al punt que el mateix Averrois és nascut a Còrdova. La vinguda dels àrabs arrossega també una transmissió del coneixement que van desenvolupar, i que a poc a poc va penetrant en la Península, fent possible la barreja històrica entre autors llatins i àrabs, que per les constants guerres entre religions i territoris podia paréixer impossible. És des d'eixa expansió cultural dels àrabs en la península que podem comprendre millor com van succeir esdeveniments històrics claus com les escoles de traductors, la importància d'eixes escoles i d'alguns dels grans noms que ací feien feina. L'ha documentat extensament Alexander Fidora, per exemple en “Domingo Gundisalvo y la introducción de la metafísica al occidente latino” (Fidora A, 2014), és com assenyala Fidora, Gundisalvo qui “crea” inspirat en part per les lectures àrabs, el terme “*metaphysica*” «Una revisión rápida del capítulo sobre metafísica en *De divisione philosophiae* de Gundisalvo confirma lo serio que él tomó el cambiar el término de ‘primera filosofía [*prima philosophia*]’ –en cuanto ciencia y no meramente como libro– a ‘*metaphysica*’» (Fidora A, 2014, p. 57). Eixa influència àrab la podem vore de moltes formes, per exemple, agafa prestada una certa definició d'Avicenna «la metafísica trata de aquello que està después de la naturaleza» (Fidora A, 2014, pp. 57-58) que dona sentit a eixa ciència.

Començant ja l'exposició de les idees, el primer nom que hem de destacar és el d'al-Farabí (ca. 872-950), en especial, per la important tasca que va desenvolupar en la filosofia d'Avicenna, de fet, sembla que el mateix Avicenna reconeix eixe pes «Avicenna diría después que leyó cuarenta veces la Metafísica del Estagirita, aprendiéndola casi de memoria, pero sin llegar a comprenderla hasta que leyó los comentarios de al-Fárabí.» (Cruz Hernández M, 1963, p. 43). És al-Farabí qui desenvolupa tres nocions molt importants per a tota la filosofia posterior, en primer lloc, «Los seres contingentes reciben su existencia del Unico Ser necesario.», en segon lloc «Los seres posibles que existen en potencia se actualizan por el Ser Acto Puro» (Cruz Hernández M, 1963, p. 48). La primera afirmació desenvolupa el sentit llatí del *necesse esse*, mentre que la segona, la concepció aristotèlica de Déu com “Acte pur”. Mentre que en un tercer

lloc, al-Farabí desenvolupa la «Distinció entre ésser i essència. En l'ésser necessari, però, ésser i essència coincideixen» (Mensa i Valls J, 2012, p. 85). En al-Farabí està ja ben desenvolupat el sentit teologitzat de causalitat acte/potència d'Aristòtil «Este primer ser es la Primera causa indisociable al Primer motor, siguiendo a Aristóteles. Frente al Ser primero, están los seres causados dominados por la contingencia y la diversidad.» (Lázaro Pulido M, Escudero Pérez, et al., 2018, p. 159), clar que per un cert neoplatonisme, recriminat entre altres per Averrois, la noció preferida d'al-Farabí és la de l'intel·lecte agent. Tot i que la importància d'al-Farabí és manifesta, no pot ser comparada amb la que tindrà Avicenna:

todo el pensamiento musulmán hay que estructurarlo partiendo de Avicena, pues si bien, por lo general, Avicena parte de al-Farabí, la reelaboración y sistematización que realiza es tan importante que incluso la mayor parte de las tesis de al-Farabí fueron conocidas en la filosofía occidental como avicenianas. (Cruz Hernández M, 1963, p. 70).

Precisament, eixa importància és la que volem reflectir ací, enfocada convenientment als nostres objectius. Així per exemple, la distinció real entre *esse* i *essentia* de Tomàs d'Aquino, és reconeguda d'alguna forma d'inspiració avicenna. En qualsevol cas la influència de les seues tesis en la posterior escolàstica és determinant «La Métaphysique d'Avicenne fut traduite à Tolède, au XIIe siècle, sans doute, après 1150» (Avicenna, 1977, p. 123). Abans d'exposar la filosofia de l'autor cal fer dues precisions terminològiques sobre els termes que servien de referència als autors llatins per a les seues traduccions. Els àrabs utilitzen el mot *فعل*, terme àrab utilitzat per a traduir l'*energeia* aristotèlica (Puig Montada J, Gómez Nogales S, 1983), un terme que els llatins van traduir per *actio*. Mentre que per al terme existència, el mot més paregut que empraven era *Wujūd*, no sense diferències, de fet Avicenna entén l'existència igual que la cosa o la necessitat de forma similar com allò que cau primer baix l'intel·lecte «Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione» (Avicenna, 1977, p. 31).

Tornant a l'exposició d'Avicenna, una de les sentències més destacades per la seua transcendència és quan diferencia «Dicemus igitur quod necesse esse per se non habet causam et quod possibile esse per se habet causam» (Avicenna, 1977, p. 43). Per una banda, desenvolupa el que després serà famós terme de *necesse esse*, per altra banda, determina la

importància de la causa/efecte en l'escala ontològica, sent millor allò sense causa. Eixe argument està present al llarg de tota la seua obra i explica la diferència de la següent manera «si enim esset necessarium per se, iam haberet esse, et illud aliud nihil ageret ad illud esse necessarium; quicquid enim est ad cuius esse agit aliud, eius esse non est necessarium in se.» (Avicenna, 1977, p. 44). La noció que deriva d'eixa causalitat és la de l'efecte, el mateix Avicenna comenta «cum autem non est condicio illius potentiae ut ex ea sit agens in effectum» (Avicenna, 1977, p. 195) el que ens interessa ací és eixa forma de definir l'*agens* com *agens in effectum* en un clar sentit d'*agens in actu*, de fet, hi ha un capítol que directament és titulat “Capitulum de potentia et effectum” (Avicenna, 1977, p. 193), eixa manera de traduir al llatí les nocions aristotèliques com a efecte ens diu molt del camp de conreu que trobaran els autors llatins, serà una noció determinant en una part important de l'obra d'Albert el Gran, tot i que Avicenna no sempre utilitza eixe terme, és utilitzat de forma indistinta amb *actu*, entenent la magnitud d'això:

La obra filosòfica de Avicenna fue traducida al latín, estableciendo en el último tercio del siglo XII un corpus llamado «Avicenna latino», que ejerció una influencia decisiva en el pensamiento occidental, siendo uno de los principales medios de transmisión del conocimiento de Aristóteles al mundo latino. (Lázaro Pulido M, Escudero Pérez, et al., 2018, p. 165)

Per tant, sembla que hi ha una unió de les dues característiques, en primer lloc, la filosofia de Avicenna molt dependent de la noció de causalitat arrelada des del *necesse esse* cap al *possibile esse*, per altra banda, les traduccions fetes al llatí que emfatitzen encara més el factor de l'efecte. Ací és possible que siga important pensar la filosofia d'Avicenna com «un compromiso entre aristotelismo y platonismo, que hace posible la existencia de un universo de seres marcados en su esencia con el sello de la contingencia, y cuya existencia les es conferida por el acto creador de Dios.» (Cruz Hernández M, 1963, p. 79). Per altra banda, Avicenna «applique à Dieu la formule “Esse subsistens” (Avicenna, 1977, p. 65), tot i que sembla que no literalment.

El cas d'Averrois és un poc diferent, si bé en Avicenna déiem que hi havia una barreja de platonisme i aristotelisme, Averrois, es mostra fidel a Aristòtil, ocupant la figura de comentador tal com serà anomenat en l'escolàstica «Pero Averroes, a la hora de elegir un maestro, se decide

por el “filósofo” por antonomasia, por Aristóteles; y a su interpretación y comentario consagró lo mejor y más valioso de su esfuerzo» (Cruz Hernández M, 1963, p. 251). En Averrois malgrat la devoció i entrega que té al mestre, a Aristòtil, és curiós ressenyar que «Como desconocía en absoluto la lengua griega, sus observaciones lingüísticas sobre Aristóteles están tomadas de autores griegos» (Cruz Hernández M, 1963, p. 272). Averrois entén la teoria de l’acte i la potència d’Aristòtil de la següent manera:

se desprenden la conclusión de que el acto es anterior a la potencia, por razón de la causalidad y por razón del tiempo. De la naturaleza de las potencias particulares se deduce también que la potencia, aunque sea anterior en tiempo al acto, es, sin embargo, posterior en causalidad, pues el acto es la entelequia de la potencia; ahora bien, aquello, por razón de lo cual existe la potencia, tiene que ser causa final de la misma, ya que no es posible un proceso de entelequias hasta el infinito, como demostraremos más tarde. (Averrois, 1919, p. 147)

Teoritzant una argumentació del primer motor «las cosas que están siempre en acto, deben estar necesariamente en una actividad continua» (Averrois, 1919, p. 152), explicant eixe acte primer en el comentari al llibre IX de la *Metafísica* com «*primum motore qui est actus, in quo non est potentia omnino*» (Averrois, 1562, p. 243), segons la traducció al castellà de Carlos Quirós «La existencia de los extremos en los medios es una cosa intermedia entre el acto puro y la potencia pura» (Averrois, 1919, p. 179). Eixa transcendència de l’acte dins de la filosofia d’Averrois és entesa com «tendríamos una pareja de causas intrínsecas, la materia y la forma, que se corresponderían con los dos momentos metafísicos de la potencia y del acto; y otra pareja causal extrínseca constituida por las causas eficiente y final.» (Cruz Hernández M, 1963, pp. 296-297). Efectivament, Averrois crea ponts entre els diferents termes metafísics que ha heretat, especialment els termes aristotèlics amb la finalitat d’expressar eixa imatge dinàmica de la realitat molt depenent del principi de causalitat. Però no sols queda ací la importància d’Averrois per al nostre estudi, també és important destacar la manera d’entendre l’acte com a perfecció que tenia i que serà fonamental en la filosofia de Tomàs d’Aquino, diu Averrois en el comentari als llibres de l’*Anima* «*quod est in perfectione, et actu*» (Averroës, Crawford F, 1953, p. 216), Averrois, també utilitza el terme aristotèlic “*Endelechia*” per a expressar la

perfecció «et esse materie est in potentia, et esse forme est in endelechia et actu» (Averroès, Crawford F, 1953, p. 166).

Deixant arrere aquesta curta explicació de la filosofia àrab, podem més o menys fer-nos una idea aproximada del context filosòfic que van rebre els autors llatins, per una banda, una sèrie de conceptes potents per a diferenciar graus i formes d'entendre la realitat, per altra banda, una sentència determinant més o menys fidel dels textos grecs, especialment Plató i amb el pas del temps cada vegada més Aristòtil. Podem afirmar que la penetració de la filosofia àrab traduïda al llatí, l'anomenat Avicenna *latinus*, «La elaboración del Avicenna latinus en el siglo XII supuso la introducción del pensamiento filosófico de Avicenna y de un modo de leer la filosofía griega» (Lázaro Pulido M, Escudero Pérez, et al., 2018, p. 375), comença, a poc a poc, un nou període històric anomenat com “El Nou Aristòtil” (Mensa i Valls J, 2012), però que com hem vist ja tenia un cert renaixement en el món àrab.

Abans de començar amb els autors llatins, podem resumir en dues frases de Tomàs d'Aquino la influència rebuda dels àrabs, en primer lloc, sobre Avicenna diu:

Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae, in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. (Super Sent., lib. 1, d. 8, q. 1, a. 1, co)

En eixa sentència Tomàs desenvolupa una part de la seua teoria de la perfecció de l'acte segons li pertany a l'*esse subsistents*. Per altra banda, altre sentència determinant, en aquest cas sobre Averrois, a qui li atribueix la demostració sobre la perfecció de Déu «Sed, sicut dicit philosophus, perfectum simpliciter est in quo inveniuntur omnes nobilitates repertae in omnibus generibus, et Commentator dicit ibidem, quod hoc est Deus. Ergo in Deo est reperire potentiam, bonitatem, et quidquid aliud est nobilitatis in quacumque re.» (Super Sent., lib. 1, d. 2, q. 1, a. 2, s.c 2).

### 3.2 Els autors llatins pre-*actualitas*

U dels autors més destacats d'eixa època, sobretot pel que fa a la seua influència posterior, és Anselm de Canterbury (ca. 1033-1109). Viu en el període entre Avicenna i Averrois, tot i que desconeix qualsevol mena de filosofia àrab que encara estava molt lluny d'arribar a Canterbury. Anselm, es proposa la missió d'explicar des de la raó l'existència de Déu, especialment, en el *Monologion* i el *Proslogion*

Para hacer comprensible la idea de la existencia de Dios podemos partir de la evidencia de las características de la naturaleza (exterior) y extraer consecuencias o hacerlo de la evidencia interior e igualmente argumentarlo. En el Monologion se encarga del primer modo, el Proslogion del segundo. (Lázaro Pulido M, Escudero Pérez A, Dolby Múgica M, Bayona Aznar B, 2018, p. 307)

Anselm teoritza respecte a Déu unes sentències que seran força seguides posteriorment en autors com Tomàs d'Aquino, per exemple, diu «*summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt.*» (Anselm A, Schmitt F. S, 1946, p. 18), ací, explica en primer lloc, l'*esse omnium* que suposa l'existència divina, i en segon lloc, el concepte de subsistència com una de les formules més profundes per a descriure a Déu, molt utilitzada per Tomàs d'Aquino i tret fonamental de la seua filosofia. Eixa subsistència amb la divisió *sub-sistentia* suposa una permanència infinita i superior, sent fins i tot una certa indicació temporal cap a l'*aeternus*. Continua Anselm fent una prolífica i complexa metàfora:

Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens. (Anselm A, Schmitt F. S, 1946, p. 20)

D'alguna manera, Anselm explica la “participació” en totes les coses de Déu, mostrant que «En Dios, esencia y existencia se confunden.» (Lázaro Pulido M, Escudero Pérez, et al., 2018, p. 310).

La major aportació a la filosofia que fa Anselm de Canterbury és la de l'argument ontològic, clar que per a la nostra tasca, són les nocions comentades amunt les que ens interessin.

Des del segle XI comença una tasca important de traducció dels clàssics, principalment en la península, traduccions que comencen a fer-se des de l'àrab, després directament del grec:

At the same time as Gundissalinus was supervising the translation of Avicenna in Toledo, Gerard of Cremona was translating a large number of works from Arabic into Latin. Danielle Jacquart has shown that, at least in one case – Rhazes, Liber ad Almansorem – Gerard was revising an older translation, of which the unrevised version survives in some manuscripts. (Goyens M, De Leemans P, Smets A, 2008, p. 14)

Mentre que «in the middle of the twelfth century, or shortly before, that James of Venice translated into Latin Aristotle's Physics, the De anima, the Metaphysics (Books 1—iv 4), known as 'Metaphysica vetustissima'» (Dronke P, 1988, p. 409). Després d'això apareix la traducció anònima de la Metafísica anomenada “media” «At the beginning of the thirteenth century, shortly before 1210, there was in circulation a fuller version of the Metaphysics» (Dronke P, 1988, p. 433). Finalment, apareix la més completa de les versions medievals, la traducció de Guillem de Moerbeke demanada directament per Tomàs d'Aquino. Però abans d'arribar a eixe punt, i per influència de les altres traduccions, de les traduccions de la Física o de les lectures dels àrabs, ja hi havia alguns pensadors que comencen a introduir la filosofia aristotèlica al debat.

En eixe sentit, a més de rastrejar l'evolució dels termes emparentats amb l'*energeia* aristotèlica, volem donar unes notes per a entendre millor com es desenvoluparà després el terme. Sembla, puix, que la traducció d'*energeia* a *actus* i les seues formes derivades, són traduccions directes de l'àrab «se estudiarán las lenguas cultas particularmente el árabe, cuyo conocimiento era entonces indispensable para el adelanto de las ciencias naturales» (Gilson E, Pacios A, Caballero S, Fontbona Vázquez F, 1965, pp. 438-439), de les primeres traduccions que es fan en l'auge de l'art de la traducció al segle XIII, així ho manifesta Gilson (Gilson E et al., 1965, pp. 353-365). Tot i que sembla que així ho manifestaven també els contemporanis «El inglés

John Blund (ca. \*1175-†1248) alrededor de 1200, dice que en París y Oxford se estudian los libros de Aristóteles recientemente recibidos de los árabes» (Herráiz Oliva P, 2016, p. 123)

Per tant, abans que arribe la millor traducció medieval de l'òpera aristotèlica, la de Guillem de Moerbeke amb l'ajuda de Tomàs d'Aquino (Gilson E, et al., 1965, p. 364), ja operava la traducció llatina d'*actus*, tot i que encara li quedaria un camí llarg de desenvolupament. Així, per exemple, en Albert el Gran ja apareixen de forma totalment integrada la diferenciació *potentia et actu*. De fet, podem veure com Albert el Gran és un producte de la seua època, tenint encara una visió neoplatonitzada (Gilson E, et al., 1965, p. 336) d'Aristòtil com era habitual amb les primeres traduccions llatines des de l'àrab que confonien llibres neoplatònics com si foren llibres originals d'Aristòtil (Herráiz Oliva P, 2016, p. 84). Fins i tot, de forma més precària, ja podem trobar eixe sentit d'acte aristotèlic en autors anteriors a Albert el Gran, com exposarem un poc després.

Per tant, amb eixa primera onada d'obres aristotèliques amb comentaris dels àrabs i en moltes ocasions, amb les pròpies paràfrasis dels autors, és fàcil entendre que empraven els derivats del verb *agere*, per a traduir el terme àrab *fact*. Una explicació versemblant seria interpretar que els primers coneixedors de les traduccions dels llibres d'Aristòtil tenien l'anomenada *Metaphysica Nova*, una traducció directa de l'àrab com diu Yebra García en el pròleg a la seua traducció trilingüe de la Metafísica (Aristòtil, 1982, p. XVII), que a més, moltes vegades venia amb el mateix comentari d'Averrois.

És necessari aclarir que amb la recuperació i posicionament en el centre del tauler del terme *energeia* d'Aristòtil, és quan realment podem parlar d'escolàstica llatina si entenem l'escolàstica com un moviment filosòfic, sobretot de tall aristotèlic (Castillo Hódar A, 2023). Ja que abans d'argumentar el terme *energeia*, era tot un voler sense fer, una sort de fe en la raó sobre Déu sense assolir una certa versemblança en la capacitat argumentativa que li donara consistència filosòfica.

### 3.3 – L'*energeia* abans del segle XIII: integració plena de la filosofia aristotèlica en Europa

El primer escrit específic de la *latinitas* sobre la Física d'Aristòtil, sembla ser el *Liber de naturis inferiorum et superiorum* de Daniel Morley (ca. 1140-1210), qui va conèixer a Gerardo de Cremona, eminent traductor a Toledo, en un viatge a la pròpia ciutat. Per altra banda, la



terminologia específica d'*actus* i *potentia*, així com la idea de la teoria de l'acte-potència d'Aristòtil estan molt presents en Grossatesta, com veurem a continuació, influït probablement pel seu mestre Joan de Salisbury (ca. 1120-1180), qui en diferents ocasions, utilitza declinacions de l'*actus* en un sentit que expressa la realitat, de forma pareguda al desenvolupament del propi terme segles després. Diu Joan de Salisbury «Ascensio vero actualiter triplex» (Salisbury J, 1855, p. 957), on *actualiter* determina la realitat efectiva d'un fenomen, i també l'expressió «*naturaliter et actualiter*» (Salisbury J, 1855, p. 962). *Actualiter* és el primer terme llatí que fan servir els autors llatins per a oposar a la potència i arribar a assolir un terme que després deriva en *actualitas*<sup>44</sup>. És tot això, en especial les brillants assimilacions que fan gent com Grossatesta dels textos aristotèlics heretats dels àrabs, el que deixa un camp de conreu perfecte per la vinguda de noms més famosos com ara Albert el Gran i sobretot Tomàs d'Aquino.

Morley és un cas típic d'autor curiós i molt poc estudiat. De la seua vida no en sabem molt, però si sabem que va anar a Toledo (Kretzmann N, Kenny A, Pinborg J, 1982, p. 84) i va nodrir-se de les traduccions al llatí dels mestres grecs que es feien en una ciutat culturalment en alça. Després tornà a Oxford amb tot eixe aprenentatge i amb un coneixement suficient de la Física aristotèlica, per via dels àrabs<sup>45</sup> per a desenvolupar el primer comentari llatí a la Física d'Aristòtil, l'anomenat de dues maneres diferents *Philosophia Magistri Danielis de Merlac o Liber de Naturis inferiorum et superiorum* on cita de forma repetida tant a Aristòtil com als filòsofs grecs.

Coetani a Morley, naix el 1175, Robert de Grossatesta, sembla que entre 10-20 anys abans del naixement d'Albert el Gran. Fou deixeble de Joan de Salisbury, va pertànyer a l'ordre dels Franciscans, i se li reconeix com qui va introduir el pensament aristotèlic en la Universitat d'Oxford on era mestre.

Grossatesta és pioner en el món llatí per tindre un comentari<sup>46</sup>, més o menys complet, a la Física d'Aristòtil -amb traducció al castellà- (Grosseteste R, 1972) en el qual manega la distinció acte/potència perfectament i dona una opinió personal sobre la doctrina aristotèlica del primer

---

<sup>44</sup> Al respecte, és interessant consultar <https://logeion.uchicago.edu/actualiter>.

<sup>45</sup> Per a un estudi detallat de les traduccions de l'anomenat Aristòtil *latinus* vore Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J., & Stump, E. (Eds.). (1982). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CHOL9780521226059

<sup>46</sup> L'autenticitat de la seua autoria és dubtosa, tot i que no entrarem ací al cas, ja que és indiferent per al nostre tema.

motor, encara que, Grossatesta era reservat a l'hora de defensar a Aristòtil «En su *Hexameron*, Roberto Grossatesta ponía en guardia contra el peligro de bautizar a Aristóteles». (Elders L, 2018, p. 47).

La implementació de la distinció d'Aristòtil d'acte i potència i el nou gir que amb ell, comença a donar el verb *agere* ho podem veure en dissertacions com la següent:

Et alibi dicit Aristoteles, quod omne agens habet hoc in actu, quod habet patiens in potentia. Sic ergo convenit effectus cum efficiente in eo, quod est in actu. Cum ergo differunt in aliquo et non differunt in eo, quod in actu est secundum modum dictum, necesse est differre in eo, quod potentia est. (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 121)

Com podem veure, la relació de dependència de la teoria de l'acte pur amb la de l'*agens* com a causa eficient basat precisament en la seua eficàcia, és encara molt forta.

A més dels progressos que suposa l'autor per l'aristotelisme llatí, sembla ser el primer a utilitzar el terme *actualitas*, repetit en l'obra de l'autor en diferents ocasions. En aquest cas es manifesta baix les formes d'*actualitate* i d'*actualitas*. El primer paràgraf, per l'interès que té és millor reproduir-lo sencer:

Sed secus est de differentia et convenientia istarum causarum cum causa prima et causis secundariis. Cum efficiens habeat in se quod est et quo est, non solum secundum se totum est efficiens, sed secundum aliquid sui. Propterea differunt in sua natura quod efficit et quo efficit. Sed in his necesse est, quod intentio boni in intellectu addat supra speculationem essentiae. Sed in causa prima, cum ipsa sit substantia simplicissima, idem est in ea quod efficit et quo efficit. Propterea idem est in ea secundum substantiam efficiens et forma. Et tamen in ea sua simplicitas non compatitur multitudinem ex actualitate proveniente. (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 122)

Els següents usos que en fa, en aquest cas de l'*actualitas*, serà en relació a l'intel·lecte diví, diu Grossatesta «Cuius causa est summa essentiae simplicitas summaque per omnem essendi modum actualitas» (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 383), i també poc després parlant de la

forma en què es manifesta Déu de forma intel·ligible «Sed efficiens primo sed ipsa lux increata intellectui creato supersplendens (...) Formale autem huius actionis est actualitas ab intelligentia principaliter increata» (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 389), del passatge podem comentar eixe “*efficiens primo*” i la forma com va assimilant eixa noció a l’*actualitas*. Per altra banda, també utilitza el terme *actualitatis* (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 326). Poc després utilitza l’*actualitate* de nou de forma interessant:

Ideoque necessario philosophus speciem definiendo eam veram esse naturam supponit, partesque definitionis partes esse rei definitae, quam in actualitate sua, id est individualiter existendo, ex vera materia veraque forma constat componi, quemadmodum superius declaratum est. (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 332)

Tot i que el coneixement que en aquella època tenien d’Aristòtil encara era molt escàs, és interessant vore com Grossatesta desenvolupa, fins i tot més que el mateix Aristòtil, el concepte de causa final, com assenyala Lértora (Grosseteste R, 1972).

En Grossatesta, també trobem una noció interessant sobre l’acte perfecte i imperfecte, diu:

A lo segundo se dice que el acto es doble, es decir, perfecto e imperfecto. Por lo cual el movimiento es acto imperfecto, y tal acto no se opone a la potencia puesta en la definición de movimiento, pues no es pura potencia, como se ha dicho. (Grosseteste R, 1972, p. 83)

Deixant espai a Déu en la definició de l’acte i insinua un acte pur a l’estil d’Averrois.

Per altra banda, Grossatesta també ens deixa una breu definició de l’objecte de la metafísica «La tercera es aquella que trata el metafísico, la cual se abstrae de la materia y el movimiento de por sí y; según la consideración: de esta clase son las inteligencias y otras sustancias separadas, como Dios, el alma y semejantes.» (Grosseteste R, 1972, p. 53), és precisament en el seu text més metafísic on encara mostra una interpretació de l’*energeia* aristotèlica, com a subjecte que origina el moviment, com a efectivitat «Quo vero efficiens efficit, dicitur dupliciter: vel per substantiam aliam a se, vel secundum aliquid sui. Secundum primum modum dicitur instrumentum efficientis efficiens; oportet enim instrumentum efficientis esse aliam

substantiam ab efficiente» (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 122), veiem com *efficiens efficit* ho podem traduir perfectament com a operari i obra, o en una terminologia potser més apropiada eficient i obra (efectiva). És per això, que ens resulta interessant aquest autor per a la nostra comesa, ja que si bé disposa ja dels conceptes llatins d'acte/potència, encara ressona en ell un desenvolupament del caràcter molt "àrab" de l'efectivitat, i volant sota la doctrina aristotèlica de la causa eficient o principi de causalitat, amb el sentit d'eficiència com un pilar fonamental d'aquesta metafísica primerenca-aristotèlica encara molt encrostada en una interpretació més física que metafísica d'Aristòtil. Mentre que de seguit, sí utilitza un derivat d'*actu*, en l'adjectiu *activa* per a referir-se a la cosa real-actual del mateix subjecte que fa l'acció:

Sed si dicatur quo efficit non substantia alia ab agente, sed secundum aliquid sui, hoc erit dupliciter: aut virtute, aut ratione, sicut dicitur, quod ignis agens efficit passionem in patiente, et non solum ignis, sed etiam virtus ignis dicitur efficiens, unde dicitur qualitas aliqua activa. (Grossatesta R, Baur L, 1912, pp. 122-123)

Fins i tot, de vegades apareixen tots dos termes junts amb una denominació peculiar «Sed factum actu aliunde iam est actu efficiens» (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 123), Grossatesta, sembla conscient de la dificultat terminològica que manega i intenta explicar eixa diversa terminologia, en especial les diferències i semblances de l'obrar i l'eficàcia «Actu vero dicitur virtus efficiens, quae de se actu potest movere et efficere. Actio vero dicitur efficiens dupliciter: uno modo ex hoc, quod passio est effectus illatioque actionis, sicut ad actionem universaliter sequitur passio.» (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 123). L'acte és, per tant, eficient, i l'acte mou i fa, així fa, tradueix *efficere* -fer-, de vegades fins i tot -fer complet-, però un fer entés clarament com l'eficàcia completa de l'obra. En conseqüència, d'eixa forma uneix l'*efficere/efficiens* i l'*actio* en una «actio efficiens». Parlem d'una terminologia molt complexa, que fins i tot s'acosta, sense la mateixa claredat expositiva, al sentit aristotèlic que pendula entre l'*energeia* i l'entelèquia, ja que, per una banda, Grossatesta parla d'*actio*, per altra, d'agent, i per altra, de manera més extensa, d'*efficiens*, confirmant, fins a eixe moment, la denúncia heideggeriana. Malgrat això, totes tres definicions de Grossatesta semblen enllaçar-se en la complexitat de l'acció real que és subjecte del moviment, fer eficaç, és a dir, perfecte en la seua comesa i que en la seua acció actualitza. Una terminologia que, sense esmentar-lo proposa una argumentació filosòfica de Déu, en terminologia de Grossatesta *primum efficiens*

o *primae causae efficientis* (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 123). Una vegada que hem exposat la complexa terminologia, barrejada entre dues èpoques, que manega Grossateste, podem interpretar d'una forma més precisa el capítol fonamental *De potentia et actu*. El començament del capítol ja ens deixa preguntes «Omne quod est, aut est ens actu, aut ens potentia, id est aut est in complemento, aut non est in complemento, possibile est tamen esse. Quod enim non est in complemento, neque possibile est ut sit in complemento, simpliciter non est.» (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 126), faig la següent traducció: “Tot el que és, és ens en acte, o ens en potència, és a dir, és real -complet- o no és real, però potser real. Perquè el que no és real, ni pot ser-ho, simplement no existeix”. Des del principi de l'exposició de la doctrina aristotèlica de l'acte i la potència Grossateste situa al centre del problema la realitat en el sentit d'actualitat, allò que és actual o pot ser-ho. Tanmateix, en el mateix apartat, Grossatesta deixa patent que el seu coneixement d'Aristòtil, és de l'Aristòtil físic quan diu «Agens in naturis aut agit se alterum et se aliud, ut in propagatione et generatione, aut educit sibi simile in potentia de potentia ad effectum.» (Grossatesta R, Baur L, 1912, p. 129).

Podem concloure que l'assimilació del primer Aristòtil en el món llatí, el que arriba principalment per les traduccions àrabs, una vegada desenvolupat pels traductors n'hi ha un cert mèrit de la Universitat d'Oxford i dels mestres que allà ensenyaven. Tot allò sense oblidar que encara al segle XII «One should remember that the total number of people in the whole of Europe who had an active interest in the new Aristotle was extremely small a handful of masters and students in a few places.» (Kretzmann N, Kenny A, Pinborg J, 1982, p. 72).

### 3.4 - El renaixement de Aristòtil, les influències directes de Tomàs d'Aquino

#### 3.4.1 - Albert el Gran

Com hem comentat abans el verb *agere* agafa una nova dimensió amb la recepció llatina de l'Aristòtil emportat pels àrabs i les noves traduccions que s'anaven fent. Si bé el verb era de molta utilització en tota la història llatina, és amb els nous autors, i els nous recursos dels quals disposen, que el verb *agere* comença a emparentar el seu significat com una primera traducció per l'*energeia*, mostrant-se a voltes, com no podia ser d'altra manera, insuficient. Per això, els diferents autors van desenvolupant l'arrel del verb fins a arribar a formes com l'*actus* o

l'*actualitas* amb tal d'explicar la captivença metafísica de Déu i la seua influència en el món mentre fan la tasca d'assimilació de la filosofia aristotèlica al dogma cristià.

En eixe precís context històric trobem a Albert el Gran (ca. 1193-1280), mestre en París de Tomàs d'Aquino i destacat «por su amplio saber y obra enciclopédica, recibiendo el nombre de Doctor Universal, y Doctor Experto» (Lázaro Pulido M, Escudero Pérez, et al., 2018, p. 427), qui en els seus textos dona una concepció del verb completament diferent de la dels seus avantpassats llatins, especialment significant en el seu comentari al llibre IX de la Metafísica o en la Summa Teològica. És important considerar que tenim moments ben diferenciats dins del pensament de l'autor, ja que en moltes ocasions, sembla que Albert el Gran, coneix tres versions diferents d'Aristòtil, l'Aristòtil que arriba dels nous tractats que comencen a traduir-se directament del llatí, l'Aristòtil d'Averrois i de les traduccions de l'àrab que descobreix com un tresor en la seua estada a París (Resnick I, 2013, p. 6); i l'Aristòtil dels llibres erròniament atribuïts. Com tal, anirem comentant la importància i el sentit del verb *agere* en les seues accepcions i altres termes emparentats utilitzats per a desenvolupar el mateix sentit filosòfic, una exposició que es presenta com fonamental dins del desenvolupament històric que perseguim com és el terme *actualitas*. L'obra d'Albert el Gran, com és ben sabut, és extensíssima, per això hem de centrar-nos especialment en quatre obres determinants en la seua trajectòria. En primer lloc, el comentari a la Física i a la Metafísica d'Aristòtil que daten d'una franja aproximada d'entre 1254-1269/71 (Saranyana J, 2003, p. 254). Per altra banda, el comentari a les Sentències en quatre llibres finalitzat a l'any 1249, una composició de llibres molt important perquè el seu deixeble Tomàs d'Aquino «En Colonia le oyó comentar ampliamente las Sentencias de Pedro Lombardo» (Saranyana J, 2003, p. 259). I per últim, la *Summa Theologiae* començada en 1270 i que mai va ser finalitzada.

Començant amb la Física, Albert mostra una posició heretada de la filosofia àrab, que mantindrà en major o menor mesura durant la seua obra, amb l'ús de l'*effectus* com una noció fonamental de l'explicació tant física com metafísica, diu Albert:

Quod autem sit necessarium Deum operari ex nihilo aliquid, ostenditur per hoc, quod prima forma quae habet esse in materia quocumque modo, sive potentiale, sive actuale, est ab aliquo efficiente producta, aut per se ipsam, quia sic nunquam indigeret efficiente. (Albert, 1890a, p. 531b)

Poc després, en la mateixa línia, parla d'*efficiente primo* (Albert, 1890a, p. 531b) deixant patent que la relació de l'acte és molt propera amb la de l'efectivitat sota la concepció aristotèlica de

causa eficient influenciada per autors anteriors. Al respecte, el mateix Albert deixa petjada d'eixe trànsit en quasi tots els seus escrits, però especialment en dos, en el seu escrit *De causis proprietatum elementorum*<sup>47</sup> i en el *De causis et processu universitatis a prima causa*. No obstant, centrant-nos en la Física, sembla que l'autor és conscient, igual que Aristòtil, de les limitacions de la Física al respecte, Albert el Gran deixa el pes a altre escrit, més adequat «Sed nos cum consideratione ampliori tractabimus de his in prima philosophia, ubi quieremus qualiter fluunt entia ereata ab efficiente primo.» (El Gran, Albert, 1890a, p. 531b), utilitzant encara la concepció de *prima philosophia*. No obstant això, respecte de la Física, podem fer una apreciació quant a la clara assimilació que fa l'escolàstica la llatina, en aquest cas, Albert el Gran de la filosofia àrab i principalment del principi de causalitat que té com a màxim exponent a Déu *efficiente primo* que desborda la mateixa física. Cal destacar el paper d'Albert el Gran com el primer a emprar de forma regular el terme *Actus Purus* per a parlar de Déu, terme heretat dels àrabs. Sempre per a referir-se a Déu donant-ne una explicació metafísica d'ell segons la doctrina aristotèlica «igitur est actus purus nihil habens potentiae ad mixtum» (El Gran, Albert, 1890b, p. 615a).

Seguint les indicacions de l'autor passem a recerca eixes nocions en el comentari a la *Metafísica*. Albert el Gran empra la concepció que verbalitza amb el joc de paraules *actu existens*, donar una traducció adequada no sembla fàcil, però posant-la en context potser arribem a bona cura. Diu Albert en el tractat II, capítol V del seu comentari al llibre XI de la *Metafísica*, en relació al tema *In quo probatur per modum generantium et corrumpentium, quod unum est principium movens semper, et actu existens, nihil habens de potentia* «igitur invenitur etiam substantia movens tantum, et semper actu existens»<sup>48</sup> i continua «et ideo oportet quod sit substantia semper actu existens, et nunquam in potentia» (Albert, 1890b, p. 619) Si posem l'atenció al context, eixe *semper actu existens* és una expressió molt pareguda a la que desenvoluparà després el seu deixeble Tomàs d'Aquino d'*actus essendi*. Clar que si tornem a l'explicació del concepte com extra-causes no té sentit aplicat a Déu. Un poc més avant, Albert utilitza altra forma derivada d'aquesta primera «sed est actio existentis in actu essentialiter per seipsum» (Albert, 1890b, p. 679a) de nou continua la mateixa línia, en aquesta vegada la barreja

<sup>47</sup> Tenim una bona edició crítica traduïda a l'anglès per Irven Resnick: Albertus, & Resnick, I. M. (2010). On the causes of the properties of the elements (Liber de causis proprietatum elementorum) / Albert the Great; translated by Irven M. Resnick. Marquette University Press.

<sup>48</sup> El Gran, Albert (1890-99). *Opera omnia*, ex editione lugdunensi, religiose castigata, et pro auctoritatibus ad fidem vulgatae versionis accuratiorumque patrologiae textuum revocata, auctaque B. alberti vita ac Bibliographia suorum operum a pp. Quetif et Echard exaratis etiam revisa et locupletata cura et labore a. Borgnet. 38 vols. París: 1890–99. *Metaphysica*, pp. 619.

de terminologia és més gran. Albert emprà l'existència com una manifestació de la realitat, en ell, existència i realitat no tenen distinció, i es manifesten de la mà de l'activitat entesa com a efectivitat que és realització en quant és realitat. Tenen la màxima expressió d'eixa realitat en el món, com a totalitat de la creació de l'*agens*, però no una realitat lògica o possible –una potència- sinó una activitat real. Continuem amb el comentari a la *Metafísica*, ja que en la mateixa línia comenta Albert:

Attendendum autem est, quod Averroes dicit quod isti Megarici supponebant res non habere proprias potentias, sed omnia agere per potentiam causae primae, et quod illa agat in ipsis quidquid agunt: et quia in illa non praecedit potentia actum, ideo dicunt potentiam non esse ante actum. (Albert, 1890b, p. 526)

Ací agafa una certa posició d'Averrois per a desenvolupar la terminologia aristotèlica. A més de mostrar d'una forma prou clara eixe gir del verb *agere* ja plenament integrat com un dels verbs principals de la metafísica neo-aristotèlica. Per altra banda, el comentari al llibre IX, seguint la línia d'Aristòtil és una demostració de les raons per les quals l'acte és anterior i superior a la potència, això no obstant, Albert el Gran, fa una apologia molt més marcada pel primer movent, eixe acte pur que dona sentit a tota la doctrina dual d'acte-potència i al moviment en general:

sicut diximus primo: sicut enim docuimus in VIII de Physico auditu, ubi docuimus reducere motus et moventia in motum primum et movens primum, una actio semper anticipat et praeponit sibi aliam ut sui causam, usque dum resolutio veniat ad eam actionem quae est moventis primum mobile. (Albert, 1890b, p. 539b)

En el mateix passatge, Albert dona una explicació de la importància de substantivar l'*agere* per a indicar allò que no depèn de la possibilitat

Sempiterna enim secundum substantiam priora sunt his quae sunt corruptibilia: et id quod est sempiternum, nihil est potestate quae sit potentia ad formam: et hujus quidem haec est ratio, quia omnis potentia simul est contradictionis: quod enim non est possibile existere, non existit unquam in aliquo: omne autem quod possibile est, non ex necessitate contingit agere: et ideo contingit aliquando non agere: quod igitur possibile est esse, contingit esse et contingit non esse: idem igitur possibile est esse et non esse. (Albert, 1890b, p. 539b)



Seguint la mateixa explicació de la primacia de l'acte sobre la potència, Albert arriba a un punt molt interessant, una forma de justificar l'existència raonada de Déu per mitjà de la seua substantivació com allò que sobreïx en la captinença de l'actuar, mostrant una indiferència per l'ús dels termes *existentia* o *esse*. Ací *agere* crec més adequat en traduir-lo per una aventurada substantivació del verb, millor que decantar-me en favor d'altres opcions de traducció com succeir o fer, ja que crec que és més proper a la idea que intenta expressar Albert el Gran, i realment el text reflecteix eixa captinença.

Continua per la mateixa línia l'autor en la seua utilització de l'*agere* per a unir l'*agens* amb el primer motor com forma suprema de la dicotomia entre acte-potència comenta

vel quod possibile est primum motum non esse: quia id quod est in potentia ut agat, contingit non agere: et si non agere ponatur, nihil sequitur impossibile. Sequitur autem primum motum non esse, quod est impossibile ergo impossibile est primum motorem, quia est substantia prima, non esse aliquando moventem secundum actum. (Albert, 1890b, p. 611b)

Com podem vore, en eixa unió que intenta Albert entre la causa eficient i el primer motor, quasi sense voler fa tota una explicació del substantiu de l'*agere* documentant el trànsit històric del terme.

En el comentari al llibre IX de la *Metafísica*, és interessant vore l'enteniment que fa l'autor respecte del terme d'endelèquia, sembla que substituint l'entelèquia aristotèlica per un error d'interpretació de Ciceró, tema que tractarem després, i que és utilitzat per tota l'escolàstica amb relació a l'*energeia* «Secundum autem Megaricos videtur, quod actus secundum suum nomen et secundum sui nominis rationem sit compositus ad endelechiam sive perfectionem» (Albert, 1890b, p. 528b). L'ús que fa ací Albert el Gran és com sinònim de perfecció dins del sentit d'acte, com una prolongació perfecta de l'acte, especialment pensant en l'activitat de Déu, una puntualització de l'autor seguidament ens corrobora eixe camí «et ideo quia per motum ista non sunt, dicunt ista non esse actu vel endelechia» (Albert, 1890b, p. 528b), i de forma més clara «sicut enim in ante habitis determinatum est, ens dicitur dupliciter, de ente endelechia sive actu, et de ente potestate» (Albert, 1890b, p. 699a). A més Albert el Gran, entén d'una forma particular el moviment «illud non est quod non est endelechia et actu: endelechia autem et actus non sunt nisi per motum», sembla que el moviment es ací per Albert una sort d'efectivitat que legitima la realitat ontològica de l'acte/endelèquia que precisament actualitzen en quant mouen *actus perfecti*, segons una expressió utilitzada per ell.

Per tant, aquesta interpretació de l'endelèquia, té una relació estreta amb la pròpia entelèquia aristotèlica, remarcant més la perfecció del primer motor, en quant expressa una sort de moviment continu que aprofita bé l'autor per a relacionar-lo amb el verb *agere* en sentit metafísic. Podem vore el sentit d'endelèquia de forma molt clara en Albert com un terme directament arrelat en el moviment, i que representa una forma d'acte perfecte, el trànsit del moviment fins al punt final d'eixe moviment, en el sentit de perfecció: «Motus est endelechia existentis in potentia secundum quod in potentia est» (Albert, 1890b, p. 262b). Fins i tot, fa la relació entre el terme i Déu utilitzant altre dels sentits del Déu més metafísic heretat dels àrabs:

eo quod ipsum est endelechia sive actus purus et simplex, sicut jam in ante habitis probatum est. Oportet igitur quod primum movens quodlibet coelum sit unum tantum et ratione et numero, secundum quod idem numero est, in quo nulla invenitur diversitas in numerando: et illud movens est ens immobile. (Albert, 1890b, p. 656a)

Amb tot i això, el terme endelèquia és molt emprat per Albert en tota la seua obra i tornarà a aparéixer. Dit això, el terme forma part del camí filosòfic que després desenvoluparà Tomàs d'Aquino quan parla d'acte com una mena de perfecció, sembla que no sols és recolza en Aristòtil, sinó també en la transmissió d'Albert el Gran.

Cal també repassar la utilització del verb dins de l'obra *De causis et processu universitatis a prima causa*, text que vindrà en una etapa més madura del filòsof, en la qual desenvolupa un pensament més proper al que després desenvoluparà el seu deixeble Tomàs d'Aquino, el llibre dona bon compte de l'avanç de l'autor i les noves influències, hi deixa nocions importants del seu pensament més madur, sobretot, pel que fa a la nostra empresa, desenvolupa un concepte d'acte proper al sentit d'efectivitat, substituint els termes emprats anteriorment en el comentari de la Metafísica per "*effectu*" «Status igitur est in omnibus causis. Oportet ergo quod aliquid sit primum efficiens et omnium, et primum movens et omnium.» (Albert, 1891, p. 376a), o també «sed potius ex primo esse, ex quo fluit omne esse quod est in effectu.» (Albert, 1891, p. 377a). Especialment pel que fa a eixa unió de termes, "*esse in effectu*" serà molt comú en tota eixa obra, venint a substituir "*esse in actu*", tot i que amb un sentit similar que si cal remarca

més la noció d'efectivitat envoltada pel principi de causalitat que arrossega l'autor, un “*effectu*” que alguns denominen un substrat de l'àrab llatinitzat (Resnick I, 2013, p. 641). Des d'eixa interpretació de l'acte reprén el debat amb Boeci i la seua distinció ontològica:

Si enim a seipso haberet, cum tamen sit ex nullo, non esset in potentia ad esse: homo enim in potentia est hoc quod est: et si esse a se haberet, oporteret quod homo in potentia existens, haberet esse in effectum: et sic esset in effectum et non in effectum, quod est impossibile: ab alio ergo habet esse: a se autem ipso, quod sit hoc quod est: et per consequens esse non est hoc quod est. Et hoc est quod dicit Boetius in libro de Hebdomadibus, quod id quod est, habere aliud potest praeter id quod ipsum est: esse vero nihil habet admixtum. In primo autem principio sic esse non potest: eo quod nihil est ante ipsum privative, vel negative, vel potentialiter, vel formaliter: propter quod oportet, quod esse suum radicum sit in seipso: et sic sibi idem est esse quod est. (Albert, 1891, p. 377a)

I assimilant la distinció de l'*id quod est* diu «licet enim forma secundum id quod est, causam non habet: tamen secundum esse in effectum, causam habet efficientem» (Albert, 1891, p. 384a).

Per tant, podem concloure que Albert el Gran assimila perfectament en aquesta obra eixa diferència ontològica dins de l'argumentació de Déu «Primum ergo lumen occumbit in ipso per hoc quod aliud est in ipso esse et 'quod est'. Et hoc quidem intelligentia est. Intelligentia autem de se agens est.» (Albert, 1891, p. 418b), però d'alguna forma li dona una empremta particular, intensificant en parts de la seua obra eixa efectivitat que encara posseïa de forma molt marcada la transmissió de l'*energeia* aristotèlica com *Actus*. Amb tot això, sembla clar que el sentit d'*esse* com una mena particular d'acte perfecte, una certa *endelechia* no està encara molt desenvolupat en l'obra d'Albert el Gran, qui assimila una gran herència i no sempre manté una posició clara, disputant-se entre Boeci, Avicenna i una mena d'aristotelisme rebut, és per això, que encara l'efectivitat envolta una gran part de la seua argumentació, llevant-li en certa forma força a l'acte. Si de cas ens anticipem i fem una recerca comparativa en l'obra de Tomàs d'Aquino, l'argumentació “*esse in effectum*” (Super Sent., lib. 4, d. 48, q. 2, a. 5, ad. 5) apareix una única vegada, mostrant una supremacia manifesta de l'*actus essendi* que no aconsegueix assolir Albert el Gran, quedant-se en un *actus essentiae* tot i que desenvolupa un cert sentit d'*actum essendi*:

Quod sic clare videtur: esse quod est proprietas formae, quae propter hanc ipsam proprietatem quid erat esse vocatur, diffusio est formae in eo quod participat actum essendi: ergo tendit esse in potentias ejus quod est ut perficiat res: et sic procedit spargendo se, sicut lumen procedit a lucente. (Albert, 1891, p. 62a)

on Albert assaja, sense utilitzar el terme aquesta vegada, una bona definició de l'entelèquia com a acte perfecte de Déu, diu Albert:

Virtus enim moventis ex hoc perficitur quod est perfecta dispositio agendi vel movendi in aliud secundum quod est aliud, et sic universaliter movens est perfectum in agere ad aliud universaliter: et impossibile ut in ipsum aliquod agat: propter quod etiam motus secundum quod ab ipso est, est actus perfectus: perfectus autem actus est actus perfecti, ut probatur in IV Physicorum (Albert, 1891, p. 363b)

Continua en eixa línia en la qual Albert troba una argumentació molt potent per a explicar la captinença de Déu, acte perfecte que és la captinença del primer motor, que manifesta el seu poder segons el mite bíblic de la creació com diu en el comentari a les Sentències «Adhuc primum agens constat infinitum esse, quo est omnia agere» (Albert, 1893, p. 370b) ací, l'*agere* té una millor traducció en el fer, entés com l'acte perfecte que fa tot el que existeix, deutor encara de la concepció d'efectivitat. Si deixem de banda el mite de la creació i escorrem amb força el sentit filosòfic de la màxima d'Albert el Gran, veiem perfeccionats els trets que hem anat assenyalant. Podem apreciar dues concepcions, en primer lloc, veiem eixa transició des de l'agent de la causa eficient cap a l'*agere* que radica la seua força metafísica més en la captinença de l'acció que en l'infinitiu del propi verb, i fins i tot, va més enllà del subjecte al qual se li atribueix eixa facultat, Déu. En segon lloc, sense ser una relació explícita de l'obra d'Albert el Gran, podem observar que no pot evitar caure en eixa noció d'entelèquia com a acte perfecte que radica en el mateix subjecte en un sentit molt aristotèlic i que s'acosta més al concepte d'acte que desenvoluparà Tomàs. En la filosofia d'Albert, sembla que l'*agens*, que fa de primer motor i en la seua actuació perfecta i necessària<sup>49</sup> radica tota fonamentació de l'esse. En eixe sentit de perfecció del primer motor, Albert es recolza en Aristòtil en el seu comentari a la Física i l'utilitza com argument d'autoritat «Vult enim Aristoteles in principio secundi

---

<sup>49</sup> Al respecte diu el mateix Albert el Gran «cui competit semper agere, de necessitate agit: necessitati ergo subjacet et non libertati, ut videtur.» en De causis et processu universitatis a prima causa (ed. Borgnet, 1891), Lib.I, tract.3, cap.1, p.401a.

Metaphysicorum, quod causae omnes resolvuntur in primum, quod secundum seipsum est causa motus, et actus ipsius perfectus et proprius» (Albert, 1890b, p. 560a). Per altra banda, és interessant vore, com la mateixa explicació de l'*agere* perfecte del primer principi, fa que Albert arribe a la pregunta fonamental sobre eixa captinença fundacional del ser que és l'*energeia*. Pel que fa a la pregunta del perquè de l'actuació del primer principi, Albert contesta que és la bondat el que fa que actue:

Si autem quaeritur, quid facit primum emittere hunc fluxum, cum nihil possit agere in primum Dicendum, quod ipsa communicabilitas primi cum semper sit in actu et ex copia bonitatis semper exuberet, hanc facit emanationem: nihil enim est extra ipsum, quod ipsum de potentia educat in actum, vel de habitu faciat agere: si enim in potentia esset primum, esset imperfectum: et sic erit aliud nobilius se, quod ipsum de potentia in actum educeret. Si vero esset in habitu, esset quasi dormiens et ligatus, et oporteret quod aliunde haberet ligaminis solutionem: quae omnia inconvenientia sunt in primo. (Albert, 1891, p. 411b).

Pel que fa a com exerceix l'acte pur la seua influència en les coses l'explicació que ens dona Albert és curiosa:

Modo autem prima substantia est, in qua sicut in fundamento omnia corporalia fundantur et individuuntur, et ex seipsa quidem nihil influit, nisi dicatur hoc influere, quod per sui divisionem in omnes res corporales dat formae in se fundari, et individuari, et in esse determinari hoc vel illud: et propter hoc vocatur materia prima. Cum tamen influere sit agere, vel seipsum exerere, proprie non influit, et inter primarias causas non numeratur: non enim agit ut seipsam exerat totam, sed divisione sui subjicitur rebus entibus materialibus: divisio autem haec fit per formam generatione inductam. Generatio autem est ex inchoatione cujuslibet formae in materia: et quia non omnium inchoatio est cujuslibet in quolibet, ideo non ex quolibet quodlibet generatur. (Albert, 1891, p. 438a)

Sembla significatiu per a entendre l'autor, eixe paral·lelisme que fa entre "cum tamen influere sit agere" on l'*influere* que podrien traduir-lo per fluir, però en el sentit d'influenciar, és a dir, flux que es produeix des d'una cosa a altra que rep eixa participació, acte que determina el moviment d'un altre acte siga de forma física o metafísica. En el cas de l'*agens*, com màxima influència, eixa influència en forma de penetració que actua, exerceix el seu efecte en les coses i regula ontològicament l'ens, és a dir, exerceix de graduació ontològica partint del nivell més

alt, Déu, i a la mateixa vegada revela el caràcter de l'*esse* com un caràcter expansiu, una capacitat d'expansió que depèn de la seua graduació ontològica. D'aquesta manera és com el primer motor en la seua captinença participa del món en el ser, per tant podríem dir que almenys en Albert el Gran, l'*influere* forma part també de la noció d'efecte, i la pròpia noció d'acció/*actualitas*, en un sentit prehistòric del terme, té un sentit d'*influere* que desenvolupa l'acció de Déu entesa com a efecte. És l'*influere* fonamental en la concepció de Déu no una influència passada o esdevinguda «Primus est esse in Deo, ut in causa tantum. Secundus est esse in Deo, ut in causa actualiter causante. Tertius est esse in Deo, ut causa actualiter causante et regente et continente.» (Albert, 1893, p. 222a). Eixe pensament d'Albert el podem qualificar com mitjà, serà en la seua última època quan redacte la *Summa*.

Passem ja al que probablement siga l'escrit més important d'Albert, almenys, el més extens, en el qual deixa de forma més elaborada i detallada el seu pensament tant filosòfic com teològic i desenvolupa alguns conceptes clau, així com reprèn altres argumentacions de treballs anteriors.

Com podem observar en escrits anteriors, la concepció realista de l'*actio* d'Albert el Gran, en totes les formes de l'*actio*, és sempre molt propera a Déu, en la seua obra, almenys en la major part, podem establir el paral·lelisme entre l'acte i l'acte perfecte de l'autor i l'*energeia* i l'entelèquia d'Aristòtil, en quant ambdós tenen una certa perfecció cap a la perfecció. És a dir, és més fonamental entendre la concepció de l'*actu existens* per a entendre el pensament filosòfic d'Albert el Gran i el trànsit que suposa respecte a Tomàs d'Aquino. Si bona part del pensament àrab girava entorn de la importància de l'acte-efecte més encara quan és un acte-efecte perfecte, Albert agafa eixa concepció i fins i tot la desenvolupa més, determinant a Déu com *Primum efficiens*, que està molt present també en la *Summa* (Albert, 1894, p. 140b), qui és simple però múltiple en efecte (Albert, 1894, p. 152b). Així, l'*opera* en la interpretació d'Albert el Gran, té encara molt present eixe matís de l'*energeia* com a efecte de la filosofia medieval anterior al domini àrab i que la mateixa filosofia àrab implementa. Per tant, és des d'ací que podem entendre eixe Déu *Actus purus* i *perfectus*, és principalment *perfectus* perquè la seua realitat és el fer efecte sense que li facen cap efecte en el seu paper que li dona el cristianisme de creador del món, on la seua possibilitat d'acció no rep importància, és a dir, l'argument d'Albert el Gran és la realització de l'activitat i en l'argument es barregen els dos paradigmes de Déu, ja que, per una banda, està la captinença de l'efecte, mentre que per altra està la captinença de la pura acció sense limitacions ni contraris. De fet i sense esmentar-lo de forma explícita torna Albert al sentit més metafísic de l'entelèquia en l'ús que fa de l'*actus*

*perfectus*, perquè com hem dit i demostrat abans, l'acte és sempre en aquest autor entés amb la connotació d'efecte i una explicació de la mateixa realitat, és a dir, tot el sentit aristotèlic de l'entelèquia està representat en l'*actus perfectus*, que no és sinó el mateix *actu existens* amb una terminologia més clara,

Hi ha un terme, proper a l'*actualitas*, que Albert utilitza en el sentit de realitat, que potser resulta interessant per a entendre eixa preconfiguració de l'*actualitas*, tot i que no utilitza mai en la seua obra la paraula explícita. Eixa terminologia similar, està present en diversos passatges de la *Summa Theologicae* com el tractat sis, on Albert el Gran està disputant sobre la veritat i diu:

Si autem definiatur verum prout verum ex principiis esse habitualiter vel actualiter facit cognitionem de seipso: tunc sunt tales definitiones, ut illa, quod "verum est quod ita est ut videtur secundum aptitudinem vel actum." Et sicut illa Hilarii, quod "verum est declarativum vel manifestativum sui vel esse." Et in eadem reducitur illa Philosophi, quod "verum est adaequatio rerum et intellectuum," et per consequens signi et signati: quia intellectus ponit signum ad rei designationem, et tunc est verum, quando adaequat et implet signum. (Albert, 1894, p. 208a)

i remata en la mateixa solució de la disputació:

Ad id quod ulterius objicitur, quod "verum est, quod ita est ut videtur," dicendum quod intelligitur, ut videtur habitualiter vel actualiter. Dico autem habitualiter quantum est de habitudine rei visae, non de habitudine videntis: hoc enim est sive videatur secundum actum, sive non. (Albert, 1894, p. 208a)

Ací, els termes "acte" i "real" i la seua família arrelada ja comencen a barallar-se augmentant la seua complexitat terminològica i guarda relació amb altra explicació molt interessant que dona l'autor disputant sobre si Déu està per tot arreu:

Adhuc, Aristoteles in libro de Animalibus tractans de eodem de quo tractavit Avicenna, dicit: "Si causa secundum actum posita ponit effectum, et destructa destruit, quomodo est, quod mortuo patre non moritur filius?" Et solvens distinguit duplicem sexum, scilicet sexum divisum sive distinctum, qui distinguitur subjecto et figura et virtute. Et sic est in mare et in foemina. Differt enim sexus foeminae figura, virtute, et subjecto a sexu maris. Et est sexus conjunctus in uno quod non habet differentiam subjecti nec figurae: sed differt sexus in eo virtute et operatione tantum: sicut in ovo est sexus maris

et foeminae in uno subjecto unius figurae: differens tamen virtute et operatione: quia sexus maris est in ovo ut formans et apprehendens et tenens et extendens et distinguens, sexus autem foeminae est ut haec patiens et sustinens. Et dicit, quod hic sexus conjunctus causa est efficiens generationis et esse generati: et hoc cessante ab agere continentis et conservantis et regentis continue, deficit generatum. Pater autem in sexu distincto est sicut causa remota, sive causa sine qua non: et ideo illo cessante non de necessitate cessat effectus. A simili, cum ex libro de Causis constet, quod esse creaturarum non est nisi effectus primae causae, conservatio esse non est nisi a prima causa actualiter agente: et si illa actualiter non continet et conservat, omne esse creaturae tendit in non esse: continetur autem et conservatur in omni loco et in omni re: ergo Deus actualiter continens et conservans est in omni loco et in omni re. Et hoc est quod expresse dicit Gregorius, quod "omnia in nihilum tenderent quae ex nihilo facta sunt, nisi ea manus omnipotentis Dei contineret. (Albert, 1894, p. 728ab).

Hi ha molt a dir ací. En primer lloc, eixe "causa est efficiens generationis et esse generati" de nou reforça el lligam dels autors medievals clàssics entre la causa i l'efecte, entés especialment com a *agens*, Déu, subjecte que produeix l'efecte. Però sens dubte, el passatge més significatiu i que mostra molt bé eixa ampliació o implementació que fa Albert el Gran des del Déu *agens* -subjecte de l'efecte-, el passatge és ric en cites, i ací Albert mostra les seues influències. Però especialment, l'ús del terme *actualiter*, que té en el passatge un sentit d'activitat en relació a Déu, que amb eixa activitat manté el moviment del món "*conservans*", per tant, eixa concepció de l'*actio* és una concepció certament diferent, en quant és una activitat contínua, que no precisa un objecte individual, el seu objecte és el món en general. Aleshores, ara, amb eixa ampliació Déu també té un efecte que no s'atura, la part, més destacada que assimila l'efecte i l'*actualiter* "A simili, cum ex libro de Causis constet, quod esse creaturarum non est nisi effectus primae causae, conservatio esse non est nisi a prima causa actualiter agente: et si illa actualiter non continet et conservat, omne esse creaturae tendit in non esse: continetur autem et conservatur in omni loco et in omni re: ergo Deus actualiter continens et conservans est in omni loco et in omni re".

Sembla, que quan Albert diu "conservatio esse non est nisi a prima causa actualiter agente" empra el sentit d'*actualiter* com la màxima actualitat que produeix el moviment operant, en aquest cas, manté la conservació. Continua en la mateixa línia, posant ja el nom que pertoca "ergo Deus actualiter continens et conservans est in omni loco et in omni re" ací l'*actualiter* és posat com actualitat-realitat allò que és característic del ser, és la seua captinença en quant



l'acompanya, manifestat en la filosofia cristiana en Déu com a subjecte principal d'eixa captinença del ser i deixa a Déu com el que capté. En aquest paràgraf, tal com hem dit abans, ja veiem la transició en una fase superior, en la qual la dicotomia d'Albert avança més cap a la concepció de Déu *actualitas*. Podem observar que l'*actualiter-actualitas* ja està en plena implementació dins de la metafísica, eixa captinença que fins i tot no podem oblidar que encara és captinença efectiva en Albert, tot i que desenvolupa la seua posició en altre sentit. Per altra banda, és la mateixa explicació que dona en la metafísica amb altres termes:

Amplius cum illud quod per essentiam est agens, totum est agens et nihil patiens in ipso. Et cum illud quod primum est agens, a nullo sit aliquid suscipiens vel habens, patet quod sola prima causa vere est agens, et quod nulla secundarum causarum vere agens est, sed agere suum habet ab alia, vel secundum aliquid agit et secundum aliquid patitur. Haec ergo est consideratio causae agentis. (Albert, 1890b, p. 270a)

Per a concloure amb el tant emprat per Albert el Gran terme *actualiter*. És precisament ací que podem establir un paral·lelisme entre Boeci i Albert el Gran, ja que el terme *actualiter* ja l'esmenta una vegada Boeci «quidquid enim mora temporis non dico actualiter» (Boeci, 1882, p. 1287), el que pot indicar al respecte, és eixe canvi terminològic del terme en qüestió, on resideix una part del gran valor d'Albert, qui heretant de grans filòsofs antics com Boeci inclús la pròpia terminologia és sempre capaç de donar-li una nova perspectiva i un abast major, cosa que sense cap dubte deixa un solatge considerable en Tomàs d'Aquino. Respecte al nostre assumpte que ens envolta, sembla demostrat que el concepte d'*energeia* transformat en *actus* avança temporalment en la ploma d'autors com aquest en una llarga línia de segles i dins d'una argumentació filosòfica molt potent. Un camí que a poc a poc, amb l'arribada d'autors com, i especialment, Albert el Gran, canvia el paradigma de l'*esse* que es mou en eixe període en la dicotomia de la seua captinença entre efectivitat i actualitat.

Continuant amb la *Summa*, i com obra prolífica que és, n'hi ha dins d'ella una noció que Albert desenvolupa en extensió, no sols, però sí especialment en la *Summa*, que és la noció del *modum existentiae*, termes que quasi sempre van agermanats en la seua obra, parlant de modes d'existència «Sed si attendatur modus existentiae» (Albert, 1894, p. 330a), i dona bon compte de la gran quantitat de termes rebuts, que de vegades, són utilitzats amb sentits anàlegs per Albert el Gran.

A tall de resum, i per tal de mostrar la influència que Albert el Gran té tant en la transmissió del llegat antic com en la seua continuació, podem donar alguns conceptes clau que desenvolupa dins del seu pensament.

En un primer cas, a l'igual que fan els àrabs i en especial Averrois, Albert farà tota una explicació racional des de la filosofia aristotèlica rebuda de Déu com *agens*, però també com a acte pur «Horum autem nihil admittit simplicitas divina, quae tota agens actus purus est, nihil habens in potentia.» (Albert, 1894, p. 137a), altra noció rebuda que està ben implementada en la seua obra. Mentre que pel que fa a l'herència rebuda dels grecs, i en especial als termes *substantia* i *subsistentia*, és valuosa l'explicació que dona Albert en un fragment de gran riquesa que mereix ser reproduït sencer:

Et dixerunt, quod ousia in Graeco sive essentia in Latino, est idem quod prima forma, simpliciter faciens esse, et non esse hoc. Dicit enim Boetius in libro de Hebdomadibus, quod "omne quod est, ab alio habet quod est, et ab alio quod hoc est." Ousiôsin sive subsistentiam dixerunt esse formam generalem vel specialem, qua id quod est hoc est, ut animalitate animal est, et humanitate homo est. Et hi dixerunt, quod ousiôsis sive subsistentia dicitur esse id quod est, sive subjectum, prout sua substantiali vel speciali forma est quid non indigens accidentibus ut sit: et quia subjectum dicit, ideo translatum est quandoque ad significandum personas, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres subsistentiae, id est, tres vere subsistentes personae, nullo alio indigentes ad hoc quod sint. Usia vero quia subjectum non dicit, nec quod est, non translata est ad significandam personam, sed simpliciter naturam significat. Unde quamvis Pater sit usia sive essentia, Filius usia sive essentia, Spiritus sanctus usia sive essentia: tamen hi tres non sunt tres, sed una usia et una essentia. Substantiam vero dicunt, quod subjectum est, quam Graeci hupostasim vocant, quod interpretatur suppositum, eo quod ut res naturae sub communi natura posita est, et sicut dicit Avicenna, est ens in se completum, et alteri occasio existendi in eo: substat enim accidentibus. Et ideo hoc etiam dicunt esse translatum ad supponendum pro personis. (Albert, 1894, p. 450a)

Després també desenvolupa i transmet a l'escolàstica, el *nesse esse* vingut d'Avicenna i dona la seua explicació implementant-lo dins de la seua teologia «Cum ergo melius in omnibus

attribuendum sit Deo, et in divina natura plures sint personae, necesse est, quod sint sub ordine: per consequentiam quam in libro II Perihermenias ponit Aristoteles, secundum quam necesse esse sequitur ad impossibile non esse.» (Albert, 1894, p. 431a), en quant eixa necessitat de l'*esse* forma part dels atributs divins «Aliud autem necessarium quod est necesse esse non dependens ab alio: et hic est actus purus, et nunquam est hoc sine bene et optime: et ideo illud est operatio essentialis dulcissima.» (Albert, 1890a, p. 628a), fins i tot, parlant d'eixa naturalesa de l'*actus purus*, utilitza el terme “operatiu” com una sort d'acte intern que relaciona encara més el concepte d'acte amb els termes més alts reservats a Déu.

Pel que fa al terme *existentia*, que serà fonamental en el debat des de Tomàs d'Aquino, sembla que en l'obra d'Albert el Gran està pràcticament barrejat amb l'*esse*, especialment a soles, sense eixe “*modum*” que hem esmentat abans, així per exemple, explica «Et inde processit sic: quaecumque sunt post prima de essentia rei existentia, sunt esse substantiae consequentia. Omnia autem quae sunt, sunt post prima superius inducta, quae sunt rerum substantia.» (Albert, 1890a, p. 71a), fins i tot, s'atreveix a donar una certa definició de quin sentit li dona a l'existència «In illis tamen quae nominant substantiam etiam ordo est: quia simplicissima secundum rationem intelligendi est essentia: substantia vero minus, eo quod imponitur nomen ab actu substandi: similiter existentia ab actu egrediendi ab aliis, vel ab alio.» (Albert, 1893, p. 183b), una certa definició molt arrelada en el principi de causalitat, però fins i tot, amb la noció d'acte, l'acte de presenciar-se des d'un altre que exerceix de causa.

Pel que fa al problema de l'existència eterna del món, condemnat radicalment en les Condemnes del cardenal Tempier (León F, 2007), sembla que hi ha una certa contradicció en l'explicació que fa Albert, que en un principi defensant la teoria més propera a la Bíblia diu:

Habere principium existentiae secundum durationem, et non habere, sunt contradictorie opposita: ergo non erunt de ratione unius et ejusdem et secundum idem: sed habere principium durationis est de ratione creati: ergo non habere hujusmodi principium, non potest ei convenire: conveniret autem si esset ab aeterno: ergo mundus non potest esse ab aeterno, ut videtur. (Albert, 1890b, p. 389a)

Mentre que en la *Summa* recollint un cert averroisme, dona altre argument que sembla contradictori i embolicat:

Philosophi quamvis duratione mundum ponerent aeternum, et non habere principium generationis nec finem: non ponebant tamen propter hoc esse mundum increatum. Dicebant enim quod effectus per se aeterni, aeternus est: cum non possit dici, quod per

se agens et primum agens, aliquando destitutum sit ab actione: et sic quando est Deus, mundus est: ab aeterno ergo mundus est: et tamen propter motum temporalis est, quamvis non habeat durationis suae principium. (Albert, 1894, p. 165a)

Altre punt determinant en la filosofia d'Albert, és quan agafa la diferència ontològica de Boeci entre *esse* i *quod est* i l'assimila dins de la seua obra, entenen-la de la següent manera: «Albert reaches an interpretation of the pair *quod est* and *esse* in terms of *supposit* and *existence*» (Resnick I, 2013, p. 628), que fins i tot ha sigut interpretada com «Accordingly, some scholars have discovered in Albert a real distinction between *essentia* and *esse* as its act of existing, or have proposed that Aquinas learns this distinction from him.» (Resnick I, 2013, p. 628), clar que textualment no sembla una afirmació adequada en quant Albert exposa la diferència de forma ampla com:

Hypostasis enim, sive substantia, sive id quod est, invenitur quatuor modis in entibus. In quibusdam enim differt hypostasis a natura, sive quod est a quo est: ita tamen, quod natura sive quo est, communicabile est pluribus, et actu communicatur per divisionem ejus quod est, sive hypostasis, per actum generationis: sicut accidit in omnibus generabilibus et corruptibilibus: ut homo, asinus, et caetera hujusmodi. In quibusdam autem quo est, sive natura, communicabilis est: et differt ab eo quod est, sive a supposito, sive hypostasi: sed non communicatur, eo quod suam materiam totam habeat intra se, in qua ipsum possibile est esse, et nihil de ea est extra ipsum, neque per potentiam, neque per actum: sicut in sole, et luna, et caeteris stellis: in quibus etiam forma, sive quo est, licet sit communicabile, et differat ab eo quod est, sive supposito, sive hypostasi, et ipsa hypostasis sit quanta: tamen numquam per actum dividetur, eo quod totam habeat intra se materiam illam in qua possibile est esse suam formam: et ideo species in illis salvatur in uno: quoniam hoc est principium apud naturam generalem, quod omnium eorum quorum non est materia tota intra formam terminata, est actus generationis per quem diverso supposito forma multiplicatur in plura numero. (Albert, 1893, p. 79a)

Cal afegir al respecte que:

In his early writings Albert is quite dependent on Boethius as interpreted by his 13th-century predecessors; but after 1246, Albert's doctrine on esse begins to take on a new shape under the influence of Avicenna. In his *Super Sententiarum* (1246–49), Albert introduces, on the one hand, the idea of possibility into his discussion of the composition of spiritual substances. Albert characterizes the quod est or suppositum in spiritual substances as what is possible (possibile), under divine causality, as opposed to what is in potency (potentia). Under this reading, quod est is understood as a possible concrete subject and as what accounts for the limitation and determination of a form or nature—which latter, considered in itself, is common—in spiritual substances that are devoid of matter. In this sense, Albert attributes the Boethian distinction of quod est and esse to Avicenna as well. (Resnick I, 2003, p. 630).

Continuant l'exposició que fa d'eixa diferència, Albert esmenta a Anselm de Canterbury:

Et sic dicit Anselmus in *Monologio*, quod sicut differunt lux, lucere, et lucens, ita differunt essentia, esse, et ens. Et sic essentia est quo formaliter res est, et esse est actus ejus quem habet in eo quod est: id autem quod est, est ipsum ens concretum. Et secundum hoc patet, quod ens non dicit simplicem intellectum ante quem nihil est secundum intellectum. Alio modo dicitur ens, secundum quod ens est causa primaria ad omnia alia: et secundum hoc ens est primum, et ante ipsum nihil est, et sic ens est vicinius essentiae divinae. (Albert, 1893, p. 227b)

Com ja el lector podrà apreciar, els comentaris escolàstics i argumentacions filosòfiques de Déu, perfectament podrien anomenar-se escrits sobre els mils noms de Déu, que acaba sent en l'escolàstica per un excés d'èmfasi en la seua *ratio*, una sort de calaix on tot cap, però que fonamentalment respon sota el prisma del principi de causalitat. Malgrat això, el que ens interessa també ací no és aquest nou nom de Déu que li atorga Albert, sinó el seu rerefons filosòfic que com hem dit antecedeix directament a l'*actualitas* i suposa un punt clau de tota la filosofia realista fins als nostres dies. Tot i que l'argument ontoteològic està present sempre de

fons en les argumentacions d'Albert, allò de l'explicació de la primacia de l'acte sobre la potència per argument de causa primera sense causa, és l'*actu existens* el tret més característic i representatiu d'això que podem anomenar la Metafísica d'Albert el Gran. Per tant, sense negar que és un autor englobat baix l'etiqueta de l'ontoteologia, és encara més destacable la seua aportació al debat escolàstic deixant un camp de conreu perfecte per tal que el seu deixeble canviés la història de la filosofia. En eixa mateixa línia d'argumentació de Déu i desenvolupant el seu poder actiu, Albert recull la distinció aristotèlica entre *potentia activa* i *potentia pasiva*, diu:

Ens autem jam in ante habitis per potentiam et actum divisum est. Potentiae autem omnis diversitas provenit ab eo quod est in potentia passiva entis in potentia ens, et ab eo quod est ens in actu: quia potentia passiva est entis in potentia, et potentia activa est entis in actu. (Albert, 1890b, p. 314b)

En conclusió, podem afirmar que són diverses les aportacions d'Albert el Gran a la història de la filosofia, igualment com són diverses en quant al nostre tema ens pertoca. Tot i que Albert es mou depenent del període de la seua obra en sentits diferents, de vegades donant més pes a una sort de filosòfica aristotèlica de l'*essentia*, però quasi sempre amb la noció d'*energeia* com efecte molt present. La gran innovació i suspicàcia d'Albert el Gran més enllà d'eixe *actus purus* heretat dels àrabs, i l'exposada implementació de les tesis aristotèliques dins del concepte medieval de l'*agens-agere*, que revolucionen per complet la filosofia i en particular el coneixement sobre el terme i la seua família lèxica, complementant la força terminològica de l'*energeia* aristotèlica i dirigint-la amb un camí totalment nou i poderós són, com hem vist sols algunes de les seues aportacions. Finalment, el nostre camí xoca amb un «pre-actus essendi» que desenvolupa el mestre de Tomàs d'Aquino, tema en el qual no ens allargarem, ja que altres han fet eixe treball abans (Filippi S, 2012), i és un tema massa problemàtic i fosc<sup>50</sup> per a tocar-lo de gaidó. El que sembla clar, és que si bé l'enginy de Tomàs d'Aquino fou notable, enrere té tota una tradició que li aplanava certs camins. Per tant, deixarem una petita reflexió abans d'acabar, tots els deixebles tenen certa empremta del seu mestre, i així és el cas ben marcat de

---

<sup>50</sup> Vore al respecte de dita polèmica l'article "la doctrina del «actus essendi»" de Jose Ignacio Saranyana que es recull dins de l'obra: Zimmermann. (1981). *Albert der Grosse, seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung / herausgegeben von Albert Zimmermann; für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem.*

Tomàs d'Aquino, tanmateix, l'aquinate va superar filosòficament en molt al mestre alemany, però això no li resta importància tal com la història de la filosofia sembla haver-ho fet.

### 3.4.2 Bonaventura de Bagnoregio

Bonaventura és un autor que tractarem breument i que resulta curiós, ja que la seua aparició en el treball abans de Tomàs d'Aquino, en aquest cas no suposa un sentit cronològic, tots dos són coetanis, tot i que la influència de Bonaventura en Tomàs sembla pràcticament nul·la, mentre que Tomàs sí és esmentat en l'obra de Bonaventura.

Bonaventura fa servir el terme *actualitas* de forma literal, en relació amb l'aparició del terme en l'obra de Tomàs d'Aquino és difícil determinar qui l'utilitza primer. És per això que no suposa un antecedent directe al nostre objectiu i farem una passada ràpida per la seua filosofia en relació a l'*actualitas*.

D'altra banda, tenim la sort que la seua obra completa, la qual és molt extensa, està editada per poder fer cerques, la qual cosa ens facilita molt la tasca. Com dic, en primer lloc, mostrarem els fragments en els quals apareix el terme *actualitas*, i quin és el sentit que té aquest terme en la filosofia de Bonaventura. En segon lloc, farem un petit rastreig de *l'agere* dins de l'obra de Bonaventura, que com dic pel seu enfocament sobretot teològic, i perquè la influència que té en Tomàs no és tan gran, no tractarem en extensió com altres autors.

Bonaventura de Bagnoregio, també conegut com a Sant Bonaventura, va ser un teòleg i filòsof italià nascut a Bagnoregio, Itàlia, l'any aproximat de 1221. Es va unir a l'Orde Franciscana a una edat primerenca i va estudiar a la Universitat de París, on es va convertir en professor i en un dels principals representants del corrent filosòfic i teològic franciscà. Va ser nomenat cardenal pel Papa Gregori X en 1273 i va morir el 1274 durant el Concili de Lleó, on es treballava en la unificació de l'Església Oriental i Occidental. Bonaventura és reconegut com un dels grans pensadors i teòlegs de l'edat mitjana, i els seus escrits i ensenyaments han influït en la filosofia i la teologia fins a l'actualitat. La seua obra és un important referent de la filosofia i teologia escolàstica medieval, en la qual mostra el seu interès per integrar la filosofia aristotèlica amb la teologia cristiana, buscant una síntesi entre la raó i la fe, sempre des d'un enfocament més teològic que filosòfic, fins i tot, en aquella època en què ambdós termes estaven estretament emparentats. Dic això, en part basant-me en un sentit epistemològic per a establir una distinció entre teologia i filosofia en l'escolàstica, és a dir, en la possibilitat del

coneixement racional de Déu o la no possibilitat, una discussió en la qual Bonaventura té reserves, seguint una línia més agustiniana. Tot i que no tinc intenció ací de polemitzar sobre aquest tema.

Una de les seues aportacions més destacades, com hem mencionat, és l'ús del terme *actualitas*, i la referència a Déu com acte pur en un sentit similar a com ho feien els autors anteriors, no és estranya eixa continuació, primer perquè estudiava a París, segons perquè va llegir directament el comentari a les Sentències d'Albert el Gran (Hammond J, Hellmann J, Goff J, 2014, p. 12) i també gran part de l'obra de Tomàs d'Aquino.

Per a l'exposició utilitzarem sobretot la *Opera Omnia* en l'edició de Quaracchi<sup>51</sup>, començant de forma cronològica en les seues aparicions.

La primera aparició del terme *actualitas* en l'obra de Bonaventura es produeix en les Sentències, quan en la seua conclusió sobre la *Summa simpliciter est in Deo* diu «Et ubi est summa actualitas, summa diffusio et communicatio debet poni; et ista non potest esse nisi in sempiterna productione rei omnino infinitae et aequalis in virtute.» (Bonaventura, 1882, p. 166a), ací *actualitas* sembla que té un sentit similar a acte pur, Bonaventura parla de màxima actualitat dins d'una referència espacial. Poc després es manifesta en una línia diferent «Summa ergo actualitas, summa potestas, summa claritas, summa spiritualitas non permittunt in Deo esse aliquam compositionem. Unde ex his quatuor conditionibus quatuor rationes eliciuntur probantes Deum simplicissimum. (Bonaventura, 1882, p. 176b), en aquest cas en canvi, el terme sembla més referir-se a un component d'activitat. En qualsevol dels casos, al respecte, podem dir dues coses interessants. En primer lloc, Bonaventura utilitza el terme per a expressar els atributs de Déu com ja era habitual eixa atribució en els autors anteriors. En segon lloc, i més innovador, és l'ús que fa del *summa* per acompanyar a l'*actualitas*, i que defineix a Déu com dotat de actualitat suprema, a la mateixa vegada que estableix una distinció dins de l'*actualitas*, que és *summa* en Déu, però sembla que en la filosofia de Bonaventura també pot no ser-ho. En la següent aparició de l'*actualitas* Bonaventura directament fa el paral·lelisme entre *actualitas* i acte pur parlant sobre la vida del fill de Déu «sed vivens, quod est vita, est actus purus, et ita vita pura, in qua non est infirmitas, sed pura actualitas» (Bonaventura, 1882, p. 191a). Mentre que de nou, torna a establir un cert sentit d'*actualitas* com activitat pura:

---

<sup>51</sup> Bonaventura. (1882-1902). Opera Omnia. Editio Quaracchiensis (Vols. 1-10). Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas.



Ex quo colligitur, quod dicit coniunctionem principii cum fine, et ideo eausam actu, quando vult facere; ita quod actualitas in causando referatur ad voluntatem, non pro instanti, in quo habet voluntatem, sed in quo facere vult. Sicut ego volo cras audire missam, et voluntas faciet, me cras esse in actu respectu voliti; sic suo modo est in Deo. (Bonaventura, 1882, p. 805a)

Bonaventura accentua la importància de l'*actualitas* per damunt de la causalitat i al respecte diu: «Deum ut causara actuaem. Unde in voluntate primo invenitur ratio actualitatis, non causalitatis. Potentia enim et scientia, etsi habeant rationem causae habitualis, non tamen actualis nisi per voluntatem.» (Bonaventura, 1882, p. 805ab). Ací és molt interessant vore, com en el primer cas, l'*actualitas* es relaciona amb la voluntat de Déu en quant causa i acte pur "la voluntat en la causa" d'alguna manera, eixa activitat constant de Déu és un manifestació de la seua voluntat que imposa la seua raó d'*actualitatis*. També és necessari analitzar la segona part de l'oració, on en l'expressió "voler fer-ho" recull Bonaventura un sentit molt realista de l'*actualitas* i, per tant, de Déu. En la qual l'actualitat de Déu no és un lloc o una característica temporal, sinó una voluntat de fer.

Però, el passatge que crec més important per a entendre el sentit de l'*actualitas* en Bonaventura, i que alhora en serveix de resum i de conclusió per l'autor, és el següent:

Ad illud quod obiicitur, quod in formis ordinatis forma, quae se habet ex additione, est actualior; dicendum, quod est actualitas in genere, et est actualitas extra, genus. Actualitas: autem in genere est actualitas permixta potentiae, quae quidem potentia salvatur in natura generis et ad actum reducitur per superadditionem differentiae distinguentis et specificantis; et de hac actualitate habet praemissa propositio veritatem. - Est etiam praeter hoc actualitas extra genus, quae nihil habet admixtum de potentia, et talis est actus purus; et ideo non est ibi ponere unum additum alteri, sicut actus additur potentiae praeiacenti; et talis actualitas ponitur in Deo: et ideo non sequitur, quod ponatur aliqua additio sive compositiu. (Bonaventura, 1891, pp. 71-72)

L'*actualitas* és ací purament una captinença gradual, que pot trobar-se amb barreja de potencialitat o en el cas de Déu -acte pur- com pura actualitat. Per tant, continua ací la línia de la interpretació que hem esmentat abans, on l'*actualitas* en quant captinença del ser té possibilitats diferents segons aparega en Déu o fora d'ell. Per això, podíem dir, que quan Bonaventura utilitza l'*actualitas* en el sentit que es barreja amb la potencialitat, dit terme és molt proper al mateix acte, i no és una paraula amb un significat nou. És, tanmateix, quan

l'empra per a parlar de la captinença de Déu com acte pur quan cobra un sentit certament característic, que d'alguna manera, en primer lloc, evita la redundància de dir l'activitat de l'acte pur, i, en segon lloc, li dona una major transcendència etimològica, substituint acte per actualitat com qualitat de l'acte que pensat en Déu, sembla un terme més proper a l'entelèquia com acte perfecte, amb *telos*. Crec poder afirmar, que en certa forma seguint la línia d'Albert el Gran, Bonaventura centra la importància filosòfica de Déu en l'eternitat, la simplicitat i sobretot, en la seua *Summa actualitas* -que en moltes ocasions simbolitza també la necessitat de l'existència de Déu-, tot i que Bonaventura no emfatitza tant la condició d'*effectus* de l'acte centrant-se en Déu en la seua potència absoluta exemplificada en l'*actualitas* que en la seua activitat manté el món, fins al punt d'anomenar a Déu com l'*actualissimo* (Bonaventura, 1963, p. 232). Eixe *actualissimo* com nom de Déu que li representa i al mateix temps és captinença seua és una forma d'argumentació metafísica de la seua perfecció

quia simplicissimum. Quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita — Ideo immutabilissimum, quia actualissimum. Quia enim, actualissimum est, ideo est actus purus; et quod tale est nihil novi acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutari. — Ideo immensum, quia perfectissimum. (Bonaventura, 1891, p. 310a)

De nou la relació entre actualitat i acte pur, en aquest cas, *actualissimo* sembla un sinònim de realitat, existència real, *esse* fora del temps que manté el món de forma sempiterna, com expressa posteriorment «Quia actualissima, semper est, semper fuit, semper erit; semper generat, semper generavit, semper generabit.» (Bonaventura, 1891, p. 381b). Continua amb l'explicació d'aquest nom filosòfic, s'explica millor des del mateix autor en el següent passatge «Divina autem voluntas est causa prima et universalissima et actualíssima» (Bonaventura, 1882, p. 807). Tot i que pot causar certa confusió l'explicació que dona Bonaventura de l'ús de l'*actualissima* amb relació a l'*actualitas* i a l'acte pur, sembla que ell mateix aclareix el problema:

Ad hoc notandum, quod causa prima et est immediata; quia prima, ideo nihil habet ab alio, sed omnia ab ea; et est immediata, quia causa immediata nobilior est quam mediata. Quia ergo prima, ideo potentissimo: ergo multa. potest; item, quia immediata, ideo est actualissima, quia causa immediata in actu est; est etiam actualissima, eo quod immediata, quia actus immediatior est quam potentia. Non autem est actualissima secundum efficientiam. sive secundum actum. extrinsecum, quia non facit statim.

quidquid potest: ergo est actualissima secundum actum. intrinsicum, qui est dicere. Unde ab aeterno dixit hoc tiendum, et hoc in tempore. Haec etiam causa, quia est una, est summa simplex; et eo quod summe simplex, est infinita. (Bonaventura, 1891, p. 386a)

D'alguna manera tant l'argumentació de Bonaventura sobre l'*actualitas* i la seua representació en Déu, com el mateix esdeveniment de l'ús del terme, representa el pas que inclina la balança entre el Déu *agens* i el Déu *actualitas*, tot i que el sentit de l'*energeia* en Bonaventura s'eixampla per dos camins, un primer camí que ajunta els termes *actualitas* i *actus purus* representant acte perfecte de Déu i de vegades activitat en general. Per altra banda, el sentit d'*actualissimo* que representa una certa realitat de Déu en el món per mitjà del seu efecte continu.

Per altra banda, amb relació al terme *actus purus*, estableix una mena de diàleg amb Boeci i la seua distinció ontològica «Nulla creatura est actus purus, quia in omni creatura, ut dicit Boethius, differt quo est et quod est; ergo in omni creatura est actus cum possibili» (Bonaventura, 1882, p. 167a)

Fins i tot, Bonaventura emfatitzarà la concepció d'acte pur de Déu «Aliter dicendum de Deo, qui est actus purissimus» (Bonaventura, 1882, p. 174b)

Hi ha un últim punt important a tractar dins de la filosofia de l'autor. Bonaventura redacta el seu primer comentari a les Sentències entre 1250-1252 (Hammond J et al., 2014, p. 13), en què diu «Deus ergo solus proprie dicitur essentia vel esse» (Bonaventura, 1882, p. 146b) Seguint a Sant Hilari i la seua sentència en *De Trinitate* “Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas et manens causa et naturalis generis proprietas.”. En eixa sentència Bonaventura, mostra una completa indistinció entre *esse/essentia* en Déu, un debat que en eixe segle, gràcies a Tomàs d'Aquino començarà a agafar una transcendència radical. Pel que fa al sentit o distinció entre els termes *esse* i *existentia* n'hi ha un passatge interessant en el qual l'autor tracta sobre el tema des de la distinció entre *esse* i *essentia*, comparant eixa distinció entre Déu i les creatures «Deus quidem est et sua essentia et suum esse, ut dicit sententia communis, sed in creatura esse (existentia) non est id quod existit, sed quo essentia existit» (Bonaventura, 1882, p. 169a), cal afegir, que en eixa època Bonaventura ja havia llegit a Tomàs d'Aquino en el qual es recolza per a donar força als seus arguments. En el fragment Bonaventura mostra una indistinció pels termes *esse* i *existentia*, tot i que no apareixen barrejats, un detall que és important.

#### 4. Tomàs d'Aquino i el desenvolupament de l'*actualitas*

Quan parlem de Tomàs d'Aquino no calen presentacions ni introduccions. No sols és per molt, l'autor més treballat i destacat de la filosofia medieval<sup>52</sup>, sinó que també és el més traduït i el que té una obra millor recopilada. A més, i això el tractarem després, és un autor plenament actual, ja que les seues tesis i la seua interpretació forma part no sols de la història de la filosofia, sinó també de la filosofia actual, encara que, el seu lligam amb la religió siga un motiu de descrèdit per a la majoria d'autors de la filosofia des del renaixement fins a l'actualitat, això també ha fet que el seu estudi semble restringit a un entorn proper a l'Església catòlica. Més enllà d'això, Tomàs d'Aquino suposa un esdeveniment clau en la història de la filosofia per la seua capacitat de recollir tot el pensament anterior i donar-li un nou sentit que canvia la història de la filosofia i arriba fins als nostres dies.

Cal advertir de primeres que ací no es farà cap introducció a l'autor<sup>53</sup> que, per altra banda, està ja de sobra introduït, podríem anar-nos a una extensió molt gran. Ací el que volem és anar a l'obra primària de l'autor i recercar el sentit en el qual hem treballat en els altres autors el paper de l'*actualitas* en la metafísica de Tomàs d'Aquino, el desenvolupament que fa del terme, les seues repercussions, i, entendre eixe fenomen que fou la irrupció de la filosofia tomista com una sort de recopilació dels antics que dona el pas per excel·lència de desenvolupar una certa concepció d'escolàstica (Castillo Hódar A, 2023). A més tenim també l'objectiu de reafirmar una tesi com la de Gilson o Fabro confrontar amb certes atribucions i descrèdits sobre la filosofia de l'autor. És eixe moment clau de la història de la filosofia, i de la metafísica tomista en general, des del marc del concepte d'*actualitas* en particular, el punt que volem recercar, sense oblidar el context del qual forma part el terme dins de l'*actus* com traducció de l'*energeia* aristotèlica. Clar que abans d'entrar directament a la qüestió de l'*actualitas* cal fer una exposició breu d'alguns punts clau de la metafísica tomista des d'on partir, així com una breu aproximació al punt de partida de la importància de les tesis tomistes en l'actualitat, especialment de la mà d'autors com Etienne Gilson i Cornelio Fabro dins d'eixe corrent neometafísic que hem esmentat al principi, exposant perquè tots dos autors són fonamentals

---

<sup>52</sup> Fent una petita mostra en el directori de la pàgina web <https://www.sismelfirenze.it/>, hem obtingut la dada de 1309 publicacions relacionades amb Tomàs d'Aquino entre els anys 2010-2023// Data de consulta 15/07/2023.

<sup>53</sup> A eixe respecte hi ha obres de gran valor: "Grabmann, & Minguijón Adrián, S. (1930). Santo Tomás de Aquino / Martin Grabmann; traducido de la quinta edición alemana y anotado por Salvador Minguijón Adrián. Labor.", "Chesterton, & Muñoz, H. (1942). Santo Tomás de Aquino / G.K. Chesterton; traducida del inglés por H. Muñoz. Espasa-Calpe.", "Gilson. (1972). Le Thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin / par Etienne Gilson. J. Vrin."

per al reviscolament del tomisme, ja que en els seus esforços s'han mostrat decidits, i carregats de raons, per a fer eixir el pensament tomista del calaix medieval o d'un cert encotillament religiós fins als més actuals debats filosòfics.

Quan es parla de Tomàs d'Aquino és habitual anomenar a la seua metafísica com l'*esse* tomista o també *actus essendi* (Gilson, 1972). Allò té una lligadura directa amb la diferenciació entre ser i ens<sup>54</sup>, anomenada per Heidegger com diferència ontològica<sup>55</sup>, una diferenciació que sense nom concret ja era tema comú en l'edat mitjana. Precisament serà amb la recepció del terme *energeia* elaborat per Aristòtil que Tomàs desenvolupa a una nova dimensió dins de la mateixa distinció i de la metafísica en general. Si bé en Aristòtil la relació entre *ousia* i *energeia*/entelèquia no sempre és estreta «La *ousia* no es afirmada en ningú pasaje del CA como *ἐντελέχεια* de forma explícita. Sin embargo en el *De Anima* hay un pasaje que afirma algo equivalente: “el uno y el ser se dicen en muchos sentidos, pero el principal es la entelecheia”» (Yepes, 1993, p. 292), Yepes en eixe comentari cita el passatge 412b, 9 del llibre sobre l'ànima d'Aristòtil, tot i que com hem vist en Heidegger sí tenen un manifestar-se similar. En canvi en Tomàs l'*esse*, com demostrarem a continuació sempre és pensat des de l'acte, és a dir, el sentit de l'acte en Tomàs d'Aquino és plenament metafísic, per exemple, el comentari de Tomàs d'eixe passatge d'Aristòtil esmentat per Yepes diu «Et hoc est etiam quod hic dicit, quod cum unum et ens multipliciter dicatur, scilicet de ente in potentia, et de ente in actu, id quod proprie est ens et unum est actus.» (Sentencia De anima, lib. 2, l. 1, n. 24). Eixe sentit de l'ens que ell transforma en el seu *esse* tomista, serà el que acompanyarà a Tomàs durant tota la seua trajectòria filosòfica, desenvolupant una profunditat metafísica nova amb rèmores del passat que Tomàs encamina cap a una direcció completament original.

Aleshores, si és eixe el projecte metafísic de Tomàs d'Aquino, cal començar per ací en primer lloc, per la recerca de les diferències entre ser i ens en l'autor amb el mandat de discernir si hi ha un oblit del ser en Tomàs d'Aquino, o tal com sembla del seu llegat metafísic, Tomàs estableix eixa diferència anant al mateix cor de l'*esse*, i en quines condicions la fa. Eixa concreció és un pas previ ineludible per a entendre l'*actualitas* en l'autor i quin paper juga com

---

<sup>54</sup> Un bon estudi general sobre la qüestió i sobre la metafísica en general és el següent: Gracia. (1998). Concepciones de la metafísica / edición de Jorge J. E. Gracia. Trotta [etc.].

<sup>55</sup> Pel que fa a la diferència ontològica, principalment Sein und Zeit, versió castellana: Heidegger, & Rivera Cruchaga, J. E. (2009). Ser y tiempo / Martin Heidegger; traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. (2a ed.). Trotta.

també és una discussió imprescindible en la història de la metafísica tal com l'entendem des dels grecs.

Començant per una anàlisi de l'obra de Tomàs d'Aquino, vegem diferents fragments en els quals Tomàs d'Aquino es manifesta en favor d'eixa diferència ontològica. Per exemple, en la seua estreta relació amb Boeci, qui sempre acompanya el procés filosòfic de Tomàs, especialment quan directament el comenta, reproduïx eixa exposició de l'autor «Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est.» (Expositio De ebdomadibus, l. 2)<sup>56</sup> pel que fa a eixe passatge, i per aclarir la diferència ontològica i el sentit que Tomàs vol expressar amb el ser diu:

quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum (Expositio De ebdomadibus, l. 2).

i encara amb més precisió «ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: *ipsum esse nondum est*, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed *id quod est, accepta essendi forma*, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, *est, atque consistit*, idest in seipso subsistit.» (Expositio De ebdomadibus, 1.2). També es manifesta de forma clara en altres escrits «Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est.» (I, q75, a5, ad4). Però, la diferència ontològica en Tomàs no suposa una diferenciació homogènia. En la diferència ontològica tomista està ja manifest un rebuig a l'oblit del ser heideggerià. Tal com deia Gilson (Gilson, 2010), Tomàs d'Aquino sempre destaca el ser per damunt de l'ens des de la seua diferenciació plena, aquesta és principalment l'opinió defensada per Gilson «Avicena y Averroes se contradicen porque se mantienen en el mismo plano. Santo Tomás no contradice a uno ni a

---

<sup>56</sup> Sempre que no hi haja una indicació en contra utilitzem l'edició lleonina: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, que en llur majoria es pot consultar en línia: <https://www.corpusthomisticum.org/repedleo.html> [Data de consulta 02/06/2023].

Per una qüestió de neteja i simplicitat citaré el passatge determinat segons la nomenclatura tomista segons les indicacions donades al principi, amb tal de facilitar una consulta universal.

otro, los sobrepasa al ir hasta la raíz misma del ser, el actus essendi, el ipsum esse» (Gilson, 2014, p. 102).

Hem de continuar amb Gilson per a recollir la seua argumentació de la tesi de la diferència ontològica en Tomàs d'Aquino i com la desenvolupa, és possiblement Gilson qui més apassionadament ha assenyalat eixe mèrit d'Aquino. Gilson mostra una postura clara al respecte:

hay que recordar que, como todo verbo, el verbo *esse* designa un acto y no un estado. El estado en el cual el esse coloca a lo que le recibe es el estado de ens, es decir, de aquello que es un "ente". Continuamente tendemos a descender desde el plano del existir al del ente; es nuestra inclinación natural, pero el esfuerzo del metafísico debe tender a remontarla. (Gilson, 2014, pp. 179-180)

Seguint la mateixa argumentació es recolza sempre en els atributs de Déu, per a en certa forma extrapolar-los al coneixement del ser «Lo más perfecto que hay es el existir (*ipsum esse*)» (Gilson, 2014, p. 180). Utilitzant eixa fórmula, *ipsum esse*, una fórmula que l'escolàstica emprava per a referir a Déu com *ipsum esse* per excel·lència, com un sinònim de l'existència més perfecta i infinita, el grau més alt del ser, corroborant l'afirmació de Fabro «Santo Tomás, quien ha hecho la investigación semántica más completa sobre el concepto ser» (Fabro C, 2009, p. 33). Però no sols en eixa argumentació utilitza a Déu, també en Gilson Déu és d'alguna forma un *Deus ex machina* o un lloc comú, tal com l'utilitzaven els antics per a donar llum a certa foscor. De fet, sembla que Gilson entra en una paradoxa encara més irresoluble «Fuera del Acto Puro de existir nada puede existir sino como tal o cual existir; es, la jerarquía de los actos de existir la que fundamenta y regula la de las esencias, pues cada una de ellas sólo expresa la intensidad propia de un cierto acto de existir.» (Gilson, 2014, p. 183). En el fragment Gilson desenvolupa, més si cal, dos trets molts importants de la filosofia tomista. Per una banda, destaca sense encobrir-la, la prevalença de l'existència sobre l'essència, això podria donar peu a suposar que hi ha una altra diferència ontològica en la metafísica tomista. Per altra banda, Gilson deixa clar que l'existència, en quant determinació de l'ens, és un problema ontològic, de l'ordre de l'ens més que del ser, almenys fora de Déu (*necesse esse*), clar que precisament el problema de Gilson està en la distinció *esse/essentia* en Déu com vorem després. Per exemple, podem constatar que la filosofia tomista està plena de diferències ontològiques, algunes heretades, altres simplement reformulades. Per exemple, en podem categoritzar almenys tres. En primer lloc, tenim la diferència d'arrel boeciana que hem esmentat. En segon

lloc, està la distinció creatura/Déu, en la qual la primera distinció estaria representada – il·lustrada- en el ser humà com la forma més representativa de l'ens, mentre que la segona l'acte de ser o acte pur de ser segons Gilson (Gilson, 2014, p. 102) que és Déu, representa una gran complexitat metafísica, ja que aglutina l'*ipsum esse* que a la mateixa vegada és ens, òbviament, un ens suprem, que es diferencia de l'ens *commune* que són la resta d'ens «quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei.» (I-II, q66, a5, ad4). Dins d'aquesta distinció la forma de tindre ser és molt diferent. Per una banda, Déu és *ipsum esse*, el ser per excel·lència. Per altra banda, l'ens *commune*, Manser explica detalladament el concepte (Manser G, García Yebra V, 1953, pp. 243-244), *ens commune* que rep el ser per la participació de l'*agere* i és sobre aquesta participació que Fabro ha desenvolupat la seua major obra, donant la millor explicació possible sobre eixa distinció (Fabro C, 2009). Clar que aquesta distinció també comporta importants diferències entre els ens, concretament entre dos classes d'ens, l'ens *commune* i l'ens *increatedum* que és Déu. A més, podem donar altre argument a favor d'una distinció certament nova desenvolupada per Tomàs d'Aquino des de l'argument diví, la nostra via particular. Déu és *ipsum esse*, on no hi ha diferència d'*esse* i essència, acte pur, *esse* per excel·lència, això implica ja de primeres una forta confrontació ontològica basada en una diferència, i al mateix temps ens transporta a un nou problema, eixa indiferència entre *esse/essentia* en Déu que, en canvi, està plenament diferenciada en les creatures, tema fonamental sobre el qual tornarem un poc més avant. L'altre problema que suposa eixa confrontació ontològica entre ens *increatedum* i ens *creatum* és precisament això, un problema ontològic, que en certa forma podríem pensar que de nou torna a eixe oblit del ser, cosificant tota la metafísica i per tant, transformant-la completament en ontologia. Clar que sembla que Tomàs, tot i que l'argumentació racional de l'ens que és Déu li suposa un cert problema, la rèmora del problema causal, ho soluciona bé tornant sempre al concepte d'*esse*, tanmateix, això ho podem vore millor una vegada exposem l'*actualitas*.

Vistes les diferents versions de la “diferència ontològica” que podem trobar en la metafísica de Tomàs d'Aquino on es presenten principalment com confrontacions ontològiques. Podem remarcar com involucra i defensa l'*esse*, ja podem contestar a la interrogació sobre l'oblit del ser, que tal com defensa Gilson entre altres neotomistes, no és una deslloança licita a la filosofia de Tomàs d'Aquino. Allò suposa dues conclusions determinants, la primera la màxima actualitat del tomisme no sols de fet, també de dret. La segona un tall amb la filosofia aristotèlica i la seua ontologia de l'*ousia*. Aquesta ruptura essencial és també molt destacada en la seua obra per part de Gilson, per exemple:



Al retornar según su propio parecer la ontología y la lógica de Aristóteles, Santo Tomás las ha traspuesto, pues, de su tono original, que era el de la esencia, a su propio tono, que era el del ser. La ontología de Santo Tomás, considerada en lo que aporta de novedad en relación a la de Aristóteles es una doctrina del primado del acto de existir. (Gilson, 2014, p. 191)

També hem d'afegir els fragments comentats abans sobre el ser i la primacia sobre l'ens per a vore com veritablement Tomàs va més enllà d'Aristòtil, capgira la filosofia aristotèlica, una filosofia de l'essència, cap a una metafísica pura de l'*esse*, un trencament del qual el mateix Tomàs d'Aquino és conscient «Ad secundum dicendum, quod philosophus non accepit esse secundum quod dicitur actus entis (sic enim relatio non habet esse ex eo ad quod dicitur, sed ex subjecto, sicut omnia alia accidentia), sed accipit esse pro quidditate, vel ratione, quam significat definitio.» (III, sent, d8, a5, ad2). Però, amb tot això i deixant clar el tipus de metafísica que suposa el tomisme, sembla que encara no tenim totes les claus per a entendre la importància i el paper determinat de l'*actualitas* en la filosofia de Tomàs d'Aquino.

En Tomàs d'Aquino, hem vist ja com ens i ser estan clarament diferenciats i eixe és veritablement el tret fonamental pel qual podem afirmar que el ser està molt present en la seua filosofia «El Olvido del ser es el Olvido de la diferencia entre el ser y lo ente» (Heidegger, 1995, p. 271). Tema diferent és l'existència i la relació amb l'*esse*. En aquest sentit les diferències formulades, són encara una aproximació, no arribarem a comprendre realment el valor de la metafísica tomista fins a no haver-hi desenvolupat el sentit de l'*actualitas*. Per això, igual que amb la diferenciació entre l'*esse* i l'existència és al final que rematarem totes eixes preguntes, cal suspendre de moment el problema de Gilson i altres tomistes arran de l'existència, així com les àmplies diferències ontològiques que hem esmentat de la metafísica tomista. No obstant això, cal partir des d'aquest punt per saber quin és el lloc des del qual l'*actualitas* té importància dins de la metafísica tomista i del mateix procés de canvi de la metafísica des del tomisme com una metafísica molt particular i distingida que sembla amb la suficient vigorositat per a enfrontar-se amb els problemes actuals de la filosofia i mantindre el nivell del debat a destacats filòsofs contemporanis com l'esmentat Heidegger o els estudiosos de l'obra d'Aristòtil com els esmentats Berti, Yepes, Volpi... El tomisme al segle XX ha sigut reviscolat des de molts punts de vista diferents, com hem apuntat en la introducció, triant

particularment pels anomenats “tomistes essencials”, i amb això volem precisar encara més i fer la nostra interpretació personal des del concepte d'*Actualitas* que passem a recercar.

#### 4.1 - L'*actualitas* en la filosofia de Tomàs d'Aquino

La relació que hi ha entre l'*actus* i l'*actualitas* dins de la filosofia de Tomàs d'Aquino és encara aviat per a determinar-la, no obstant això, si podem donar una premissa bàsica, mentre que l'*actus* envolta una gran quantitat de sentits, semblant a l'*energeia* en Aristòtil, n'hi ha altres termes com l'*actualitas* o l'operatiu que dins de la mateixa arrel, parlant terminològicament i/o semànticament, precisen més el seu sentit dins del terme general de l'*energeia*. Per exemple al llarg de la seua obra Tomàs parla de tota mena d'actes, “*actus rationem*”, “*actus intellectus*”, “*actus hominis*”, “*actus voluntatis*”, “*actus purus*”, “*actus caritatis*”, “*actus corporis*”, “*actus existentis*”. Aleshores l'*actus* dins de la filosofia de Tomàs d'Aquino no sempre té una transcendència metafísica i quan sí la té no sempre té el mateix significat, L. J. Elders ha diferenciat entre *actus purus* i *actus impurus* i *actus primus* i *actus secundus* (Elders L, 1994, p. 188). En qualsevol cas és un tret de l'acte tomista que el mateix Tomàs comprén i explica:

Deinde cum dicit *dicuntur autem* ostendit, quod diversimode dicatur actus. Et ponit duas diversitates: quarum prima est, quod actus dicitur vel actus, vel operatio. Ad hanc diversitatem actus insinuandam dicit primo, quod non omnia dicimus similiter esse actu, sed hoc diversimode. (In *Metaphysic*, lib. 9, l. 5, n. 6)

Per exemple, en eixa primera forma d'acte, acte és sinònim d'*operatio*, en qualsevol cas, semànticament també existeix una certa diferència entre acte i *actualitas*, mentre que acte és un nom *actualitas* és una qualitat.

Podem fer una petita diferenciació prèvia dins del sentit del moviment en la filosofia de Tomàs, pel que fa al moviment és definit per Tomàs com «nam motum est actus imperfectus» (In *Metaphysic*, lib. 4, l. 1, n. 13), mentre que la perfecció de l'acte es produeix quan el moviment s'ha realitzat «Secundo ibi, *venit autem* ostendit quid sit esse in actu; et dicit, quod hoc nomen actus, quod ponitur ad significandum endelechiam et perfectionem, scilicet formam, et alia huiusmodi, sicut sunt quaecumque operationes, veniunt maxime ex motibus quantum ad originem vocabuli.» (In *Metaphysic*, lib. 9, l. 3, n. 11), ací Tomàs utilitza l'*endelechia* com significat d'acte perfecte, mentre que involucra el terme *operationes*, de la

mateixa arrel que *actus*, *energeia*. Malgrat això, la relació de l'*operatio* amb l'acte no sempre és senzilla, explica Tomàs «Operatio autem est actus quidam. Propter quod, nomen actus dicitur ab operatione, ut supra dictum est. Et inde derivatum est ad formam, quae dicitur endelechia sive perfectio» (In Metaphysic, lib. 9, l. 8, n. 6), i també en altre escrit «Differt autem operatio a motu, secundum philosophum, quia operatio est actus perfecti, sed motus est actus imperfecti, quia existentis in potentia» (Super Sent., lib. 1, d. 4, q. 1, a. 1, ad 1).

Amb tot això, Tomàs entén l'*energeia* en els seus diversos sentits, d'una forma dinàmica que ho envolta tot, així diu «Actus enim non tantum invenitur in rebus mobilibus, sed etiam in rebus immobilibus.» (In Metaphysic, lib. 9, l. 5, n. 1). Feta aquesta petita especificació passem ja a l'exposició de l'*actualitas* dins de l'obra de Tomàs d'Aquino. És ara quan cal recordar eixa precisió que fa Berti<sup>57</sup> sobre la traducció de l'*energeia* com acte o en acte, en eixe sentit la distinció fonamental entre allò que és acte i allò que està en acte suposa un canvi molt important. Mentre que allò que és acte és una definició reservada únicament a Déu, acte pur, una terminologia mai emprada per Aristòtil; allò que està en acte sembla referir més a una qualitat, la qualitat d'estar actiu, i és des d'eixa precisió que crec que encaixa millor l'*actualitas* en Tomàs d'Aquino, és a dir, traduïnt “*in actu*” i no simplement “*actu*”, “*actus*”, o qualsevol altra forma arrelada. Clar que determinant l'*actualitas* com una qualitat, no sempre té el mateix sentit que “*in actu*”, puix que *in actu* arreplega dos sentits fonamentals, un sentit sinònim d'existir, *in actu* com a existència, i un segon sentit de qualitat, estar actiu, en el qual sí encaixa perfectament l'*actualitas*, un sentit que de vegades també es representa sota la forma “*in actum*”. Podem destacar diferents exemples de les dues formes, la primera forma està representada en afirmacions com: «Videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum. Quidquid enim exit ab aliqua potentia, sive sit potentia agentis sive materiae, prius est in potentia quam sit in actu. Sed generatio filii a patre non est hujusmodi, cum sit aeterna.» (Super Sent., lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1 arg. 1.), o «Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem» (I, q. 2 a. 3 co.)

Mentre que la segona forma, *in actu* com a qualitat està representada en diferents passatges com ara: «quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu» ( I, q. 3 a. 1 co.) o també «Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime

---

<sup>57</sup> La referència de la qual parlem es troba a pàgina 52.

esse perfectum.» (I, q. 4 a. 1 co.). Eixa diferència subtil de significats del terme *in actu* la podem apreciar millor ací:

ut per non existentia intelligamus, non ea simpliciter quae penitus non sunt, sed ea quae sunt in potentia et non in actu, quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quae in actu non sunt sed in potentia tantum. (I, q. 5 a. 2 ad 2.)

Comentant el passatge hem de fer una traducció pròpia a fi d'entendre millor les diferències de significats que interprete, el text podria quedar així “per inexistència entenem, no simplement allò que no és de cap manera, sinó també allò que és en potència (possibilitat d'actuar), i no actiu (*in actu*), perquè el bé té una raó final, en qui no sols descansa allò que està actiu, sinó que també tendeixen cap a ell les coses que estiguen en possibilitat”. Tenim encara més exemples d'eixa manera d'utilitzar *in actu* que ha de traduir-se com activitat o estar actiu «Respondeo dicendum quod omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet.» (I, q. 5 a. 3 co.) ser ens (*est ens*) significa estar actiu, activitat com una certa manera de perfecció. Encara són més els passatges en els quals Aquino desenvolupa eixa vessant de l'actus «quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu» (Super Sent., Lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 co 1.).

També, quan fa referència a la filosofia aristotèlica Aquino desenvolupa de forma clara eixe sentit: «omne quod exit de otio in actum, aliquo modo movetur, secundum philosophum, quia omnis operatio quae est ab operante non moto est semper. Sed Deus quandoque creat in actu, vel infundendo gratiam» (Super Sent., Lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 arg 4.). Sent eixe sentit d'estar actiu clarament contraposat al sentit d'existir en la Suma contra Gentiles «nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur» (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 43 n. 2). En general, eixe sentit de desenvolupar “*in actu*” és habitual en la interpretació que fa Tomàs d'Aquino de la filosofia aristotèlica, per exemple, comentant el llibre XII de la Metafísica diu «Et ideo naturalis scientia considerat solum de substantiis sensibilibus, in quantum sunt in actu et in motu.» (In Metaphysic, lib. 12 I. 2 n. 4). De vegades, fins i tot, parafrasejant parts literals del text aristotèlic que apareixen en cursiva:

quod sit substantia motiva et effectiva sempiterna, ulterius oportet quod sit movens et agens in actu semper; quia si esset *motiva aut effectiva*, idest potens movere et efficere motum, et non agens in actu, sequeretur quod non esset motus in actu. Non enim est necessarium, si habeat potentiam movendi, quod moveat in actu: contingit enim id quod habet potentiam agendi non agere; et ita motus non erit sempiternus. (In *Metaphysic*, lib. 12 I. 5 n. 5)

Aleshores, és quan “*in actu*” s'utilitza d'eixa manera que efectivament té el sentit mateix que l'*actualitas*, sent un sentit d'ús molt més restrictiu que el sentit d'existir, però no per això menys important.

Amb tot això, la *ratio* ús/importància del terme literal no és massa destacada, ja que no és prou emprat per Tomàs d'Aquino, l'*actualitas* és un moment clau de tot el pensament tomista i especialment de la seua metafísica com podem extraure de la màxima tan citada, i que per si mateixa defensa i representa la metafísica tomista «unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum» (De potentia, q7, a2, ad9) i especialment «unde ipsum esse est actualitas omnium rerum» (I, q4, a1, ad3). Moment determinant en el qual Tomàs d'Aquino capgira la història de la metafísica, introduint un nou element a la discussió metafísica i manifesta l'absoluta superioritat i necessitat de l'*esse*, sorprenentment en l'època, sense la necessitat d'esmentar directament Déu, però sí formant part d'una certa explicació d'ell. Per altra banda, sembla un terme força malentès segons el camí històric recorregut que hem recercat abans, un terme fins i tot menyspreat pels mateixos tomistes, buidat de tot el sentit que el mestre sembla donar-li, apareixent sempre en llocs claus de l'obra tomista i amb una diferenciació amb a la forma “*in actu*” com existir. Per exemple, ja al segle XVI advertia Báñez «Et hoc est quod saepissime D. Tho. clamat, et Thomistre nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae»<sup>58</sup> (Báñez D, 1934, p. 141), clamant de nou per la recerca de l'*esse* que queia en l'oblit, difús en altres disputes i especialment en una interpretació massa encotillada de l'*actus* com existència deixant de banda part del sentit aristotèlic, i també tomista, del terme.

---

<sup>58</sup> Punt remarcant per Gilson en: Gilson. (1962). *El filósofo y la teología* (1a ed). Ediciones Guadarrama, p. 196. Quant a la relació entre Gilson i Báñez després en parlarem.

Continuant amb la recerca del terme dins de l'obra de Tomàs d'Aquino, l'autor utilitza principalment el terme *actualitas*, el més famós, però també utilitza *actualitate* i *actualitatis* de forma sinonímica. Mentre que el terme *actualitas* apareix vint-i-dues vegades, el terme *actualitate* apareix nou vegades i el terme *actualitatis* deu<sup>59</sup>. Pel que fa a les obres en les quals apareixen els termes, podem distingir èpoques diferents dins la filosofia de Tomàs d'Aquino<sup>60</sup>. L'obra en la qual apareixen més vegades els termes és en la *Suma Teològica*, obra datada a l'any 1266, en el període considerat com el Tomàs madur, en qualsevol cas, quasi tots els usos dels termes estan enregistrats en un lapse de temps molt curt que arreplega les obres de la *Suma Teològica* (1266), els *Quodlibet* (1265), el tractat sobre la *Potentia* de Déu (1265), el *Perihermeneias expositio* (1269-1971), el llibre *De Malo* (1270-1272) és a dir, en un període proper a la seua mort i que representa el pensament final desenvolupat per l'autor. Per això, podem afirmar que l'ús del terme *actualitas* en la filosofia tomista pertany plenament al sentit filosòfic que desenvolupa l'autor, formant part del seu pensament madur.

És un terme, que com hem vist, està ja present de forma testimonial en autors anteriors, procedent d'*actus* i amb el sentit etimològic de l'*energeia*, que pot definir-se de forma simple com la qualitat de l'acte, però no hi ha cap simplicitat en la seua interpretació. El seu sentit va molt més enllà dins de la filosofia de Tomàs d'Aquino, malgrat això, Tomàs d'Aquino i de la mateixa manera que Aristòtil fa amb el terme *energeia*, no en dona una explicació precisa i sistemàtica, fet assenyalat per Aersten «la exposició de Tomás no proporciona ninguna pista más para entender su noción de “actualidad”.» (Aersten, 2004, p. 187), tot i que en el cas de Tomàs d'Aquino potser siga una mancança voluntària ja que ell mateix ix en defensa d'Aristòtil en eixe sentit en el comentari a la *Metafísica*:

Deinde cum dicit palam autem respondet quaestioni tacitae. Posset enim aliquis quaerere ab eo, ut ostenderet quid sit actus per definitionem. Sed ipse respondet dicens, quod inducendo in singularibus per exempla manifestari potest illud quod volumus dicere, scilicet quid est actus, *et non oportet cuiuslibet rei quaerere terminum*, idest definitionem. Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus

---

<sup>59</sup> La recerca s'ha fet utilitzant el buscador de l'arxiu en línia: <https://www.corpusthomicum.org/it/index.age> [Data de consulta: 08/08/2023]

<sup>60</sup> Per a l'exposició del desenvolupament cronològic de les obres de Tomàs d'Aquino faig servir la cronologia establerta per Prevosti en: Tomàs, Prevosti Monclús, A., & Prevosti Monclús, A. (Antoni). (1991). *Antología metafísica / Sant Tomàs d'Aquino*; traducció d'Antoni Prevosti Monclús; edició a cura de Francesc Canals Vidal. Edicions 62.

abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest. (In Metaphysic, lib. 9, l. 5, n. 4).

Aleshores, queda clar la màxima simplicitat que envolta a l'acte, tanmateix, com hem dit amunt, part del procés de capgirar la filosofia aristotèlica passa també per donar-li un sentit particular i una profunditat radicalment nova, que desenvolupa l'*energeia* aristotèlica en diferents formes d'entendre els diferents actes gradualment establerts, especialment en aquest estudi pel que fa al nostre terme<sup>61</sup>, tant en les connotacions com en el paper que hi juga. Per exemple, en la introducció d'Aristòtil, comentàvem que en certa manera, la dicotomia acte/potència estava encara molt lligada a la física i quan jugava un paper metafísic era en moltes ocasions superposat pel terme entelèquia. Això, canvia dràsticament en el tomisme, el concepte d'*actualitas* apareix en el centre de la seua metafísica sempre al costat de l'argumentació sobre Déu, ens que per excel·lència fuig de l'àmbit de la física. Per altra banda, la potència està, però juga un paper comparatiu tan insignificant que li resta importància, ja no parlem d'una dicotomia de conceptes, parlem principalment del concepte, el concepte que manega des del centre del tauler tota l'argumentació metafísica. Cal aclarir, que malgrat que Tomàs és clar en l'ús del terme, no dona enlloc una explicació profunda individualitzada d'ell, a l'igual que tampoc la dona de l'*actus* en general, potser pot entendre's com que pertany també a la màxima simplicitat, perquè sempre apareix dins del context d'explicació de l'*esse*

Passem, puix, al comentari del sentit que té el terme en les seues diferents manifestacions en l'obra de l'autor. El primer fragment pel qual cal començar és l'esmentat amunt, l'eix principal de la metafísica tomista «el mateix ser (*esse*) és actualitat de totes les coses i de totes les formes»<sup>62</sup> (I, q4, a1, ad3), en primer lloc, cal assenyalar que Tomàs parla del ser (*esse*), no de l'ens, aleshores, l'*actualitas* sembla emprat per a defensar la recerca del ser com un terme purament metafísic. Ho podem vore de forma directa en quant és un terme clau per aciençar sobre el ser, naix de la consciència del ser i ve a desenvolupar coneixement sobre el ser. El segon fragment important diu «*esse* és actualitat de tots els actes» (De potentia, q7, a2, ad9) en una línia molt similar, però anant una mica més enllà, Tomàs assenyala el paper de l'*actualitas* com una captinença fonamental del ser que alhora es col·loca en el paper central dins de la metafísica. En Aristòtil estava ja present l'enteniment de l'acte com una forma primera i

---

<sup>61</sup> Des d'ara parlarem del "terme" per a referir-nos al conjunt dels tres termes.

<sup>62</sup> Sempre que no hi haja una indicació en contra la traducció és meua.

superior de la potència, però en Tomàs d'Aquino, amb el afegit del “itas”, això agafa una dimensió encara major, un esdeveniment nou que canvia la història de la filosofia. Ara cal fer-nos unes preguntes difícils, hem traduït per pura simplicitat gramatical *actualitas* amb actualitat, però cal preguntar-se si en el sentit expressat per Tomàs no seria més correcte utilitzar activitat u operació, o alguna mena de concepte que pugui recollir tots dos sentits. Per altra banda, l'*actualitas* sembla actuar o bé com un superlatiu de l'acte tal com l'entelèquia ho és de l'*energeia*, o bé com una relació íntima de tots els actes. Sembla clar que tal com la representa Aquino, l'*actualitas* és la captinença fonamental de l'*esse*, per damunt en l'ordre metafísic de tots els actes amb molts sentits, i a la mateixa vegada present des de la realització de l'ens que rep el ser. Ara podem comprendre millor eixa triple traducció *actualitas*, *Wirklichkeit*, realitat efectiva, puix sintetitza bé el factor de realització i d'efectivitat que porta implícit l'*actualitas* arrossegat de tota una tradició medieval. Podria pensar-se en una *actualitas* que manifesta el suprem *effectus* de Déu, però sobretot destaca amb relació amb l'*esse*, com captinença de l'*esse*, de fet i curiosament en la filosofia de Tomàs d'Aquino, sols estableix una relació directa entre l'*actualitas* i Déu una volta «Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo» (I, q. 14, a.3, co), en una sentència que per altra banda tampoc limita el concepte; la resta de vegades apareix sempre amb relació primària amb l'*esse*. Tornant a les possibilitats de traducció del concepte, Tomàs fa una precisió important «aliud ipsa operatio, sive actualitas.» (Super Eph., cap. 3 l. 2.), recuperant eixe paral·lelisme dins de l'*actus* entre l'*actualitas* i l'*operatio*.

A la mateixa vegada el fragment “esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum” fa una certa realitat a l'ara, una inclusió temporal dins de la concepció de perfecció que explica Tomàs sobre l'*esse*, realitzat en el temps i en l'espai, eixit de les causes (possibilitat), eixa forma d'entendre la perfecció congrega de forma sinonímica amb la traducció comú del *Wirklichkeit* com realització efectiva, clar que més que efectivitat arrossega el doble component d'activitat i operació, podríem parlar de “faïment”, seguint la clau tomista de definir perfecció com «es diu una cosa és perfecta en quant que està en acte. Es diu perfecte a allò que, d'allò que requereix per a la seua perfecció, no li falta res.» (I, q4, art1). Amb tot alguns experts alemanys sobre Tomàs d'Aquino han traduït el terme *actualitas* com *Verwirklichkeit* «Verwirklichtheit (*actualitas*) jeder Form oder Natur.» (Speer A, 2012, p. 43). Tot i que sempre és traduït directament per actualitat en qualsevol adaptació idiomàtica «De manera que resulta manifest que això que anomeno “esser” és l'actualitat de tots els actes» (Tomàs, 1991, p. 89) tradueix Antoni Prevosti.



Quasi sempre que Tomàs d'Aquino parla de l'*actualitas* és unívoc. No obstant això, Tomàs entén l'*actualitas* en el mateix sentit verbal que s'expressa i manifesta l'*és*, és a dir, entén principalment que el sentit d'*actualitas* és una manifestació de superioritat respecte a l'acte en general o a qualsevol tipus de potència, superioritat de l'*esse* en quant desenvolupa la seua captinença que és l'*actualitas*, que parla de l'ara de totes les coses que existeixen en l'únic pla que importa, l'ara, i existeixen per mitjà de la captinença de l'*esse* que les realitza. Aleshores, cal pensar que la introducció de l'*actualitas* suposa un cert camí figurat del ser fins a participar de l'ens per mitjà de la mateixa *actualitas*. En eixe sentit, Tomàs reprén el principi de causalitat utilitzant a Déu per a explicar eixe camí «el ser és un accident, no en el sentit de tenir-lo com a accidental, sinó com a actualitat de qualsevol substància. Així que Déu mateix, que és la seua pròpia actualitat, és el seu propi ser.» (Quodlibet II, q2, art1, ad2), ací podem apreciar com el component de la causalitat divina i els seus efectes estan molt presents, però al mateix temps, l'*actualitas* no queda esgotada en la concepció de Déu com sí ho fan altres argumentacions com l'acte pur, l'*actualitas* té una lligadura amb l'existència de l'ens, la lligadura que lliga *esse-actualitas-existència* de l'ens, explicada per Tomàs d'Aquino de la següent manera:

Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto, et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, in quantum autem est in actu, est eius productivum. (I, q77, a6. Co)

És d'aquesta manera que podem observar millor com l'*actualitas* com a formulació nova, assoleix un significat metafísic propi dins de l'*actus*, superant en certa manera el mateix concepte aristotèlic per agafar una nova dimensió metafísica dins de la filosofia tomista, que la situa en el mateix pla de l'*esse* amb la captinença dels actes que esdevenen ara, que operen, i que, en el pla real estan determinats en l'ens, la primera noció que cap sota l'intel·lecte, en eixe sentit diu Aersten «La característica distintiva del modo de comprendre el ente por parte de Tomás, es la noción de “actualidad”. A este respecto, según considera el propio Tomás, su postura difiere de Aristóteles, que concebía el “ente” como la esencia de algo» (Aersten, 2004, p. 184). Aquesta primacia absoluta i la gran importància en el desenvolupament i correcte

enteniment de l'*actualitas* dins de la metafísica tomista, les podem vore clarament en el següent fragment:

significat enim id quod primo cadit in intellectu per modum actualitatis absolute; nam 'est' simpliciter dictum significat esse actu, et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum 'est', est communiter actualis omnis formae vel actus, substancialis vel accidentalis, inde est quod, cum volumus significare quamcunque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum 'est' [...]; et ideo ex consequenti hoc verbun 'est' significat compositionem. (Peri Her I lect5)

Aquest passatge ha sigut àmpliament comentat per autors contemporanis estudiosos de l'obra d'Aquino, fent interpretacions diverses sobre ell. Citarem alguns exemples, Pier Paolo Ruffinengo diu:

San Tommaso commenta precisando che il significato originario di 'è' detto da solo, *simpliciter* senza soggetto e predicato, è *actus* o *actualitas*; e in questo significare è verbo, perché significa *aliquid reale* che è l'atto, la prima perfezione reale, fondamento di ogni altra. (Ruffinengo P, 2013, p. 178)

Ací Ruffinengo, per una banda, fa una bona distinció dins dels sentits d'*actus*, accentuant fins i tot la diferència ontològica dins de la filosofia tomista en quant distingeix el concepte abstracte de l'*esse* del concepte concret «è evidente che l'essere, in quanto pensato in astratto (*intentio*), non è, mentre l'essente, in quanto partecipa all'atto d'essere (*actualitas*), è.» (Ruffinengo P, 2013, p. 180), explicant en eixe sentit que Aquino afig una quinta a les quatre causes d'Aristòtil «l'*ipsum Esse supra ens*, che spiega l'essere dell'essente (causa essendi entis). La differenza ontologica è affermata in modo anche più esplicito.» (Ruffinengo P, 2013, p. 178), això és un punt clau de la interpretació que Ruffinengo fa sobre Aquino, defensant que: «il verbo "essere" col suo significato di *actualitas*, che non sta né dalla parte soggetto, né della parte del predicato» (Ruffinengo P, 2013, p. 178). Mentre que, per altra, Ruffinengo suggereix

una possible traducció en eixe context d'*actualitas* per “realitat”, una traducció que Leo Elders si utilitza obertament comentant el mateix passatge «La realidad (*actualitas*) que el verbo ser significa es la actualidad de toda forma» (Elders L, 2018, p. 68), concretament Elders fa la següent traducció del primer enunciat «significa, en efecto, lo que primero concibe el intelecto a modo de realidad absoluta» (Elders L, 2018, p. 68). Elders expressa que Aquino en aquest comentari va més enllà del mateix mestre «el pasaje del comentario al *Perihermeneias*, donde el Aquinate va más allá de lo que dice Aristóteles a propósito del ser» (Elders L, 2018, p.54), observant el sentit principal del ser com «el de ser real de un modo absoluto» (Elders L, 2018, p. 54). Cal recordar, que tal com remarca Elders, el comentari que fa ací Aquino d'Aristòtil és un treball dels últims d'Aquino, entre 1269 i 1270 (Elders L, 2018), aleshores, forma part de la filosofia més madura de l'autor.

Però de la mateixa manera apareix una nova distinció ontològica. Si tal com hem vist l'*actualitas* és la forma de transmissió (faïment de l'ens, el fonament de la seua existència) i manifestació del ser en l'ens, això vol dir que en certa forma és transmesa d'una part i rebuda d'altra part, en canvi, en Déu no és així. En Déu l'*actualitas* és “*a se*”, no la rep de ningú, sols la transmet, això crea una dificultat, clar que l'*actualitas* no sembla, com deia Heidegger, molt dependent del principi de causalitat com sí ho fan altres manifestacions de l'*actus*.

Amb tot això, cal preguntar-se si l'*actualitas* de tots els actes que és l'*esse*, inclou també l'acte pur i primer de Déu o quina diferenciació hi ha amb eixa formulació, Tomàs en un fragment uneix les dues nocions «Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquatur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.» (Contra Gentiles, lib. 1, cap. 43, n. 6). En aquest fragment podem pensar que la traducció proposada abans com activitat/operació que s'aglutinen en el terme faïment, és una traducció bona “Déu, qui és acte pur, és infinit en el seu faïment”. Per a pensar això, és necessari pensar l'*actualitas* des d'eixa captivença de l'*esse* que realitza i determina l'existència d'altres actes que són ens, l'*actualitas* és la clau intermèdia entre el concepte pur d'*esse* i l'ens. Clar que eixa forma d'entendre la perfecció de l'*esse* segons és acte (en genèric). Històricament l'*esse* tomista ha seguit el camí històric cap a la traducció per existència en eixe context, i amb això ha arrossegat l'*actualitas* pel mateix camí, desvirtuant la seua interpretació i la seua importància metafísica arrelada a l'*esse*. És ara que estem preparats per a entendre un poc millor la importància d'eixa distinció o indistinció entre *esse*/existència des de la clau metafísica de l'*actualitas*, que cal preguntar-

nos si no sols eixa indistinció atura la profunditat de l'*actualitas*, sinó també, si juga un paper d'ocultació del ser que s'amaga entre el concepte d'existència. Aleshores és el moment de precisar al respecte, aprofitant per a intentar penetrar en un debat força actual.

Exposat tot això, sembla que l'*actualitas* que ha esdevingut en existència és un error d'interpretació de l'*actus*, concretament *in actu* en el primer sentit destacat abans, *in actu* com existència, en canvi, l'*actualitas* representa *in actu* en el segons sentit, *in actu* com estar actiu, com qualitat. Cal, per tant, recercar la relació de l'*esse* amb l'existència en Tomàs d'Aquino.

#### 4.2 - Relació entre els termes *esse*/existència en relació a la distinció *esse/essentia*

Quan algú es pregunta quina importància té la filosofia medieval, són possibles moltes respostes, bé, la distinció *esse/essentia* és una d'elles. Tomàs d'Aquino la fonamenta principalment en Déu, no obstant això, amb el pas del temps i sobretot amb l'aparició de la figura de Francisco Suárez anirà encaminant-se més cap a la mateixa distinció en la creatura, prohibida en un primer moment en les Condemnes de París (León F, 2007). Aquesta distinció és fonamental en el desenvolupament de tota la història de la filosofia, i fins i tot, hui en dia continua en alça. El filòsof mexicà Mauricio Beuchot (Beuchot, 1992), fa una molt bona introducció històrica a la distinció, així com un bon desenvolupament de la importància que aquesta té en la filosofia analítica. A més, ja hem comentat al principi des de la posició de Heidegger i d'alguns dels més destacats neotomistes com Gilson o Fabro, eixa barreja històrica que dissol el terme *actualitas* en existència amb el pas intermedi pel *Wirklichkeit* alemany. Per tant, és precisament ara, el moment de centrar-nos en eixe esdeveniment clau que obri una porta de dues direccions, per una banda, Tomàs d'Aquino desenvolupa el terme *actualitas* a escenaris metafísics nous on no arribava l'*energeia*. Per altra banda, és precisament la distinció famosa entre *esse/essentia* la que posa el primer fonament per a eixa barreja entre existència i *actualitas*, que al mateix temps, suposa l'equiparació històrica de l'*esse* i l'existència.

Certament, és un punt controvertit de la filosofia de Tomàs d'Aquino i sobretot, de la filosofia tomista, encapçalada pels seus deixebles directes i que en certa manera ve a substituir o superposar distincions i postulats més antics, com per exemple, la distinció entre l'ens *infinitum* i l'ens *finitum* esmentada abans, que sobretot assolirà un reconeixement ple en la separació de les *Metaphysicarum disputationem* de Suárez qui ho categoritza de forma àmplia. Aquesta distinció és important tindre-la present, tot i que la distinció ontològica fonamental en la qual

es basa aquesta nova fase de la filosofia medieval, és la distinció de Boeci entre *id quod est* (tot l'ens) i *quo est o esse* (allò que fa que l'ens siga). (Boeci, 1882), i, especialment en l'opuscle de joventut *De ente et essentia*, en les diferències entre els distints mots usats per a denominar l'ordre del ser d'Avicenna. En el mateix opuscle esmentat diu un jove Tomàs d'Aquino «Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam hujusmodi substantiae dicuntur componi ex quo est et quod est, vel ex quo est et essentia» (De ente et essentia, cap V). Tomàs accepta alguns postulats d'Avicenna com «Unde Avicenna dicit (In Metaphysic, V,5) quod quidditas substantiae simplicis est ipsuemet símplex» (De ente et essentia, cap V). Com també ho farà en les sentències, que daten dels mateixos anys, diu Tomàs en elles «secundum Avicennam, hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi (...) In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse» (Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 co.). Aquesta influència d'Avicenna en el Tomàs d'Aquino més jove ha sigut estudiada entre altres per (Lobato, 1957). El que sembla més clar, és que en la distinció establerta de forma més precisa i canònica per Tomàs d'Aquino hi ha una forta influència dels antics com Boeci, i especialment en la seua joventut d'Avicenna<sup>63</sup>. A eixe respecte cal fer unes anotacions. En primer lloc, el mot que Avicenna utilitza per a representar l'*esse* llatí «Understood in its most general sense, existence or being (hasti in Persian or wujud in Arabic)» (Belo, 2009, p. 408), considerant equivalents els termes àrab i persa com allò primer a ser rebut per l'intel·lecte. És a dir, Avicenna entenia el ser com una família de conceptes connectats per la seua primerenca intel·ligibilitat «Together with “existent”, Avicenna considers “thing”, “one” and “necessary” as primary concepts» (Belo, 2009, pp. 409-410). En segon lloc, la formulació que fa Avicenna de Déu com ser necessari el “necesse esse” terme directament relacionat amb l'*esse essentiae* de Tomàs d'Aquino qui segons Cornelio Fabro prové del mateix Avicenna (Fabro, 2009, p. 233). Eixa terminologia, tant el *necesse esse* com l'*esse essentiae*, serà molt utilitzada per tots els autors llatins, fins i tot pel mateix Tomàs d'Aquino, qui sobretot l'usa molt en la distinció entre *esse/essentia* en Déu feta en la *Summa contra Gentiles*:

---

<sup>63</sup> Un bon exemple de la influència d'Avicenna en el Tomàs més jove és el nombre de cites que recull Gilson en el article: Gilson, É. (1969). AVICENNE EN OCCIDENT AU MOYEN AGE. *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Age*, 36, 89 121. <http://www.jstor.org/stable/45134406>. En eixe article podem vore com les cites en la última època de Tomàs d'Aquino són molt més escasses, per exemple, en les sentències hi ha un total de 170 referències cap Avicenna, mentre que en la *Suma Teològica* sols n'hi ha 27.

Ostensum est enim supra aliquid esse quod per se necesse est esse, quod Deus est. Hoc igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis: aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse: sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse huiusmodi dependeat ab essentia; vel utrumque ab alia causa; vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem eius quod est per se necesse-esse: quia, si ab alio dependet, iam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur quod illa quidditas accidentaliter adveniat ad rem quae per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale. Et sic non erit eius quidditas. Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse. (Contra Gentiles I, cap 22, n. 2)

Per tant, obtenim la conclusió que la distinció entre els termes no és completament original de Tomàs d'Aquino, en canvi, l'ús i la importància que li dona per a la història de la filosofia des del mateix moment que la desenvolupa, si són plenament mèrits d'Aquino, és a dir, el desenvolupament que en fa des de l'*actualitas* i la cognició que fa dels termes com actes reals, marca un esdeveniment clau en la història de la filosofia.

Pel que fa a la distinció al si de l'obra de Tomàs d'Aquino, la trobem elaborada de diferents maneres al llarg de tota la seua trajectòria. La tenim elaborada en la seua joventut en els treballs:<sup>64</sup> *De ente et essentia* (1252) i en el *Scriptum super Sententiis* (1252), poc després en el comentari a Boeci *Expositio libri De hebdomadibus* (1256-1259), i ja en un segon període més madur<sup>65</sup> en les obres *Summa contra Gentiles* (1259-1264), *De potentia* (1265), *Quaestiones de quolibet* (1265), *De spiritualibus creaturis* (1269) i en la *Summa Theologiae*<sup>66</sup> (1266)<sup>67</sup>. Nosaltres ací, tal com per exemple assenyala Fabro (Fabro, 2009, pp. 193-197) en la partició en dues èpoques que fa de la filosofia de Tomàs d'Aquino, i una vegada assenyalat en

---

<sup>64</sup> Les dates exactes dels anys de redacció de les obres de Tomàs d'Aquino són sempre controvertides, tot i que no n'hi ha molta diferència d'anys entre la majoria d'autors. En aquesta ocasió faré servir la cronologia establerta per Prevosti en: Tomàs, Prevosti Monclús, A., & Prevosti Monclús, A. (Antoni). (1991). *Antología metafísica / Sant Tomàs d'Aquino*; traducció d'Antoni Prevosti Monclús; edició a cura de Francesc Canals Vidal. Edicions 62.

<sup>65</sup> Podem establir un punt clau de canvi dins de l'obra de Tomàs d'Aquino en el moment que coincideix amb Guillem de Moerbeke «qui li traduirà al llatí una part important de l'obra d'Aristòtil» (Prevosti, 1991, p. 13). Eixa trobada fou l'any 1261 segons el mateix Prevosti.

<sup>66</sup> La *Summa Theologiae* sembla que fou acabada per un dels seus deixebles mort ja Tomàs d'Aquino.

<sup>67</sup> En la traducció espanyola de la Suma Teològica es fa una enumeració de totes les vegades que és tractada la distinció en l'obra de Tomàs d'Aquino: *De ente et ess.* c.5; *In Sent.* 1 d.8 q.4 a. 1.2; d.24 q.1 a.1; *In De hebdom.* lect.2; *Cont. Gentes* 1 22; 2 52; *De Pot.* q.7 a.2; *De spir. creat.* a.1; *Quodl.* 2 q.2 a.1. (Tomas de Aquino, 2010, p. 117).

l'obra primerenca de Tomàs d'Aquino les seues arrels i el desenvolupament del seu pensament, ens centrarem a recercar la distinció en les obres que considerem capitals per la seua maduresa, i que recullen la filosofia més reflexionada i desenvolupada de l'autor, és a dir, la Suma teològica, el tractat sobre la potència de Déu, i la Suma contra Gentiles. Cal afegir, que el pes del terme *actualitas*, la seua utilització metafísica, el seu recorregut i la importància que tindrà per a la història de la filosofia, es desenvolupa principalment en l'última etapa de Tomàs d'Aquino, el Tomàs d'Aquino més independent de totes les influències dels antics.

Començant ja amb la distinció que ens envolta, cal dir abans de tot, que l'argumentació interna de la disputació i la interpretació dels seus termes forma la primera línia del debat filosòfic que encara articula hui en dia els nous corrents de pensament com l'esmentat abans, Realisme especulatiu, que es manifesten en contra del món extern com a concepte, corrents que precisament se sustenten en una interpretació particular del terme existir per a defensar allò. Per això, necessitem precisar molt bé els termes des de la filosofia tomista per a estar en disposició de fer un diàleg crític amb tota la història de la filosofia posterior fins a l'actualitat. El context del problema se situa arran de la disputació sobre *esse/essentia* en Déu, una disputació que va assolir una gran popularitat després de Tomàs d'Aquino convertint-se en una disputació clàssica de l'escolàstica en el sentit més ample, que conté fins i tot autors contemporanis (Castillo Hódar A, 2023). Diu Tomàs d'Aquino «esse est actualitas omnium formae vel naturae» (I, q3, a4, co) i «Secundo quaeritur utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse» (De potentia, q. 7, a. 2).<sup>68</sup> També n'hi ha una sort de distinció en la Suma contra Gentiles, sols que aquesta vegada, Tomàs parla de «Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est» (Contra Gentiles II, art. 52), eixe *quod est* que substitueix a l'essència ens recorda molt a Boeci. En aquests articles es disputa sobre si és el mateix en Déu *esse* i *essentia*, aleshores el propi Tomàs sembla que dona peu per a eixa traducció, tot i que el terme existència era comú en el seu vocabulari, molt menys que *esse*, també era emprat de forma menys transcendental, per exemple, en una distinció tan fonamental com aquesta mai és utilitzat, sols apareix el terme *esse*. No obstant això, en la mateixa distinció feta en la Summa contra Gentiles, treball anterior de Tomàs d'Aquino, si utilitza derivats del terme existència, parlant en dos ocasions de «per se existere» (Contra Gentiles I, cap 22, n. 2) com un concepte

---

<sup>68</sup> Cal afegir que les dues obres són d'una mateixa etapa, segons Clemente Fernández en "Fernández. (1979). Los filósofos medievales / selección de textos por Clemente Fernández. BAC.", la *Suma Teològica* va ser escrita entre 1266 i 1273, mentre que el *De potentia* data de 1265-1267.

abstracte, fins i tot ací, sembla que el terme és emprat de forma menys transcendental que el terme *esse*. Per altra banda, en el *De potentia Dei* també utilitza el terme, tot i que en altre sentit que *esse* «sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens» (De potentia, q .7, a. 2, ad. 9). Malgrat això, sembla que en els diferents passatges Tomàs d'Aquino dona un cert peu a una mala interpretació dels termes, tot i que el pes de l'*esse* en la seua filosofia va més enllà, sent el terme per excel·lència, a l'igual que també Moerbeke, traductor al llatí de l'edició de la *Metafísica* que utilitzava Tomàs d'Aquino i company seu, opta per mantindre eixa puresa de l'*esse*, com per exemple, quan diu «Quia nihil prohibet (possibile) aliquid ens esse aut fieri, non esse vero, aut non futurum esse. Sed illud necesse ex positis, si et supponamus esse aut fieri, quod non est quidem, possibile autem» (Aristòtil, 1982, p. 449) en el que Moerbeke manté l'*esse* ja que tal com diu Yepes en una nota al peu:

Siguendo a MOERBEKE, y en contra de la traducción de ROSS y GARCÍA-YEBRA, que traducen el verbo εἶναι por “existir, he preferido traducirlo por “ser”, primero, porque εἶναι no tiene valor existencial en griego, y segundo, porque el verbo ὑπάρχω es el más similar al “ex-sistere” latino, aunque sin llegar a tener el significado que éste adquirió en la Edad Media. (Yepes, 1993, p. 297)

Per exemple, García-Yebra ho tradueix així «porque nada impide que, siendo posible que algo sea o llegue a ser, no sea ni llegue a ser. Pero es necesario, según lo establecido, que, incluso si suponemos que existe o ha llegado a existir lo que no existe pero es posible» (Aristòtil, 1982, p. 448).

Per altra banda, no podem oblidar, que aquesta distinció que proposa Tomàs és una sort de distinció més precisa dins de la distinció entre ens *infinitem* i ens *finitum*, principalment perquè ja pressuposa eixa distinció, i fins i tot, sembla que acaba superant-la des d'una justificació metafísica de les diferències entre ens. Aleshores, estem parlant de l'ens, d'un subjecte ontologitzat, això és clar, perquè precisament el terme existència i el terme essència sols pot entendre's des d'un ens, mai podria entendre's des de l'*esse* sense determinar, però això, suposa un començament en l'ens, siga Déu o no eixe ens, i alhora la infinitud de Déu funciona com símil perfecte amb el ser segons la manifestació que fa Tomàs en la *Suma contra Gentiles*:

Ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliquo modo causa illius esse. Sed esse divini non potest



esse aliqua causa: quia ipse est necesse per seipsum. Igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus. (Contra Gentiles I, cap. 43, n. 8)

Tornant a la ontologització de la qual també forma part Déu, un bon exemple d'eixe sentit s'expressa en la solució «Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia» (I, q3, a4. co), en aquest cas, Tomàs parla de “cosa”, que és altra manera d'ontologitzar el problema. Aleshores podem tindre ací una possible diferència entre els termes, l'*esse* tomista participa de l'ens, mentre que l'*existere* és el desenvolupament de l'*actualitas* rebuda per l'*esse* en l'ens «Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ut in primo ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.» (Contra Gentiles II, cap. 15, n. 5) i que repeteix en la Suma Teològica:

Sua igitur essentia est suum esse. Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. (I, q. 3, a. 4, co).

Cal afegir que Tomàs equipara la dicotomia *esse/essentia* amb la dicotomia acte/potència

Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia. Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. (I, q. 3 a. 4 co.)

És precisament en la Suma Teològica en què la distinció assoleix l'estatus determinant, en una disputació força curta, però taxativa, en la qual sentència:

Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. (I, q. 3, a. 4, co.)

Hem dit abans que l'*actualitas* supera eixa dicotomia, aleshores, cal preguntar-se si també supera la dicotomia *esse/essentia*, almenys en quant cap de les distincions és aplicable a Déu, *ipsum esse, ipsum actualitas* «Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas» (I, q. 54 a. 1 co.). De la mateixa forma en l'article *De Potentia* també utilitza l'argument de l'*actualitas* «Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.» (De potentia q. 7, a. 2, ad. 9). Amb tot, crec que és un error assimilar el concepte d'acte pur i el concepte de l'*actualitas*, fins i tot i especialment pel que fa a la distinció, també en el sentit que li donava Berti a la traducció d'*energeia* de la qual ix eixa derivació lingüística que és l'acte pur. Per una banda, l'acte pur es diu solament de Déu, en canvi, l'*actualitas* es diu d'una multiplicitat d'ens, tot i que hi ha certa diferència ontològica dins d'ella. Per tant, hem de pensar sempre l'*actualitas* des de les coordenades de l'*esse* que ens marca Tomàs com “faïment de tots els actes i perfecció de totes les perfeccions”. Pel que fa a les precisions que hem formulat podem extraure algunes conclusions de la implicació de l'*actualitas*. La primera conclusió que podem extraure només de la formulació de la disputació *esse/essentia*, és que independentment si l'existència/*esse* o l'essència s'aplica a Déu o no s'aplica, o si s'aplica a la creatura, són sempre una categorització de l'ens que pressuposa que eixe ens té el ser, i aleshores el que fa és difuminar o anul·lar la implicació de l'*actualitas*, deixant-la sense el seu paper fonamental, la participació del ser per mitjà de l'*actualitas* que dona perfecció distingint existència i essència en l'ens creat. Cal preguntar-se, doncs, si és el mateix dir Déu és, i Déu existeix. Clar que el problema ací és doble i sempre va en detriment del ser. En primer lloc, perquè preguntar-se sobre eixa distinció en Déu és ontologitzar més encara a Déu i soterrar la definició d'*ipsum esse* que se'l pressuposa. En segon lloc, quan fem la mateixa distinció en l'ens *finitum* ja ens situem en les coordenades de l'ens, unes coordenades ontològiques. Per tant, no podrem distingir bé entre *esse*/existència si ontologitzem a Déu o el cosifiquem «El 'esse', por ende, ya no es, como para Santo Tomás, el acto primero en virtud del cual la cosa existe» (Claudio Marengi, 2019, p. 116). Per exemple, ací hi ha una distinció entre *esse* i la cosa que existeix, però allò quedaria sense sentit en Déu en quant li tractem de cosa existent. Malgrat això, amb la traducció *esse* = existència, trobem el problema de confrontar amb el mateix sentit del terme existència en Tomàs d'Aquino que sembla diferent del concepte actual i fins i tot al seu desenvolupament. Tomàs sempre dirà Déu *est* (*esse*) mai li aplicarà directament l'existir, en canvi sí ho farà per a estendre l'explicació de l'*esse* de Déu, així hem d'aclarir que el terme *existentia* del que prové la nostra paraula ja estava present abans de la filosofia tomista, com hem pogut comprovar. De fet l'ús que fa Tomàs del terme *existentia* sembla que queda curt per

a parlar de Déu «Sed Deus est supra omnia existentia» (Super Sent., lib 1, d. 3, q. 1, a. 1, arg. 1). Fins i tot, Tomàs d'Aquino parla de l'existència de Déu en les coses «Post considerationem divinae perfectionis, considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus» (I, q. 7 pr.). Tanmateix, com hem comentat, l'existència és un terme que queda petit per a Déu «Sed Deus non est existens, sed supra existentia.» (I, q. 12, a. 1, arg. 3). També en altres fragments:

Cognitio non est nisi existentium. Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum; et sic Deus, cum sit infinitus, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio, sed est super cognitionem.» (Super Sent., lib. 4, d. 49, q. 2, a. 1, arg. 2) i «quod sicut Deus excedit omnia existentia quae habent esse determinatum, per essentiam suam infinitam. (Super Sent., lib. 4, d. 49, q. 2, a. 1, ad. 2)

Aleshores, sembla que el terme *existentia* és més adequat pe a referir-nos a les coses que a Déu, és a dir, distingeix entre ser (*esse*) i ser alguna cosa (*ens*), almenys dins de la filosofia de Tomàs d'Aquino, per tant, l'*existentia* és un terme propi fonamentalment de la regió de l'ens *creatum*

Respondeo dicendum quod Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt, ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra quod voluntas Dei est causa omnium rerum et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. (I, q. 20, a. 2, co)

Malgrat això, sembla que com a part d'eixa mateixa interpretació que assimila *esse* i existència, les famoses cinc vies han passat a la història com les cinc vies que demostren l'existència de Déu, quan Tomàs d'Aquino en la Summa contra Gentiles, mai parla d'existència i sempre *d'esse* “Rationes ad probandum Deum esse” (Contra Gentiles I, cap 13). D'alguna forma, podem fer la lectura d'eixa transformació històrica que assimila, en primer lloc, *esse* amb existència i aquesta amb el terme alemany *Wirklichkeit*, amb el component d'efecte que eixe terme suposa. Així, en eixa línia, podem vore l'existència com l'efecte de l'acció de Déu o l'efecte de rebre l'*esse*, el desenvolupament d'existir, reforçant l'argument que l'existència és un terme que li queda curt a la simplicitat de Déu i/o a la simplicitat de l'*esse*. És per això que considerem que la ruptura entre la diferència entre *esse/essentia* en Déu i en les creatures és

encara més significativa, en el primer cas, podrem parlar efectivament de distinció *esse/essentia*, en el segon cas, podrem aplicar la distinció *existentia/essentia* i així serà com ho faran alguns autors posteriors a Tomàs d'Aquino que inspirats per l'esdeveniment de Suárez faran un nou capgirament ontologitzant la metafísica, prioritant l'ens *commune* per damunt de Déu. Dit això, i abans de passar al desenvolupament de la distinció després de Tomàs d'Aquino, potser, necessitem aprofundir més en el terme existència, començant per despullar la paraula i separar l'*ex* del *sistere*, per a parlar d'un *sistere* extra causis, tal com ho fan diferents autors com Báñez<sup>69</sup> dins de l'escolàstica espanyola, interpretant així a Tomàs d'Aquino. La posició de Báñez és al mateix temps, molt propera a la posició de Gilson<sup>70</sup>. Diu Báñez en l'alhora ja clàssica disputació sobre si *In Deo sit idem essentia et esse* «quia esse est actualitas omnis forme vel nature (...) Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra: sequitur quod non sit aliud in eo essentia, quam suum esse: sua igitur essentia est suum esse.» (Báñez D, 1934, p. 139). I, encara de forma més expositiva en altre fragment, que sembla més interessant, en el qual es pregunta que significa exactament l'existència:

Dubitatur ergo primo, quid sit existentia. Pro cuius rei intelligentia supponendum est, quid nominis existentia. Est enim existentia id quo formaliter res extra suas causas actualiter esse intelligitur. Et fortassis existentia dicitur, quasi extra sistentia, hoc est, extra potentialitatem actualitas. Nunc ergo querimus non de ista vel illa existentia in particulari, sed in communi de existentia creaturerum, quenam sit ratio ejus; de qua re sunt variae sententiae. (Bañez D, 1934, p. 142)

---

<sup>69</sup> Domingo Báñez (1528-1604) fou un teòleg espanyol que va ser un dels principals representants de l'escola tomista. Va néixer a Medina del Campo, Espanya, i va estudiar a la Universitat de Salamanca, on es va doctorar en teologia. Després de graduar-se, va ser professor a la Universitat de Salamanca, on va ensenyar durant més de 40 anys. Les seues obres van tractar una àmplia gamma de temes, incloent la teologia natural, la teologia moral i la teologia dogmàtica. Fou un defensor de l'escola tomista, i les seues obres van ajudar a difondre el pensament tomista en tot el món catòlic. Per tal d'ampliar més en l'estudi de l'autor pot consultar-se: García Cuadrado. (2018). La obra filosòfica y teològica de Domingo Báñez (1528-1604). *Anuario de Historia de La Iglesia*, 7, 209–227. <https://doi.org/10.15581/007.7.24657>

<sup>70</sup> Gilson descobreix a Báñez sembla que al 1953, com si d'una aparició inesperada és tractés. Va marcar-li profundament, anomenant-li, front a la desviació tomista de Tomàs de Vio i els seus deixebles, com “El contrapunto de esa errónea interpretación es el comentario de Báñez”. Eixe acostament filosòfic, propicia el naixement de la escola Gilson-Báñez, units per l'oposició al tomisme de Tomàs de Vio i la crida a revisar el tomisme “auténtic”. Al respecte, hi ha un treball que fa la recerca sobre eixe acostament: (García Cuadrado, 2017). La cita pertany a dita obra p. 582.

Ací, Báñez, fa eixa separació entre el “*ex*” i el “*sistere*” molt pareguda al tractament que li donarà després Heidegger (Wrathall, 2021, p. 268). Si tornem al sentit etimològic, el terme significa un eixir del *sistere*, que és un “Estar” (especialment un estar en atur), un sentit molt paregut al que anys enrere hi havia desenvolupat Ricard de Sant Víctor<sup>71</sup>

nomen existentiae trahitur quod est existere. In verbo sistere notari quod pertinet ad considerationem unam, per adjunctam prepositionem. Ex, notari quod pertinet ad aliam. Per id quod aliquid sistere, primum remouentur ea non tam habent in se esse qua alicui (...) quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. (Ricard de Sant Victor, 1880, pp. 937-938)<sup>72</sup>

I que també recullen altres com Pere Aureolus (1280-1322) primer «quod existere dicitur, quasi extra se sistere»<sup>73</sup> o sobretot, Capreol després «dicitur quod. licet forle, secundum ethimologiam vocabuli, existere sit extra suas causas sistere; in se tamen, Deus existit qui nullam habet causam.» (Capreol, 1900, p. 330b), en el fragment Capreol sembla adonar-se de la problemàtica d’assimilar, almenys etimològicament, *esse* i *ex-sistere*. Aleshores i tornant a Heidegger el sentit que agafa l’existir és justament el contrari del sentit original del ser en els grecs (Heidegger, 2003, p. 65). Així, entenent la importància que té eixe component etimològic, quan Tomàs parla de la diferenciació en Déu *d’esse* i *essentia* xoca de colp amb la provatura de la causa eficient «perquè tot ser creat no és causa del seu propi existir, per això, sent diferents en ell essència i ser, el ser ha de ser causat per altre»<sup>74</sup> (I, q3, a4, co), aleshores, ací tenim un nou argument per a defensar el que hem comentat abans, puix etimològicament l’existència sembla sense sentit en Déu en quant no té una causa des de la qual eixir cap a fora. Cal fer una traducció interpretativa del passatge de la Suma Teològica, ja que hi ha diferències entre els

---

<sup>71</sup> Ricard de Sant Víctor fou un retor cistercenc, teòleg i místic francès del segle XII. És considerat un dels teòlegs més importants del segle XII i la seua obra ha sigut molt influent en la teologia cristiana occidental. Ricard va néixer a París, França, el 1110. Es va unir a l’Orde del Cister el 1133 i va ser ordenat sacerdot el 1145. En 1153 va ser nomenat abat del monestir de Sant Víctor a París, càrrec que va ocupar fins a la seua mort el 1173. Pel que fa al paral·lelisme entre ell i Heidegger, també ho mostra Mensa en el seu manual: Mensa i Valls. (2012). Introducció a la filosofia medieval / Jaume Mensa i Valls. Universitat Autònoma de Barcelona, p. 136.

<sup>72</sup> N’hi ha una traducció al català: Ricard, & Batalla, J. (1991). Sobre la Trinitat / Ricard de Sant Víctor; introducció i traducció de Josep Batalla. Facultat de Teologia de Catalunya.

<sup>73</sup> Aureolus desenvolupa la distinció tomista en el seu comentari a les Sentències: *Commentaria in primum[-quartum] librum Sententiarum* (Rome, 1596), concretament la frase apareix en la pàgina 271b.

<sup>74</sup> “Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem.”

termes *existentia* i *esse*, tant en l'ens *creatum*, com en Déu, no obstant això, fins i tot dins de la pròpia filosofia tomista, sembla que pot ser convenient a voltes utilitzar existència tot i que siga per a comprendre millor un cert passatge. Per això en aquest fragment crec convenient traduir el primer “*esse*” per existència, l'existència de l'ens, mentre que el segon *esse*, crec millor traduir-lo per ser, en quant parla de rebre el ser d'altre, d'una causa que en la seua *actualitas* possibilita que un nou ens reba el ser.

Si tal com hem dit, la paraula *sistentia* de *sistere*<sup>75</sup>, potser traduïda pel nostre estar, l'existència prové, doncs, d'un estar que es manifesta des de l'*actualitas* de l'*esse*, cal no oblidar això, deixant l'esquema en el següent ordre descendent *esse -actualitas-existència* creada. Cal ací fer una distinció important respecte al verb estar. L'estar entés en el sentit metafísic que li donem no és un mer estar passatger, és un estar que transmet la permanència necessària que exigeix el *sistere* llatí. Fins i tot eixa distinció particular nostra del ser/estar és una distinció que s'adequa molt bé a la diferència entre l'*esse* i l'ens, segons el ser i l'estar. El verb estar amplia el coneixement ontològic del fenomen de l'existència «Por tanto, según mi parecer Gilson acierta cuando repara en la distinción entre acto y estado (1953), siendo la existencia, el estar *extra causas*, lo que resulta de la actualidad del *esse*, y no *el esse mismo*.» (Serra Pérez, 2022, p. 145). És en eixe sentit, que pràcticament el terme existència del tomisme, i en general de tota l'escolàstica, resulta certament equivalent amb el desenvolupament de subsistència, tot i que la subsistència és normalment reservada, especialment al principi de l'edat mitjana, a Déu com el ser per excel·lència que subsisteix per si mateix, és precisament eixa etimologia, amb el mateix component del *sistere*, que manté una explicació pareguda. Eixe és el component que volem ressaltar de l'estar, i de la mateixa forma que Heidegger entenia «la tesis de la ontología medieval (escolástica): que se remonta a Aristóteles: A la constitución del ser de un ente le pertenece el ser un qué [Was-sein] (essentia) y la subsistencia [Vorhandensein (existentia)]» (Heidegger M, 2000, p. 40). Eixa posició al respecte de Heidegger la desenvolupa molt bé Jesús Adrián:

Existenz (die): «existencia». En la terminología filosófica tradicional, Existenz, Dasein y Wirklichkeit son sinónimos e indican el subsistir en la realidad efectiva. En la ontología escolástica, la existencia se define en correlación con la esencia: la essentia indica lo que es un ente, mientras que la existentia señala su subsistencia efectiva en la realidad. Heidegger se desmarca bien temprano de esta definición tradicional. En el

---

<sup>75</sup> <https://logeion.uchicago.edu/sistere> Consultat en data 01/06/2023.

contexto de Ser y tiempo, reserva el término Existenz para caracterizar el modo de ser propio del Dasein, indicar su carácter abierto y no el hecho de que es. Existenz debe entenderse en el sentido latino de ex-sistere, es decir, de salir fuera de sí mismo. (Adrián Escudero, 2009, p. 65).

En eixe sentit el *Wirklichkeit* i l'existència van unides, és a dir, s'uneix *actualitas* i existència baix un mateix sentit. Però tal com indica l'autor, el terme també té un sentit d'estar-en-el-món (Adrián Escudero, 2009, p. 65), que caldria no oblidar. Sobre aquesta interpretació i el sentit que té la *subsistentia* en Tomàs d'Aquino, pel que fa a Déu, Aquino defensa que de cap mode pot interpretar-se la subsistència com a sinònim d'essència i substància tal com diu en les Sentències:

Inde patet quod esse dicit id quod est commune omnibus generibus; sed subsistere et substare id quod est proprium primo praedicamento secundum duo quae sibi conveniunt; quod scilicet sit ens in se completum, et iterum quod omnibus aliis substernatur accidentibus, scilicet quae in substantia esse habent. Unde dico, quod essentia dicitur cujus actus est esse, subsistentia cujus actus est subsistere, substantia cujus actus est substare. Hoc autem dicitur dupliciter, sicut in singulis patet. Esse enim est actus alicujus ut quod est. (Super Sent., 23, q. 1, a. 1, co)

i precisa encara més les distincions a continuació «Ad tertium dico, quod substantia dicitur, inquantum subest accidenti vel naturae communi; subsistere vero dicitur aliquid inquantum est sub esse suo, non quod habeat esse in alio sicut in subjecto.» (Super Sent., 23, q. 1, a. 1, ad3), comparant els dos termes amb els termes grecs:

quod apud nos nomen substantia aequivocatur (...) Et ideo ut tolleretur malus intellectus, sancti noluerunt uti hoc nomine substantia pro supposito, sicut Graeci utuntur; sed transmutaverunt, et posuerunt subsistentiam respondentem hypostasi et substantiam respondentem usiosi; quamvis sit e converso, secundum veritatem significationis; magis enim curaverunt vitiationem errorum quam proprietatem nominum. (Super Sent., 23, q. 1, a. 1, ad5)

Arran d'aquesta explicació sembla que de fet Tomàs d'Aquino pensa la subsistència d'una forma molt similar a com pot entendre's l'existència etimològicament, amb el sentit que hem

destacat de l'estar, no obstant això, la distinció de la subsistència dins de l'obra de Tomàs d'Aquino està molt clara i reservada a Déu «ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum.» (De spiritualibus creaturis, a. 1, co), com l'existència en si mateix, o en terminologia més apropiada a Tomàs d'Aquino l'*ipsum esse subsistens*.

En qualsevol dels casos, es posa en relleu eixe *sistere* del *stare*, que denota que precisament l'existència és un estar que es complementa, ja siga estar extra causes, o estar sense mediació o suport, estar en si mateix, o un estar manifest, que llueix en la realitat i que recorda a la reinterpretació del *ex-stasis* grec «Heidegger interprets the word literally as “ex-stasis,” that is, to “stand” (stasis) “outside” (ex) itself.» (Wrathall, 2021, p. 268), i també recorre a l'etimologia literal del propi terme *ex-sistere* (Wrathall, 2021. pp. 298-299), tot i que en aquesta segona paraula Heidegger se l'emporta cap a la seua interpretació filosòfica com existència del *Dasein* i la seua implicació existencial en l'obertura del ser. No obstant això, el *Dasein* (Ser-hi) és similar, però sense implicar la diferenciació ser/estar i amb una focalització en la cosa, en aquest cas, el ser humà, una focalització amb la cosa que el concepte llatí no posseïa per a poder abastar l'*esse ipsum existentiae*, Déu. A la mateixa vegada, la filosofia heideggeriana és encara deutora en un cert sentit del idealisme alemany, i juga baix les coordenades de la diferència entre allò òntic i allò ontològic. Aquesta diferenciació és innecessària en el realisme tomista. Més enllà d'això, Tomàs d'Aquino també diferencia altre tipus d'existència dins de la regió de l'ens, l'existència accidental, anomenada “*inesse*”, l'existència accidental que consisteix en estar en altre, ser inherent. Fins i tot, Tomàs d'Aquino diferencia dues formes d'inherència «Potest autem aliquis alicui rei inhaerere dupliciter, uno modo, propter seipsum; alio modo, in quantum ex eo ad aliud devenitur.» (II-II, q. 17, a. 6, co). Continuant amb el sentit etimològic del terme existència diu per exemple, en el seu diccionari, Ferrater Mora «En tanto que derivado del término latino existentia, el vocablo 'existencia' significa "lo que está ahí", lo que "está afuera"» (Ferrater Mora J, 1958, p. 608.), tot i que l'existència va més enllà del ser humà o de l'existència humana que és el sentit que li dona Heidegger amb el seu *Dasein* limitant la paraula a l'existència humana consumant l'existencialisme tal com ha assenyalat Gilson

Words change their meaning as a result of the evolution of metaphysical doctrines. "Existence" today has implications different from those of existentia in former times, above all, for example, in a doctrine like that of Banez, in which the meaning of the word did not in any way differ from that of the verb or verbal substantive *esse*. (Gilson, 2009, p. 120)



Especialment, el segon sentit que dona Ferrater Mora és molt interessant per a definir el món com allò que està a fora, però, alhora també podem entendre com “l’estar a fora” un estar a fora de qualsevol cosa des d’una epistemologia realista que suposa que les coses són independents del nostre pensament. En qualsevol cas, tornant a eixa arrel de l’estar, l’existència suposa una independència de les causes que malgrat això pot ser mediada per elles mateixes, la qual cosa, no pot mai aplicar-se-li a Déu, el ser *incausat*, i és des d’aquesta manera d’entendre l’existència com un estar ontològic, que també, com hem dit abans, l’existència sembla que li queda curta a Déu, fins i tot, més curta que la resta d’etiquetes que almenys amb una paraula de reforçament semblen assolir-li (*ipsum esse, acte pur*). Cal tornar als deixebles de Tomàs per a vore com s’ha difuminat el terme. Báñez combat la definició de Tomàs de Vio, de l’existència com ultima *actualitas* de la cosa, dient «dicito, quod ipsum esse est prima actualitas et ultima cujuslibet rei.» (Gilson, 2009, p. 145). És precisament des d’ací que tornem a acostar-nos a un sentit reinterpretatiu de la tradició dels comentadors tomistes, que fan un procés de «identificación entre *esse* y *existentia*» (Serra Pérez, 2022, p. 137) tan radical que fins i tot aconsegueixen que l’existència siga completament dependent de l’*actualitas*:

Los autores medievales que, como Santo Tomás, han acentuado el momento de la "actualidad" en la existencia, han definido esta última como la actualidad de la existencia, la última actualidad de la cosa, la presencia actual de la cosa en el orden "físico", es decir, en el orden "real". Existir no es entonces simplemente "estar ahí", sino "estar fuera de las causas" —extra causas— en cuanto estar "fuera de la nada" —extra nihilum—, de la simple potencia. (Ferrater Mora j, 1958, p. 609).

Al respecte de l’assimilació de l’*esse* en l’existència, tenim bons exemples en l’escolàstica del segle XVI seguint eixa línia cajetanista, per exemple, el dominic valencià Diego Mas expressa molt bé eixa problemàtica «la existencia es algo último y final, tal como el fin, pues es la última actualidad y acabamiento de una cosa; por lo tanto, es mejor.» (Mas D, 2003, p. 233) eixe acabament reflecteix el punt de la cosa on ja no hi ha influx de la potència i que deixa definit l’ens com compost de la seua essència i existència, clar que si l’*actualitas* és el resultat final, certes sentències tomistes al respecte queden sense valor. En època serà Báñez qui combat eixe tomisme en una postura que ha continuat Gilson al segle XX, però abans d’arribar ací, cal anar a les fonts, a les obres dels tomistes destacats que han marcat eixe camí històric fins arribar al punt actual, per tant cal vore com es desenvolupa la distinció.

#### 4.2.1 La diferència *esse/essentia* després de Tomàs d'Aquino

En l'exposició que Martin Grabmann fa de la vida i obra de Tomàs d'Aquino, fa una precisió que considerem fonamental reproduir

Casi incontables es el número de los comentarios a la Summa teológica. La era de este género de literatura se abre cuando hacia el fin de la Edad Media, esta obra, la más madurada del aquinatense, suplantó poco a poco a las sentencias de Pedro Lombardo en las Universidades como libro de enseñanza de la teología. (Grabmann M, 1930, p. 156)

Dit això, i tenint present la importància en el desenvolupament de la filosofia que té Tomàs d'Aquino, podem ja començar a recercar l'assumpte que ens envolta.

Tomàs d'Aquino mort en l'any 1274, tres anys després succeeix un esdeveniment determinant per al futur de la filosofia, una esclatxa entre la fe i la raó, «La sentència del 1277 deixa ben clar que el primer motor immòbil d'Aristòtil no és el Déu revelat de la Bíblia» (Mensa i Valls J, 2012, p. 179). Són eixes sentències condemnatòries de la filosofia que comencen un cert declivi de la metafísica i una sospita sostinguda entre fe i raó, matèries ambdues, en les quals, a poc a poc, Tomàs va convertint-se en la màxima referència. Eixes condemnes, deixen un panorama complicat, especialment per als aristotèlics averroistes. Pel que fa al nostre estudi, tal com hem esmentat es prohibeix assimilar la distinció *esse/essentia* a les creatures.

Dit això, i com un punt clau a tindre en compte, fins i tot abans de la mort de Tomàs d'Aquino, el moviment filosòfic anomenat tomisme ja havia començat. En vida Tomàs ja era una figura molt destacada i arrossegava una bona quantitat de deixebles i de lectors fidels com el mateix Bonaventura, qui li cita extensament. Per exemple, tenim el cas de Gil de Roma (ca. 1243-1316), alumne directe a París de Tomàs d'Aquino. Gil de Roma, directament titula un dels seus escrits com *Theoremata de esse et essentia*, i un altre com *Quaestiones disputatae de esse et essentia* això ja dona bon compte de la importància que la distinció començava a assolir; tot i que serà en altre escrit, en els *Quadlibeta*, on desenvolupa una terminologia que posteriorment amb Tomàs de Vio assolirà el centre del tauler tomista, arribant fins als nostres dies de la mà principalment de Gilson. En aquest escrit diu Gil de Roma «Respondeo dicendum, quod

distinguatur triplex esse: videlicet esse essentiae, existentiae, et subsistentiae. Esse autem essentiae qualiter differat ab esse existentiae, diximus in quaestionibus nostris, de esse et essentia.» (Gil de Roma, 1646, p. 51a). És pràcticament en vida de Tomàs d'Aquino ja comença eixa barreja dels termes. Continua Gil de Roma fent una precisió certament interessant «Dicendum, quod sit esse existentiae, et subsistentiae: quamvis propter aliam et aliam habitudinem differant» (Gil de Roma, 1646, p. 51a) establint una certa distinció que com hem vist en Tomàs d'Aquino no s'establia amb precisió, fins i tot, semblava similar «substantia ergo per suum esse existit et subsistit: accidentia vero per illud idem esse, et per illud idem existere existunt: sed non subsistunt» (Gil de Roma, 1646, p. 51b). Podem vore com Gil de Roma entén que hi ha una certa diferenciació entre el *esse existentiae* i el *subsistentiae* quan dels accidents estem parlant, és a dir, Gil de Roma diferencia durant tota la seua obra l'existir subsistent, existir substancialment, i l'existir accidentalment sense subsistència pròpia, tot i que l'ús d'aquesta terminologia sembla sempre una refutació cap a Enric de Gant. Cal aclarir que la paraula composta *esse existentiae* mai és utilitzada per Tomàs d'Aquino i això és important remarcar-ho, sobretot després de les crítiques contemporànies a tota la filosofia medieval com la de Heidegger:

Porque por mucho que la filosofía determine la relación entre essentia y existentia en el sentido de las controversias de la Edad Media (...) el hecho es que habría que empezar por preguntarse primero desde qué destino del ser llega al pensar dicha diferencia en el ser entre esse essentiae y esse existentiae. Queda por pensar la razón por la que la pregunta por este destino del ser nunca fue preguntada y la razón por la que nunca pudo ser pensada. ¿O acaso el hecho de que las cosas sean de este modo en lo relativo a la distinción entre essentia y existentia no es una señal del olvido del ser? Podemos suponer que este destino no reside en un mero descuido del pensar humano y mucho menos en una menor capacidad del pensamiento occidental temprano. La distinción entre essentia (esencialidad) y existencia (realidad efectiva), que se encuentra oculta en su origen esencial, domina y atraviesa todo el destino de la historia occidental y de la historia en su conjunto bajo su definición europea. (Heidegger M, 2000, pp. 270-271).<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Podem començar des d'ací a qüestionar eixa tesi d'oblit general del ser en l'edat mitjana, ja que eixos termes són aliens a Tomàs d'Aquino. No obstant això, el sentit que li dona Heidegger al desenvolupament històric del terme *existentia* si pareix rigorós, diu en el mateix passatge en l'edició alemanya Heidegger «Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von essentia (Wesenheit) und existentia (Wirklichkeit)» (Heidegger, 1976, p. 329), on s'assimila *existentia* amb el *Wirklichkeit*, paraula utilitzada com traducció de

Pel que fa a l'ús d'eixa terminologia hi ha una certa similitud entre Enric de Gant i Gil de Roma

In Henry of Ghent, the problem arises in a very specific, related, form. Henry agrees with Giles that it is necessary to posit some kind of distinction between a creature's essence and a creature's existence, that is, between a creature *esse essentiae* and *esse existentiae*, as Henry puts it. But these two kinds of being *esse essentiae* and *esse existentiae*- -are understood to be relations to God: to his formal and efficient causality, respectively. (Briggs C, Eardley P, 2016, p. 58).

Com ja hem esmentat Enric de Gant ja havia utilitzat abans que el mateix Gil de Roma la terminologia “*esse existentiae*” titulant així la qüestió octava del seu dècim *Quodlibet* «Utrum accidentis existentis in subiecto sit aliud esse existentiae, quam sit esse existentiae sui subiecti» (Gant E, 1613, p. 160), una terminologia que segons Fabro (Fabro C, 2009, p. 252) sorgeix d'una mala interpretació que fa Enric sobre Avicenna. En eixe sentit pareix que Gil de Roma és deutor d'Enric de Gant, tant en la terminologia com en la comparació que fa entre l'existència, l'essència i la subsistència. Eixa terminologia també serà recollida per un altre coetani de Gil de Roma, Pere Aureolus (ca. 1280-1322), qui precisa «quod esse in effectum, et esse existentiae sunt idem», entenent la distinció com una distinció intrínseca del mateix *esse* «unde distinguunt duplex esse, esse videlicet essentia, et esse existentiae» (Pere Aureolus, 1596, p. 271b). Per altra banda, sembla interessant destacar que Enric de Gant, coetani de Tomàs d'Aquino, també entenia l'*actualitas* com «esse est summa actualitas» (Enric de Gant, 1613, p. 160). Tot i que com ja és sabut (Mensa i Valls, 2012, p. 169) hi ha una oposició clara d'entre Enric de Gant amb Tomàs d'Aquino i el seu deixeble Gil de Roma, ja que Enric de Gant respecte a la distinció *esse/essentia* defensa una distinció *intencional* (Ferrater Mora, 1958, p. 527), potser fins i tot precursora de la postura que després defensarà Suárez.

Ja, certament tan prompte, podem vore un canvi de paradigma important en el sentit de l'*esse* que fa Gil de Roma, i com a conseqüència també del terme *existentia* i tots els seus derivats. Terme que ja apareix de forma molt més present que en l'obra de Tomàs d'Aquino i com hem dit que ja esta molt barrejat amb l'*esse*, eixos canvis han sigut assenyalats per no pocs autors «Muerto Santo Tomás, su discípulo Egidio Romano comienza a referirse a la distinción real

---

l'*actualitas*, i que en certa manera reflecteix molt bé el camí recorregut pel terme *existentia* fins arrasar, inclús, amb el propi *esse*, en una línia començada per Enric de Gant.

entre *essentia* y *esse* como si fuese una distinción entre *res* y *res*». (Marenghi, 2018a, p. 62)<sup>77</sup>, clar que no és d'interpretació fàcil, el mateix Marenghi intenta respondre la problemàtica contestant amb passatges de Tomàs a la dificultat de l'*esse* «'Esse' es la noción clave y la más intraducible de la metafísica del Aquinate. ¿Qué significa 'esse'?» (Marenghi, 2018b, p. 38)<sup>78</sup>, bona precisió «pero el ser mismo no es un ente, sino aquello por lo cual el ente existe» (Marenghi, 2018b, p. 42). I encara més precís poc després:

la 'existencia', el estar siendo fuera de su causa y fuera de lanada, que la cosa recibe gracias al 'ser', no está incluida en su 'esencia' o en la definición de la cosa. Debemos recordar que 'existir' y 'ser' no son sinónimos, como muchos interpretan erróneamente, sino que el 'ser' es causa del 'existir'. (Marenghi, 2018b, p. 50)

Al respecte, una altra apreciació valuosa la fa el traductor de l'edició anglesa de *Theorems on Existence and Essence* (Giles of Rome, 1953) Michael V. Murray, qui, en una nota al peu només començar el llibre, diu: «I have translated *esse* as *existence* because Giles looks upon *existence* not as an act, but as an entity, a thing.» (Giles of Rome, 1953, p. 25). De fet, Gil de Roma és radical en la distinció «Per a Gil de Roma, existència i essència “*sunt duae res*” (són dues coses) i es distingeixen de la mateixa manera que una cosa concreta es distingeix d'una altra cosa concreta («*ut res et res*», «com una cosa i una [altra] cosa»).» (Mensa i Valls, 2012, p. 169), però eixa pròpia cosificació és contrària al pensament de Tomàs en el qual existència i essència són enteses com a actes. Per altra banda, i per a finalitzar la breu exposició de la postura de Gil de Roma sobre la distinció que ens ocupa, cal afegir que l'autor també assenyala la barreja dels termes metafísics per excel·lència “*esse*” i “*ens*” «*Pro eodem ergo accipitur ens et esse*» (Gil de Roma, 1646, p. 272b). Pel que fa a l'*actualitas*, Gil de Roma li atorga un paper important, i en parla com «*esse ergo nihil est aliud, quam quaedam actualitas impressa omnibus entibus ab ipso Deo, vel à primo ente; nulla enim essentia creaturae est tantae actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei imprimatur actualitas quaedam et illa actualitas impressa vocatur esse.*» (Gil de Roma, 1646, p. 16a), i després «*Erit ergo in rebus creatis vel in essentiis creaturarum actualitas quaedam differens ab essentia, quae actualitas dicitur esse. Quare in rebus creatis differt essentia et esse.*» (Gil de Roma, 1646, p. 16b). Al respecte, veient el paper que juga l'*actualitas* en l'ordre del ser, Gil de Roma, es mostra fidel seguidor en eixe sentit de

---

<sup>77</sup> Marenghi, C. (2018). *Distinción real y diferencia ontológica en Tomás de Aquino*. *Persona*, 2(4), pp. 47-77.

<sup>78</sup> *La originalidad de la ontología tomista y su giro en torno al ser*, Marenghi, *Studia Gilsoniana* 2018.

la importància atorgada per Tomàs d'Aquino al terme, com eixa certa empremta del *ipsum esse* en les creature. I com hem comentat sembla que la problemàtica *esse/existentia* és més un producte de la dificultat d'extrapolar la distinció des de Déu cap a les creature. De la mateixa epoca és Rambert de Bolonya<sup>79</sup>, qui ja recull en la seua obra el següent passatge «Quamvis autem nulla essentia creata habeat rationem subsistentis vel suppositi neque existentis nec per se ipsam possit coniungi actui existendi, et sint duo quaedam in supposito essentia et existentia» (Rambert de Bolonya, 1943, p. 155).

Poc després, vindrà Joan Capreol, nascut en 1380 en l'Occitània. Anomenat el príncep dels tomistes per la seua defensa a ultrança de Tomàs d'Aquino en escrits com *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis* (Capreol, 1900-1908). Ací volem centrar-nos en la primera part d'eixe escrit, concretament en la *distinctio* VIII, on en la primera qüestió Capreol disputa sobre *Utrum creatura subsistens sit suum esse existentiae*. En primer lloc, trobem una certa particularitat en la terminologia de Capreol, que utilitza ocasionalment la paraula “exsistente”, que emfatitza eixe ex-sistere, probablement degut a un error de transliteració d'un escrit d'Albert el Gran, diu eixa cita de Capreol «Consimiliter arguit Albertus, primo de *Causis*, commento vel cap. 8: “Omne quod ex alio est, aliud habet esse, et hoc quod est. (...) enim aequaliter est, exsistente, et homine non exsistente secundum actum”» (Capreol, 1900, p. 302), clar que la cita d'Albert parla de “existente” (Albert, 1891, p. 377). No obstant això, aquesta separació del “ex” del “sistere” és recurrent en tota la distinció de Capreol, qui també utilitza el component etimològic com argument en el fragment que ja hem esmentat abans «dicitur quod. licet forte, secundum ethimologiam vocabuli, exsistere sit extra suas causas sistere; in se tamen, Deus exsistit qui nullam habet causam.» (Capreol, 1900, p. 330b), assenyalant precisament el problema etimològic del terme aplicat a Déu. En segon lloc, i també referent a la terminologia, Capreol també recull la conjunció, *esse existentiae*, tot i que lleugerament modificada, per exemple «si ergo essentia et esse existentiae sunt idem, tunc non esse existentiae nunquam poterit praedicari de essentia; quod patet esse falsum» (Capreol, 1900, p. 309a) i al mateix temps, continua la línia de traure la “i”, de la mateixa forma que torna a fer-ho en l'ús de la terminologia «esse actualis existentiae» (Capreol, 1900, p. 309b). Pel que fa a eixa terminologia, Capreol destaca la importància de l'*actualitas* encara més, separant l'*esse* de l'existència com dos termes diferenciats, de la mateixa forma que ho fa poc després «Dico enim quod essentia est extra nihil formaliter per esse» (Capreol, 1900, p. 327b), una diferència

---

<sup>79</sup> Nascut l'any 1250 en Bolonya, és un autor força oblidat, per sort, recentment se n'ha fet una bona edició crítica: *Rambert de Primadizzi de Bologna: Apologeticum veritatis contra corruptorium*. Roma 1943.

que explica així «Similiter, existens formaliter et intrinsece est compositum ex esse et essentia, sed existens denominative dicitur essentia, ut praescindit ab esse» (Capreol, 1900, p. 328a), un argument en el qual emfatitza «Unde argumentum bene probat quod esse et essentia non sint proprie loquendo duo existentia, nec duae res, prout res dicit illud quod rate existit.» (Capreol, 1900, p. 328a). És en eixa línia que Capreol entaula debat amb Pere Aureolus fent una sèrie de rèpliques «dico, ut prius, quod esse et essentia non sic ponuntur in rerum natura, quasi duo, quorum quodlibet sit proprie quod est, vel quod existit (...) Unde argumentum bene probat quod esse et essentia non sint proprie loquendo duo existentia» (Capreol, 1900, p. 328a), sobre la concepció que hi havia donat Aureolus de l'*esse* i l'*essentia* com «Dicitur secundo quod concesso, licet abusive, quod esse et essentia sint duae res» (Capreol, 1900, p. 327b). Però la importància de Capreol encara va més enllà, i ens deixa un text d'una gran riquesa argumentativa i terminològica entorn a l'*esse*, intentant desenvolupar la seua captinença «dico quod esse est realitas, id est actualitas essentiae, si realitas dicit ratitudinem actualitater existendi» (Capreol, 1900, p. 328), per una banda, eixe *actualitas essentiae* serà una de les definicions que altre tomista destacat com és Tommaso Maria Zigliara<sup>80</sup> desenvoluparà en la seua obra (Zigliara, 1905, p. 363) com a definició de l'existència. Tornant a Capreol, serà eixe argument que és especialment determinant en l'autor, el que continue desenvolupant-lo amb la unió de termes "actualitas existendi". No obstant això, pel que fa a la història de la filosofia i la interpretació que s'ha fet de Capreol i especialment, de Tomàs de Vio, eixa terminologia podria considerar-se que "distorsiona" l'original de Tomàs d'Aquino, i que ha jugat un paper que com assenyala Gilson (Gilson, 1972) o Fabro (Fabro C, 1958) amaga el ser pròpiament tomista. Cal afegir, que alguns han defensat:

se advierte en la versión cayetanista una desviación fundamental de la letra del Aquinate que pudiera encubrir una acepción distorsionada del *actus essendi*. El «*ipsum esse*» de la imagen evocada por Tomás es suplantado en el texto del cardenal Gaetano por el ser actual (la proporción es ahora "formae ad esse actuale"). (Llamas Roig, 2021, p. 257)

Tanmateix, com hem pogut comprovar, eixa terminologia ja s'emprava abans de Tomàs de Vio, tot i que la influència d'aquest últim pot ser siga decisiva en eixe oblit de l'*esse* tomista.

---

<sup>80</sup> Tommaso Maria Zigliara (1833-1893), membre de l'ordre dels predicadors, fou nomenat cardenal pel papa Lleó XIII. També fou destacat pel seu treball sobre Tomàs d'Aquino i per ser president de l'Acadèmia de Sant Tomàs i de la comissió editora de les obres de Sant Tomàs, anomenada com *Editio Leonina*.

Per altra banda, i per a finalitzar amb la terminologia de Capreol, en la mateixa argumentació empra una conjunció que ens resulta certament poderosa «quia tale esse, ut dictum est, non est aliud quam actualitas essendi» (Capreol, 1900, pp. 309b-310a). A mode de resum, podem dir que hi ha diferències substancials entre Capreol i Tomàs de Vio, pel que fa als seus textos, Capreol és un autor que considerem amb una profunditat metafísica major, en el qual l'*esse* tomista encara està molt present, afegint argumentacions molt significatives que mereixen ser estudiades de forma més detallada, inclús sent part d'eixa degeneració, tot i que les diferències exactes entre els dos autors no les podrem percebre amb tota claredat fins al moment que no exposem l'obra de Tomàs de Vio.

Més enllà d'això, la línia de Capreol al respecte és la de defensar l'argumentació del mestre adaptant-la al seu temps i als autors que van rebatre les tesis tomistes. Capreol es manifestarà de la següent forma:

Unde, ex hoc posset fieri novum argumentum pro que conclusionem. Quia essentia est in potentia ad esse qua existentiae actualis. Sed esse existentiae non est in potentia ad esse existentiae actualis. Ergo essentia non est realiter ipsum existere, vel esse in actu. (Capreol, 1900, p. 310a)

Capreol ens deixa algunes conclusions, fins i tot sembla el deixeble que més s'acosta al pensament de Tomàs d'Aquino en el sentit que li dona a l'*actualitas* la importància que tenia en el mestre, per exemple, defensa:

secundo modo dictum, ut ponit Ægidius, primo Quolibeto, q. 7, nihil aliud est quam quaedam actualitas impressa omnibus entibus a primo ente. Nulla enim essentia creaturæ est tante actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei imprimatur actualitas quaedam a primo ente; et illa actualitas impressa vocatur esse. Sicut ergo res corporales, aliæ a quantitate, non sunt actu de se extensæ, sed sunt in potentia ut extendantur per quantitatem; sic omnes aliæ naturæ a primo ente de se non existunt actu, sed sunt in potentia ad esse. - Haec Ægidius. Cui concordat sanctus Thomas, 1 p., q. 3, art. 4, dicens quod «esse est actualitas omnis forma vel naturæ; non enim honitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse; hab oportet igitur quod esse comparetur ad essentiam sicut actus ad potentiam». - Hæc sanctus Thomas. (Capreol, 1900, p. 315a)



El passatge que esmenta Capreol, és el passatge de Gil de Roma que hem citat amunt, aleshores pel que fa al sentit i importància de l'*actualitas* podem dir que ambdós autors estan molt propers.

Podem extraure certes conclusions dels autors que hem analitzat. En primer lloc, sembla que la fórmula *esse existentiae* o *esse existèntiae* és un pas intermedi entre l'*esse* i l'existència, un moment històric determinant de la barreja completa dels dos termes, un canvi que viurà el seu apogeu amb Tomàs de Vio. En segon lloc, podem veure com el paper de l'*actualitas* encara té una força determinant, principalment pel que fa a l'enteniment de l'*esse* tomista. Cal ara anar a eixa figura tan determinant del tomisme com és Tomàs de Vio.

#### - **El comentari a la distinció *esse/essentia* de Tomàs de Vio**

Tomàs de Vio (1469-1534), també conegut com cardenal Cajetan, és sense dubte una opinió destacada dins del tomisme, que potser en l'actualitat haja perdut força pel pas del temps i la crítica desacreditadora de Gilson present en bona part de la seua obra, a eixe respecte ací es fa una bona recopilació (Bonino S, 2018). Malgrat això, el seu estudi és imprescindible per l'autoritat que tenia en la seua època (P. D. Muñoz C, 2014), i per a la recerca d'eixes contaminacions tomistes de les quals parla Gilson, però que ja abans d'ell parlaven altres com Domingo de Báñez.

Pel que fa a la distinció, i com a part del seu il·lustre comentari a la Suma Teològica<sup>81</sup>, Tomàs de Vio dona tres arguments a favor, el primer, «Deus est suum esse», el segon “Deus est actus purus”, i el tercer “Deus est primum ens” (Tomàs d'Aquino, 1888, p. 43). Especialment en el segon argument es recolza en l'*actualitas* per a defensar la distinció tomista:

Et prima consequentia est nota ex terminis. Secunda probatur. Esse est actualitas omnis formae seu naturae: ergo omnis natura distincta ab esse, comparatur ad ipsum ut potentia ad actum: ergo, si non comparatur ut potentia, est ipsum esse. Assumptum

---

<sup>81</sup> Eixa versió de la *Summa Theologicae* de Tomàs d'Aquino que afig el comentari de Tomàs de Vio es pot consultar en línia: <https://www.corpusthomisticum.org/repedleo.html> [Data de consulta: 10/08/2023] i forma part de la famosa i destacada *Editio Leonina*, iniciativa desenvolupada pel Papa Lleó XIII.

probatum: quia nulla res significatur in actu, nisi significetur ut est. (Tomàs de Vio, 1888, p. 43)

Gilson, qui tracta de forma explícita la temàtica del sentit de l'existència en Tomàs de Vio<sup>82</sup>, ens adverteix prèviament de la diferència terminològica que hi ha entre Tomàs d'Aquino i Tomàs de Vio «Cajetan évite *esse*, mais il fait usage d'*existentia* beaucoup largement que Thomas d'Aquin» (Gilson E, 1953, p. 272). Però sobretot el problema i en part també la innovació que fa Tomàs de Vio a la interpretació tomista és la de "l'existència actual" que s'identifica amb l'essència i, que tal com assenyala Gilson, «Thomas n'use pas de cette expression» (Gilson E, 1953, p. 272). Efectivament el problema és arran del comentari al opuscle d'*Ens i Essència*, en particular la qüestió XII on Tomàs de Vio titula «Utrum esse actualis existentie et essentia distinguantur realiter» (Tomàs, 1934, p. 153), cal destacar que Tomàs de Vio sempre entendrà l'existència d'aquest mode, pensant que així és com l'entenia Tomàs d'Aquino, com «actualidad última»<sup>83</sup>, tot i que sembla que altres abans d'ell ja ho feien com és el cas del dominic Paulus Soncinas «esse autem est terminus formalis, quia est ultima actualitas ipsius producti non relinquit eum in potentia ad ulteriore actualitatem substantiale» (Soncinas, 1579, p. 21a). En quant a l'ús d'eixa terminologia per part de Tomàs de Vio, "esse actualis existentie", destaca especialment el capítol LII de la *Suma contra Gentiles* (Tomàs, 1974, p. 201), tot i que la fórmula *esse actualis existentie* l'utilitzarà en repetides ocasions:

Respondens namque in primo dicto loquitur de esse actualis existentie: et s. Thomas, ut patet in textu, loquitur de unitate entis simpliciter, quod primo attenditur penes essentiae et quod quid erat esse unitatem; quamvis unitas esse actualis existentie et essentiae se consequantur. (Tomàs d'Aquino, 1888, p. 222)

També en la citació a la *Suma contra Gentiles* citada abans, defensava l'opinió de Tomàs d'Aquino, segons Cajetan:

---

<sup>82</sup> Gilson, E. (1953). Cajetan et l'existence. *Tijdschrift Voor Philosophie*, 15(2), 267–286.  
<http://www.jstor.org/stable/40880803>

<sup>83</sup> Tomás de Aquino, Del ente y de la esencia. Comentarios por Fr. Tomás Cayetano, o.p. Traducción del latín por Juan David -Gancra Bacca (Colección Filosofía, 5). Un vol. 22 x 15 de 320 pp. Caracas, Universidad Central de Venezuela. Ed. de la Biblioteca, 1974.

Quoad secundum, opinio S.Thomae.ab eo posita in II contra Gentiles (cap. LII ), est quod in omni creatura quidditas et ejus esse actualis existentiae distinguuntur realiter, et licet haec conclusio nunc in textu probat a sit, attamen ad plenioram declarationem adducam tres probationes ex S.Thom a ibi. (Tomàs, 1934, p. 156)

Assimilant no sols l'*esse* a l'existència, sinó anant més enllà, entenent l'*esse* com *esse* d'existència actual. Aquest punt ha sigut també recercat per Ceferino Muñoz defensant contra Cajetan que «si se remplaza *esse* por *existentia*, tal como lo hace Cayetano, la argumentación tomasiana pierde fuerza.» (P. D. Muñoz C, 2014, p. 244). Sembla que el mateix Tomàs de Vio ho diu de forma explícita «Quarum prima est ex materia et forma; secunda est ex essentia et existentia quae vocatur compositio ex esse et essentia.» (Tomàs, 1934, p. 141). És ací que Gilson defensarà que l'*esse* en Tomàs d'Aquino és un acte i no una cosa tal com ho tracta Tomàs de Vio (Gilson E, 1953). No obstant això, sembla que Tomàs de Vio té posicions matisades al llarg de la seua obra:

Dans son commentaire du *De ente et essentia*, l'attitude de Cajétan est autre quand il réaffirme la position de saint Thomas lui-même, autre quand il la justifie à sa manière. Le langage même est différent. La seule explication de cette différence que nous puissions imaginer est que, dans le second cas, il fait ce que lui-même dit qu'a fait saint Thomas à l'égard d'Aristote: il le glose en vue de la vérité. Dans le premier cas, il récite simplement Thomas d'Aquin, comme sa fidélité au texte et aux directives de l'Ordre Dominicain lui en font un devoir. C'est une explication possible (Gilson E, 1953, p. 283)

Per altra banda, tot i que directament emparentat al problema de l'*esse* i l'existència, i en contra del sentit que Tomàs d'Aquino li dona a l'*actualitas*, Tomàs de Vio l'assimila a l'existència «La esencia está en potencia, mas la existencia es su actualidad» (Tomàs, 1974, p. 199), concretament «unde fit ul ipsum esse actualis existentiae ad nihil aliud comparetur ut potentia ad actiuu, sed sit ultima actualitas omnis rei etiam ipsius formae.» (Tomàs, 1934, p. 143), és a dir, l'*actualitas* existencial que possibilita l'essència. A eixe respecte, Domingo de Báñez els fa una crítica tant a Capreol com a ell dient:

Et idcirco non placet mihi explicatio Caietani ubi supra, videlicet, quod propterea dicatur existentia ultima actualitas rei quia est ultimum in generatione. Certe hic modus

loquendi quod ipsum esse sit ultima actualitas rei, raro invenitur apud Divum Thomam. Invenies in quaestione unius De anima, art. 6, ad 2m, ubi inquit, quod ipsum esse est actus ultimus, qui particeps est ab omnibus. In quo loco, si sequentia legeris, intelliges quomodo ipsum esse sit actus ultimus, nimirum supremus excellentissimus, qui omnes etiam alios actus perficit (Bañez D, 1934, p. 145).

És aquest punt, amb els matisos sobre l'existència que fa Tomàs de Vio, el que fa que siga polèmic i en un cert punt, fins i tot, innovador, clar, que la interpretació de Tomàs de Vio unida a la força i autoritat que l'autor tenia en la seua època i èpoques posteriors ha influït decisivament en la degeneració de l'*esse* en existència dins de l'escola tomista:

Estas son alguna de las dificultades que implica la lectura de Cayetano sobre el esse, la cual en el texto analizado se caracteriza por haber eclipsado dicha noción y en su lugar haber propuesto la de existencia como su reemplazo conceptual. Algo notable es que el Cardenal ha usado la misma terminología que sus adversarios para entrar en la discusión. (P. D. Muñoz C, 2014, p. 245)

Per tant, cal dir que és necessari en aquest punt reviscolar la importància pura que l'*actualitas* té en Tomàs d'Aquino com un pas fonamental entre l'*esse* i l'existència de l'ens ja constituït. Podem vore com, segons està més barrejada l'existència amb l'*esse*, més dèbil és la presència metafísica de l'*actualitas*, que apareix amb Tomàs d'Aquino com la captinença fonamental de l'*esse* i la profunditat radical del seu contingut. Amb tot això, podem atorgar-li un cert mèrit a Cajetan, dient que efectivament l'existència és *existentia actualis* però no és el mateix que *esse* i menys, pot afegir-se a l'*esse*, en tot cas, és l'existència actual de l'ens que rep l'*esse* per mitjà de l'*actualitas* i manifesta la seua presència, el seu estar, per mitjà de l'*actualitas*.

Coetani a Tomàs de Vio, visqué Francesc Silvestre de Ferrara<sup>84</sup>. De l'autor ací comentarem breument el capítol vint-i-dos del seu comentari a la *Summa contra Gentiles* de Tomàs d'Aquino<sup>85</sup> en què el mestre disputa sobre eixa dicotomia *esse/essentia* en Déu. Ferrara es recolza en tres pilars fonamentals per a defensar la distinció del mestre, en primer lloc, Ferrara

---

<sup>84</sup> Per a contextualitzar mínimament l'autor faig servir la presentació que se'n fa d'ell en l'Edició leonina, el resum i la traducció és meua. Francisci de Silvestris Ferrariensis, nasqué a Ferrara en 1474, va unir-se a l'Ordre dels predicadors amb catorze anys, arribant a mestre general de l'ordre a l'any 1525, tres anys abans de morir. La seua obra més destacada és el comentari a la *Summa contra Gentiles* de Tomàs d'Aquino.

<sup>85</sup> L'edició citada, serà sempre la següent: Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Contra Gentiles* (cum comentario Silvestre de Ferrara), Opera Omnia, vol. XIII, Romae, ed. Leonina, 1918.

també utilitza la terminologia “esse actualis existentiae” concretament diu «ostenditque in Deo esse actualis existentiae et essentiam idem esse» (Tomasso d’Aquino, 1918, p. 69a). Pel que fa als arguments que utilitza per a defensar la distinció tomista:

Pro cuius conclusionis declaratione, sciendum est quod esse et actualitas existendi nihil aliud est quam illud quod per hoc verbum est significatur cum dicimus, Hoc est Et in creaturis quidem, secundum Sancti Thomae doctri nam, a quidditate realiter distinguitur: propter quod de Adam verum est dicere quod est homo, non autem verum est dicere quod sit. In Deo autem idem est actualitas existendi et deitas; et idem secundum rem significatur cum dicitur, Deus est Deus, et cum dicitur, Deus est. (Tomasso d’Aquino, 1918, p. 69a).

Al respecte, cal pensar eixa formulació de Déu com “*actualitas existendi*” utilitzada per a diferenciar precisament l’existència de la creatura, de l’existència per excel·lència, la de Déu, atorgant-li de nou, un paper fonamental a l’*actualitas*. Continua Ferrara amb més arguments, servint-se ara de la terminologia aviceanna «supponitur quod Deus sit per se necesse esse. Tunc sic. Esse quod est necesse» (Tomasso d’Aquino, 1918, p. 69a). No obstant això, l’explicació amb la qual continua sembla propera a la de Tomàs de Vio «Per ipsum autem esse dicitur esse tanquam per ultimam actualitatem essendi, quae nullum alium expectat actum.» (Tomasso d’Aquino, 1918, p. 69b), clar que a diferència de Tomàs de Vio, Ferrara utilitza el terme “*esse*”, potser podem interpretar eixa *actualitas* última que és l’*esse* com una realització plena, una sort d’entelèquia, més que a l’estil de Tomàs de Vio. Per altra banda, Ferrara també utilitza l’argument ja clàssic «In Deo nulla est potentia, sed est actus purus. Ergo quidditas eius ab esse non distinguitur.» (Tomasso d’Aquino, 1918, p. 70a) i afig també la sentència tomista “esse sit actualitas omnis formae et naturae” afegint una petita modificació a la fórmula tomista «nulla enim natura complete et ultimate est ens actu nisi sub esse actualis existentiae sit» (Tomasso d’Aquino, 1918, p. 70a). Al final de l’exposició del capítol, Ferrara ens deixa una frase curta que almenys sembla indicar que encara no s’hi havia produït totalment eixa degeneració de l’*esse* en l’existència, diu Ferrara «unumquodque enim existit per ipsum esse» (Tomasso d’Aquino, 1918, p.70a) on pareix distingir l’existència de l’ens, de l’acte de ser. Tanca Ferrara amb la Bíblia, en defensa de l’anomenada “metafísica de l’èxode”<sup>86</sup> «conclusionem confirmat

---

<sup>86</sup> Famosa teorització de la filosofia medieval feta per Gilson, que reconeix la possibilitat i l’esdeveniment de concordar el Jo soc el qui és de Déu del passatge de l’Èxode 3:13-14, amb la filosofia. Tot i que eixa teorització

auctoritate Sacrae Scripturae, *Exodi* scilicet (...) Dei esse Qui Est» (Tomasso d'Aquino, 1918, p. 70b).

Per tant, podríem dir que els comentadors de Tomàs d'Aquino, especialment Tomàs de Vio i els seus deixebles, fan una menysvaloració de la importància del terme *actualitas* a la mateixa vegada que sintetitzen l'*esse* i l'existència com si d'un únic concepte es tractés.

### 4.3 - Recerca històrica de l'assimilació de l'*esse* en existència

Com hem pogut analitzar, la problemàtica de l'assimilació de l'*esse* en existència és en part una desviació en la interpretació feta pels deixebles de Tomàs d'Aquino de la filosofia del mestre, però ací entra en escena un altre esdeveniment que canvia radicalment el sentit de la filosofia, parlem sense dubte de Francisco Suárez (1548-1617), no obstant això, sembla que abans d'ell eixe procés que hem assenyalat ja venia succeint. Fins i tot, quan d'alguna forma els autors tomistes, especialment, del segle XVI, fan l'assimilació entre *esse* i existència, la fan, en la majoria dels casos, des de l'ús del terme *esse*, per tant, eixe pas de l'*esse* a l'existència en el tomisme és un procés lent, del qual forma part el pas del llatí a les llengües vernacles i altres factors. De fet, els termes *existentia* i *esse* durant tota l'escolàstica, especialment la posterior a Tomàs d'Aquino caminen junts, de vegades substituint-se l'un per l'altre, de vegades diferenciats. Per exemple, el tomista Baconthorpe<sup>87</sup> del segle XIV ja titula una de les seues distincions com “Quamodo differant essentia, & existentia”. És a dir, fins i tot abans d'eixe canvi, ja alguns autors que encara escrivien en llatí ens han deixat patent eixa assimilació històrica entre els termes amb una indiferència per l'ús del terme *esse* o del terme existència. Aquesta segona escola està especialment influenciada pel projecte metafísic de Suárez i altres filòsofs amb el nexa comú de pertànyer a la Península Ibèrica, valencians, catalans, portuguesos, castellans..., on es pregunten més per l'ens que per l'*esse* com veurem a continuació, un camí i un desenvolupament de la sistematització de l'ontologia. Si abans seguint a Gilson assenyalàvem eixe pas de la metafísica essencialista aristotèlica a la metafísica existencialista tomista, de nou amb el “fenomen peninsular” torna a capgirar-se la metafísica cap al sentit essencialista de l'ens, baix la definició de la mateixa ciència com «Dicendum est

---

està present pràcticament en tota l'obra de Gilson, la desenvolupa especialment en: Gilson. (1969). L'Esprit de la Philosophie médiévale / Etienne Gilson. J. Vrin.

<sup>87</sup> Nascut a Baconthorpe, Anglaterra, el 1290 John Bacon fou un tomista heterodox, anomenat com “el príncep dels averroistes”. Va pertànyer a l'orde dels Carmelites.

ergo ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae» (Suárez F, 1960a, p. 230), per exemple, eixe capgirament és clar ja en Richard Lynch qui defineix la metafísica com «sive scientiam de ente incorporeo» (Lynch, 1654, p. 1). El mateix autor, comenta la famosa distinció tomista ja sota els termes «quosque essentia entis ut sic distinguatur ab existentia» (Lynch, 1654, p. 2). Però hem d'anar més arrere, concretament als primers intents d'ontologies sistemàtiques basades principalment en una sort de barreja entre les clàssiques disputacions tomistes i el desenvolupament dels transcendentals de l'ens.

Alguns d'eixos exemples són el del valencià Dídac Mas (ca. 1553-1608), qui ja ha sigut esmentat breument abans, amb les seues *Disputacions Metafísiques* publicades l'any 1587 deu anys abans que les de Suárez, anticipa al mestre granadí dins del nou corrent de sistematització de l'ontologia. Mas és un autor força oblidat, però per sort Jordan Gallego Salvadores va fer al segle XX una important labor per a estudiar la seua figura i traduir eixa obra principal al castellà (Mas D, 2003). El títol d'aquest treball ja és significatiu “*Metaphysicae Disputatio de ente et eius proprietatibus*”. Dins de l'obra Dídac Mas fa una precisió important «Hactenus quid sit essentia exposuimus, declaremus iam existentiae, (quae communi nomine ab auctoribus esse nuncupatur) definitionem» (Mas D, 2003, p. 498a) i fa la següent definició de l'*esse/existentia*:

Existentia igitur ita definitur, primus actus impressus a Deo cuilibet enti creato, quo primo illud constituitur extra facultatem suarum causarum In hac defini tione prima particula est actus; quia existenti tia est qua media ea quae erant potestate rei vocantur in actum; ut rosa, quae quando non existit non est actu, adveniente existentia, illico constituitur in actu. Secunda est prii mus; per quam separamus existentiam ab operatione, quae est actus secundus; imo et ab ipsa forma, et ab essentia; quae comparata cum existentia, non habent locum actus primi, sed secundi, quia neque forma, neque essentia sine existentia, possunt aut esse, aut intelligi esse in actu. (Mas D, 2003, p. 498)

Fins i tot abans de Dídac Mas sembla que hi havia altres pioners al respecte, per exemple, Mas parla en repetides ocasions de Crisostomo Javello (1470-1538), el primer autor en concentrarse a desenvolupar un tractat sobre els transcendentals de l'ens, que històricament s'identifica amb el substrat que finalment va desenvolupar les primeres “metafísiques sistemàtiques” com la de Mas, i, especialment, com la de Suárez, qui tindrà present en la seua obra a Javello. No obstant això, Javello, en la seua obra encara parla de distinció *esse/essentia* i defensa l'*esse*

com «esse est actuans essentiam, cum ex, supradictis sit prima actualitas, ergo sunt in eodem genere» (Javello C, 1557, p. 168).

Un altre exemple destacat d'eixos filòsofs que es mouen entre el moviment plenament tomista i els avantatjats a Suárez, és el cas d'un altre valencià, Benet Perera, filòsof del segle XVI, concretament nascut en l'any 1535, que publica la seua obra principal al 1562, sent pioner en diferents aspectes.

Perera també parla ja de distinció existència/essència, i ens deixa algunes precisions importants al respecte. En primer lloc, des del testimoni de la seua època deixa patent la importància capital per a la història de la filosofia de la distinció que ens envolta «Magna est disceptatio tam inter Philosophos» (Pererius, 1609, p. 400). Pel que fa a la distinció, Perera entén l'existència com «existentia est ultima actualitas rei» (Pererius, 1609, p. 400) a la manera de Tomàs de Vio, i afig Perera «posteriori autem acquirit esse existentiae singulare» (Pererius, 1609, p. 400), tot i que sembla que encara Perera ix un poc de la línia de Tomàs de Vio, afegint una explicació peculiar «Existentia est ultima actualitas impressa rebus a primo agens», amb una menció directa al sentit de causa-efecte defensat en el *Liber de Causis* «Nam esse, quemad modum dicitur in libro de causis, est primus universalissimus, propius atque immediatus effectus primae causae» (Pererius, 1609, p. 401). Clar que, Perera, abans que Suárez, i en una línia, potser fins i tot, pareguda, defensarà que no hi ha una distinció real entre els termes:

veruntamen ex hoc non potest colligi distinctio realis inter essentiam et existentiam, alioquin cum existentia possit concipi, quatenus nondum est actu, sed potest esse, et quatenus jam actu est, et ad utrunque sit indifferens, sequeretur ipsam existentiam realiter distingui a seipsa prout actu est. (Pererius, 1609, p. 407)

Fins i tot, Perera és l'autor que reviscola dels grecs el terme ontologia establint eixa distinció dins de la ciència primera (Pererius, 1609, p. 23), així també és reconegut per Pere Fonseca com assenyala Fidel Juan Blanco «Pedro da Fonseca hace referencia a la división que su colega Perera había operado en el seno de la metafísica un año antes.» (Blanco Rodríguez F, 2021, p. 342)

Això no pot entendre's com una casualitat en el moment històric que estem treballant en què, com diu Jordán Salvadores en el pròleg a Mas:



A lo largo de todo el siglo XVI, en nuestras Universidades se lucha contra el espíritu decadente. Las Facultades de Artes requieren una autentica reestructuración. Se pide una vuelta al autentico Aristóteles y a la tradición. Se exige delimitar los campos de las distintas disciplinas filosóficas. La metafísica, ausente de nuestras Facultades de Artes, busca un puesto en las Universidades. (Mas D, 2003, p. 20)

Així eixa reestructuració de la filosofia i en particular de la metafísica que la conjuntura demanava es veia fortament influenciada per l'aparició d'eixos tractats certament moderns, per exemple, en el cas de Mas:

El año 1587, coincidiendo con la publicación de su Metafísica, queda erigida oficial y definitivamente en la Universidad levantina la cátedra de Metafísica. De este modo, la Universidad de Valencia se adelanta también bastantes años a la de Salamanca en tener una cátedra de Metafísica en su seno. (Mas D, 2004, p. 21)

I no sols era aquesta la importància i el paper d'eixos nous treballs, sinó que també tractaven de «establecer los límites de cada disciplina filosófica» (Mas D, 2003, p. 21). Hem de precisar, que el desprestigi de la metafísica té raons molt relacionades amb la caiguda de l'*esse* en l'existència, ja que eixa caiguda en descrèdit de la metafísica és motiu entre altres raons de «el miedo a la Física de Aristóteles no solo había llegado a paralizar toda especulación metafísica, sino que incluso había convertido las relaciones criatura-creador en relaciones antagónicas» (Falgueras Salinas, 1992, p. 147), una por que venia arrossegada des de les Condemnes. Si tenim això en compte, podem entendre millor que pel que fa a eixes circumstàncies històriques manifestades especialment en Suárez però també en altres, es desenvolupa una ontologia que destaca l'estudi de l'ens per damunt de qualsevol forma de metafísica de l'acte pur o *ipsum esse*, açò, es pot vore clarament amb una comparació entre autors del segle XVI i XVII de les seues disputacions i el paper que té en elles la clàssica disputació entre *esse-existentia/essentia* en Déu, i el paper de la mateixa distinció en la creatura. Aleshores, eixa caiguda de la metafísica també provoca que quan comença el reviscolament siga amb una certa relació d'oposició entre Déu i la creatura que substitueix metafísica per ontologia.

Com podem vore, fins i tot abans de Suárez, l'*esse* ja estava plenament barrejat amb l'existència, i el seu sentit allunyat de l'*esse* tomista cap a una definició ontològica de l'existència que fins i tot el mateix Dídac Mas sembla conscient «distingui. Sed existentia com:

petit enti ut ens est; nam ens illud significat quod habet existentiam.» (Mas D, 2003, p. 514a), un canvi que converteix l'existència en l'*actus essendi* tomista «est enim existentia actus quo primo res quaelibet est extra nihil, ergo.» (Mas D, 2003, p. 515a). Mas, sembla agafar en préstec certa terminologia de Cajetan «esse realis existentiae» (Mas D, 2003, p. 516b). Aquesta nova via és l'assimilació de l'*esse* en existència que perd a l'*esse* tomista, i en general a l'*esse* metafísic, durant segles i que com hem recercat té en Suárez un pilar més entre molts, dins d'un procés de canvi ample dins de la filosofia.

Per tant, eixa degeneració ja està present plenament en el mateix Suárez, qui parla obertament d'existència en contraposició d'essència «quia essentia creata separatur in re ipsa a sua existentia» (Suárez F, 1960e, p. 18) o «si essentia et existentia sunt res diversae» (Suárez F, 1960e, p. 35). En Suárez no sols els conceptes comencen a barrejar-se indistintament, sinó que també d'alguna forma i en detriment de l'*esse* tomista, de nou l'ens torna al centre del taulell desplaçant a l'*esse*, fins i tot, la pròpia distinció *esse/essentia* de Tomàs d'Aquino es capgira des d'un punt de vista ontològic que entén la distinció més en el seny de la creatura que en el de Déu tal com Tomàs l'havia pensat originalment. Dit d'altra manera, es desplaça una distinció teològica-metafísica fins a una distinció ontològica, això és pot comprovar en les obres dels autors, en els quals en la majoria d'ells la distinció, apareix com distinció *esse (existentia)/essentia* en la creatura en els tractats de “metafísica”, mentre que en els tractats de teologia ja no ix. No obstant això, en Suárez l'ús terminològic d'*esse* i *existentia* encara sembla no barrejat del tot, però si confosos en el seu ús, podem citar un exemple d'això:

Unde, si sit sermo de essentia in actu, nullo modo dici, potest iuxta hanc sententiam, quod essentia existens addat existentiam supra essentiam in actu, quia essentia quae est ens actu formaliter et intrinsece includit existentiam; per illam enim constituitur ens actu et distinguitur ab ente in potentia, iuxta hanc sententiam, ut dictum est. Quapropter frequentius utuntur illo modo loquendi auctores qui existimant esse distingui ex natura rei ab essentia creaturae, ut patet ex superius citatis, inter quos Aegid., Quodl. I, q. 7, ait esse imprimi essentiae dum creatur et fit existens. Quod dictum si intelligatur de essentia in potentia prout erat, vel potius cogitabatur ante effectum Dei, vel est omnino falsum, vel impropriissimum ac metaphoricum; qua modo enim potest actus imprimi ei quod nihil est? actus enim non imprimitur nisi potentiae receptivae: essentia autem sub ea consideratione non est in potentia receptiva, sed mere obiectiva. Igitur, ut illa locutio et similes aliquem verum sensum habere possint, iuxta praedictam sententiam, necesse est intelligi de essentia in actu, quae, comparata ad esse, est potentia

receptiva illius, non tamen est actualis essentia, nisi dum actu recipit actum essendi.  
(Suárez F, 1960e, pp. 34-35)

Tot i que el mateix Sergio Rábade, traductor de les *Disputacions Metafísiques* al castellà, és plenament conscient de la dificultat que en eixe moment arrossegaven els termes, i diu en la disputació XXXI que s'encarrega de la distinció entre essència i existència en l'ens creat en una nota al peu «El doble significado -ser y existencia- que en esta disputación tiene esse nos impide traducir uniformemente. A veces no es fácil saber qué traducción es más acertada.» (Suárez F, 1960e, p. 12)

Però no sols és aquest l'important canvi esdevingut amb Suárez, a més d'eixe canvi de paradigma i eixa evolució terminològica també es produeix un canvi metodològic, és a dir, si abans de Suárez els principals autors prenen com a referència l'ordre de les obres de Tomàs d'Aquino, especialment la Suma Teològica. Després del “fenomen peninsular” que té en Suárez el seu màxim artífex, els autors fan servir ja el nou ordre de separació de les diferents branques de la filosofia, similar al de les *Disputacions Metafísiques*, i la pròpia distinció tomista entre *esse/essentia* queda una mica desplaçada, tot i que encara és un punt important, la seua anàlisi, és de vegades implementada en altres recerques com ja ho fa el mateix Suárez, per exemple la distinció *esse/essentia* està implementada dins de la disputació XXX que versa sobre “*De primo ente, quatenus ratione naturali cognosci potest quid et quale sit*” en un petit apartat de la secció II, oposant-se a l'ús que fan els tomistes de la distinció com argument per a expressar la infinitud de Déu. Mentre que la distinció *esse/essentia* en l'ens creat sí té una disputació pròpia, la disputació XXXI, en la qual Suárez es pregunta «An esse et essentia entis creati distinguantur in re» (Suárez F, 1960e, p. 11). A més, s'afeg el fet que es comença a disputar més sobre la importància del tipus de distinció (real, de raó o formal) que suposa la distinció per damunt de la mateixa importància de la distinció en si mateixa.

Després de la publicació de la famosa obra de Suárez tenim casos destacats que assenyalen eixos canvis esmentats, i principalment un cert canvi terminològic, que decanta encara més la balança en favor de l'existència per damunt de l'*esse*. Un dels exemples dels certs canvis que van produir-se dins de la distinció arran de l'aparició de les *Disputacions Metafísiques*, fou Pedro Hurtado de Mendoza<sup>88</sup> qui entra ja en com afecta la distinció a la creatura, desplaçant la

---

<sup>88</sup> “Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1651), natural de Valmaseda y rígido escolástico, se debe *Disputationes a Summulis ad Metaphysicam* (Valladolid, 1615); *Disputationes logicae ac metaphysicae*; *Disputationes de universa philosophia*, y *Commentarii in universam philosophiam, Scholasticae; et Morales disputationes de tribus virtutibus theologis* (Salamanca, 1631).” <https://www.filosofia.org/aut/mmb/hfe1502.htm> // Data de consulta 01/08/2023

distinció en Déu -*ipsum esse*- dient «In increatis non est dubium» (Hurtado de Mendoza, 1615, p. 1067b) parlant de “*utrum essentia et existentia distinguantur*”. Pel que fa a la distinció en Déu conclou breument «est actualitas necessaria existentiae, ergo differentia propria Dei est existentia actualitas, ergo existentia actualis est de primo conceptu Dei» (Hurtado de Mendoza, 1615, p. 2226b).

El cas de Mendoza serà des de Suárez ençà habitual, una barreja de les fonts escolàstiques antigues, especialment la filosofia de Tomàs d'Aquino amb la llavors nova filosofia de Suárez i els autors del “fenomen peninsular”, amb certes inclinacions més o menys marcades depenent del cas, en el cas de Mendoza eixa inclinació és molt marcada cap a Suárez. També ho podem vore en altres autors, i no sols parlem d'una barreja de fonts, també terminològica, que ens deixa formulacions noves com aquesta de Rodrigo de Arriaga «An Deus sit purum ens in esse existendi» (Arriaga, 1669, p. 43.).

Altres cas destacat és l'exemple de Goclenius en el seu *Lexikon*, qui recercant els sentits del terme *esse* manifesta com un dels sentits de l'*esse*, a l'*esse existentiae* (Goclenius 1964, p. 157). Amb tot i això, sembla que Goclenius encara interpreta com a clarament diferenciats l'*esse* i l'existència, diu definint l'existència «*existentia rei creatae est a modus rei, quo res dicitur esse extra nihilum, y a suis causis producta. Extra nihilum esse est actu esse in rerum natura (...) Existentia est rei esse extra suas causas*» (Goclenius, 1964, pp. 196-197), mentre que d'*existere* diu «*existere significat factum esse*» (Goclenius, 1964, p. 198) una forma interessant d'entendre la diferència entre *esse* i existència com l'esdevenir de l'*esse* en l'ens, l'estar de l'*esse* que el mateix Goclenius expressa «*Existere igitur generaliter loquendo est actu exstare, actu esse*» (Goclenius, 1964, p. 198). Un punt interessant és quan intenta fer una mena de distinció entre el terme i l'*esse* «*interdum distinguitur ab esse: ut cum dicitur; Ens, qua principiis, praesertim internis, causatur, dicitur esse, y ita ponitur in primo momento.*» (Goclenius, 1964, p. 198). De la mateixa manera entén que «*existere seu esse alicubi*» (Goclenius, 1964, p. 198).

L'últim “escolàstic” que recercarem, en referència a la distinció, és probablement el més complet comentarista de Tomàs d'Aquino, Joan Poinçot o Joan de Sant Tomàs (1589-1644), que en els treballs *Cursus philosophicus thomisticus* i *Cursus theologicus*, desenvolupa de forma àmplia tot el pensament de Tomàs d'Aquino, amb un comentari detallat de cada qüestió. Pel que fa a la distinció que ara repassem, en Joan de Poinçot apareix recollida i debatuda, especialment, dins de la Qüestió VII del *Cursus Philosophicus* en què parla “De Subsistentia et Existentia” en el sentit que Joan entén la subsistència com la forma suprema de substància, sent la subsistència divina de la qual ix qualsevol substància «*sicut substantia exit cum modo*

vel realitate superaddita, quae est subsistentia, et tamen sine subsistentia substantia ipsa nihil est» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 116).

Pel que fa a la distinció, Joan comenta «in Deo non differt esse et essentia, in Angelis autem et quacunque creatura differt esse et essentia» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 117) i afig «D. Thomas de existentia et essentia, sumat semper existentiam pro subsistentia, et ita nihil nobis declaret de ipsa difficultate» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 117). Joan de Sant Tomàs com hem dit sembla el comentarista més complet de tota la tradició tomista, també en certa forma per l'avantatge històrica que li dona la possibilitat de recollir i discutir a tots els autors anteriors, així comentant la resta d'opinions antigues arriba a una certa conclusió:

Videtur autem tota dissensionis origo in hac parte ex eo provenire, quia diversimode considerantur ea, quae ad existentiam pertinent. Nam ex una parte existentia habet pro effectu formali ponere rem extra causas, et extra nihil, quod est transferre de statu possibili ad statum actualem. Unde si condistinguat existentia ab essentia, essentia remanet nihil, et consequenter non datur extremum reale sine existentia a quo realiter distinguatur. (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 116)

Dit això, Joan reafirma la certesa tomista de la distinció real «Sit ergo unica conclusio: In sententia D. Thomae et vera existentia in rebus creatis distinguitur a parte rei ab essentia.» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p.116), clar que comentant eixa màxima tomista Joan comet un error d'atribució quan diu:

De mente S. Thomae non videtur posse dubitari, nam in primis sub his terminis distinctionis realis affirmatur ab ipso in opus, xlvi, tract. de substantia, c. ii, ubi inquit: "Esse essentiae, et esse actualis existentiae differunt realiter ut duae diversae res." (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 116)

Clar que eixa obra que cita Joan és una obra d'autor desconegut anomenada *Summa totius Logicae Aristotelis*, tal com recull el *Corpus Thomisticus*, aleshores Joan accepta d'eixa forma una certa terminologia aliena a Tomàs d'Aquino. Per altra banda, l'assimilació de l'*esse* en *existentia* en aquesta època és ja completa «ergo nomine existentiae seu esse, non intelligit ipsam subsistentiam» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 117).

Vista aquesta posició podem tornar a l'afirmació que féiem del fet que sembla, que almenys terminològicament, la subsistència i l'existència són molt paregudes en l'obra de Tomàs. Això ho entenem bé ara, de la mà de Joan de Sant Tomàs qui fent la distinció clara entre subsistència i substància deixa patent que Tomàs d'Aquino entenia la pròpia substància des de l'*esse*, principalment des de l'*esse* per excel·lència, la subsistència que és Déu.

Eixe procés de discussió dels termes ha arribat fins als nostres dies, en part, gràcies al renovat neotomisme (Martínez Porcell J, 2002), sent encara un punt de discòrdia entre els diferents autors. A continuació desenvoluparem tres autors, triats per la seua importància, per la seua capacitat d'extrapolar el pensament tomista als debats filosòfics més actuals, i pel reconeixement que té la seua obra.

#### 4.4 - La distinció *esse*/existència en el tomisme contemporani: Gilson, Fabro i Dewan.

Abans de començar plenament l'exposició de la distinció en els autors esmentats, de nou hem de traure ací a Norberto Prado, qui abans que ells, reclama la distinció real entre els termes per damunt de l'ahora més seguida distinció mental de Suárez, diu Prado «Et cum in omni creatura differat essentia et esse» (Prado N, 1911, p. 16). Per altra banda, ens deixa una reflexió certament interessant «Atque ex esse et habente esse constituitur existens» (Prado N, 1911, p. 20). Fins i tot, Prado s'atreveix a donar des del tomisme una diferenciació entre els termes *existentia* i *subsistentia*, diu:

Prima accipi potest ex ipsis terminis existendi et subsistendi. Nam existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se indifferens est: 1<sup>a</sup> ad modum existendi, innitendo alteri ut sustentanti; 2<sup>o</sup> et ad modum existendi per se, sine dependentia ab aliquo sustentante. At vero subsistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia a sustentante; unde illi opponitur inexistere vel inesse, dicitque determinatum modum existendi in alio... Sic igitur natura, concepta secundum esse essentiae, proxime ac immediate indiget (ut modo concipiendi nostro loquamur) existentia qua fiat ens actu; postquam vero est essentia in actu, solum indiget modo existendi in se ac per se; hic ergo est ultimus terminus naturae secundum existentiam eius; et hoc est proprium munus supposititalitatis. (Prado N, 1911, p. 564)

Nosaltres en aquest moment històric tenim un cert privilegi per a tractar la diferenciació i altres punts fonamentals de la filosofia de Tomàs d'Aquino. Per una banda, tenim la possibilitat de recercar amb quasi total disponibilitat totes les disputacions al respecte, tot i la possibilitat de comparar la filosofia tomista amb les corrents filosòfiques més diverses. Eixe cert privilegi ja el tenien els autors del segle XX, els quals en donen bon compte amb obres molt completes i profundes que aglutinen molt bé el problema i les implicacions que té per a la filosofia que té.

La problemàtica que arrossega la distinció tal com hem pogut observar en certa forma capgira l'*esse* tomista, fins i tot, podríem afirmar que estem davant d'una pèrdua de l'*esse* tomista. Si tornem a l'argument de la importància de l'*actualitas* en la metafísica tomista, no podem acceptar que Tomàs pensara d'igual forma *esse*/existència. Almenys no en el seu sentit fonamental, ja que com hem vist, hi ha una diferència ontològica molt marcada entre l'ens *increatedum* i l'ens *creatum* en la filosofia tomista, i en tota l'escolàstica en general, i l'*actualitas* és sobretot fonamental dins de l'*ipsum esse* per tindre una *actualitas* major. Tomàs fa l'equiparació de l'*esse/essentia* a l'acte/potència<sup>89</sup> com una forma d'argumentar que eixa distinció és indistinta en Déu, igual que és indistint el seu acte i la seua potència, puix Déu és acte pur, però ¿com encaixar això dins del nostre temps? És en eixe sentit que l'existència com a manifestació de l'ens després de rebre l'*esse* per mitjà de la captinença de l'*actualitas* ens transporta directament a la distinció de Boeci, molt present en la filosofia tomista, de fet sembla que la distinció és una sort d'ampliació o super-argumentació de l'esclatxa entre Déu i l'ens *creatum* d'aquella dicotomia oberta per Boeci entre *quod diversum est esse, et id quod est* i la definició boeciana de «*Esse est existentia formae in materia*» (Boeci, 1882, p. 1075). En un altre passatge diu Tomàs «Sed Deus est supra omnia existentia» (Super Sent., lib. 1, d3, q1, a1, arg1), i «Sed Deus non est existens, sed supra existentia.» (I, q12, a1, arg3) reforçant eixa tesi. Clar, que autors com Gilson són conscients de la profunditat de la paraula *esse* i la seua referència al Ser i fins i tot sembla que en certa manera també cauen en el parany de l'existència, tot i que de forma més moderada que els principals comentadors renaixentistes de Tomàs d'Aquino, i amb l'avantatge que dona la història. Podríem haver comentat altres posicions contemporànies sobre la qüestió, però no tenen la profunditat o utilitat d'aquestes, per exemple, Maritain té una postura que podríem catalogar de bàsica o força sintètica:

---

<sup>89</sup> Argument 2 de la qüestió 3, article 4 de la ST esmentat abans.

Observamos ahora que el ser presenta dos aspectos: el aspecto *esencia* que corresponde ante todo a la primera operación del espíritu (la formación de los conceptos está ordenada ante todo a captar, en muchos casos de una manera ciega, las esencias que a su vez son aptitudes positivas para existir), y el aspecto *existencia*, el *esse* propiamente dicho que es el término perfectivo de las cosas, su acto, su "energía" por excelencia, la actualidad suprema de todo cuanto existe. (Maritain J, 1943, p. 37)

#### 4.4.1 - Gilson

Hi ha dos sentits que volem recercar especialment dins de l'obra de Gilson. En primer lloc, el gran estudi que va fer sobre bona part dels autors tomistes més destacats al llarg de la història, centrant-se especialment a reviscolar per a la filosofia contemporània la importància fonamental de l'*esse* tomista en tot el seu sentit. En segon lloc, volem precisament recercar dins de l'obra del mateix autor el sentit que li dona a l'*esse* en relació amb l'existència, i justament per ací comencem.

Si fem una recerca dins de les obres de l'autor, podem comprendre més o menys la complexitat que té el terme en la seua filosofia, diu Gilson «Si la definición correcta de ente es «lo que es», incluye necesariamente un es, esto es, la existencia.» (Gilson E, 2010, p. 264), entenent l'existència històricament de la següent manera:

Existencia puede significar o un estado o un acto. En el primer sentido, significa el estado en que una cosa es realizada por la eficacia de una causa eficiente o creadora, y éste es el significado que la palabra recibe prácticamente en todas las teologías cristianas, aparte, del tomismo, particularmente en las de San Agustín, Boecio, Anselmo, Escoto y Suárez. En un segundo sentido, existencia (*esse*, ser) señala el acto interior, incluido en la composición de la sustancia, en virtud del cual la esencia es un «ente» y éste es propiamente el significado tomista de la palabra. (Gilson E, 1981, p. 164)

I continua el passatge fent una recopilació del tomisme «El significado de la doctrina es claro. Todos los demás seres tienen una esencia distinta de su propia existencia; sólo la esencia de Dios es su propia existencia (*esse*). Su existencial pureza individualiza a Dios, por así decirlo, y le sitúa aparte de todo lo demás.» (Gilson E, 1981, p. 169). Eixes consideracions sobre el



llenguatge de l'*esse* acompanyaran a Gilson durant tota la seua labor filosòfica. A vegades, sembla que Gilson oblida algunes tesis tomistes com «Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum» (Super De causis, I. 6). En el passatge Tomàs intenta sortejar el sentit d'ens que hi ha implícit en Déu per a diferenciar-lo de l'ens *commune* i l'existència comuna, Déu és supra ens i supra existents. En Gilson la línia general serà la de traduir l'*esse* per existir, el mateix existir que representa l'existir de l'ens *commune*. Plenament conscient<sup>90</sup> del problema terminològic i conscient de la necessitat metafísica de distingir *esse* i existència, posem per cas, quan comenta els problemes semàntics del verb ser (*être*) diu en una famosa dissertació dins del llibre *L'être et l'essence*<sup>91</sup>, que tot i que siga llarga crec necessari reproduir-la sencera com a aproximació a la postura de Gilson:

Le mot être peut s'entendre soit comme un verbe, soit comme un nom. Pris comme verbe, il signifie le fait même qu'une chose soit; pris comme nom, il signifie "un être", c'est-à-dire l'une quelconque des choses dont on dit qu'elles sont. Cette ambiguïté n'affecte pas toutes les langues indo-européennes, ni même latines. Tolérée en italien, où l'on peut parler d'essere et d'un essere, bien que les puristes préfèrent ente à essere au sens nominal du mot, elle n'existait pas en latin technique, où, surtout à partir de Boèce, le verbe *esse* se distinguait nettement du nom *ens*, ni en grec, où l'on ne pouvait confondre *εἶναι* ~ avec *το ὄν* et elle ne l'est pas aujourd'hui en anglais, où l'on distingue non moins nettement le verbe to be du nom being.

En français même, il semble que la langue philosophique ait d'abord hésité. Héritière de la scolastique latine, elle paraît avoir trouvé difficile de rendre ens par être et c'est pourquoi, au XVII<sup>e</sup> siècle, certains auteurs ont préféré forger le nom étant. Dans sa Métaphysique, dont une édition revue par lui-même fut publiée en 1617, Scipion du Pleix intitulait son Livre II: "¿Qu'est-ce que l'étant"? Après avoir noté que, comme tous les participes, et c'est pourquoi on les nomme ainsi, celui-ci participe du nom et du verbe, il ajoutait: "Toutefois les philosophes ont tiré ce mot étant à l'usage d'un pur nom, le prenant simplement et absolument pour quelle que chose que ce soit, pourvu qu'elle soit réellement, vraiment et de fait, comme Ange, Homme, Métal, Pierre, etc." Ce néologisme n'a pas prévalu, même dans l'usage philosophique. On peut le regretter,

---

<sup>90</sup> En una exposició com aquesta, basada en la terminologia emprada per un autor, en aquest cas, Gilson, és convenient citar directament del francès. Per tant, quan siga necessari citaré l'obra en francès, mentre que quan siga irrellevant per un fet de simplicitat, utilitzaré versions traduïdes.

<sup>91</sup> Gilson, E. (1962). *L'être et l'essence*. Vrin.

non seulement parce qu'il rendait exactement *ens*, mais surtout parce qu'il eût évité l'amphibologie dont souffre le mot "être". A première vue, rien n'oblige à la tenir pour dangereuse. On pourrait même supposer que, puisque la forme verbale est ici devenue nominale, c'est le sens verbal qui a finalement prévalu. Ainsi que s'accordent à le dire nos dictionnaires, le nom être signifie "tout ce qui est". Comme l'étant, qu'il a supplanté, il signifie donc d'abord, pour reprendre les termes dont usait Scipion du Pleix, "ce qui est réellement et de fait en tant qu'il est réellement et de fait". Et rien n'est plus naturel. Ce qu'il y a de plus important et de premier, dans "ce qui est", c'est le fait même qu'il soit. Si l'on nomme être tout ce qui est, c'est que, s'il n'était pas, il ne saurait être quoi que ce soit d'autre. Ce qui n'est pas n'est même pas un cc ce qui". Exactement, ce n'est rien. (Gilson E, 1962, pp. 13-14)

És clar, que el llenguatge per a referir-se al ser i diferenciar-lo clarament de l'ens és una mortificació que acompanya a Gilson durant tota la seua vida, així, en el pròleg a l'última edició de *Le thomisme* diu «le langage est ce que je regrette le plus de n'avoir pas réussi à unifier. Si je l'écrivais aujourd'hui, ce livre parlerait sans scrupules de l'étant (ens) et de l'être (*esse*); il y serait toujours question de l'être et moins souvent de l'existence.» (Gilson E, 1972, p.8). El que ens fa pensar que podríem establir èpoques dins de la filosofia de Gilson, eixe pròleg que hem citat és de l'any 1964 per posar-lo en context, mentre que la primera versió del llibre *L'etre et l'essence* és de 1948. Potser, com diu ell mateix, ja era un poc tard per a canviar, aleshores, nosaltres comentarem principalment les referències i el sentit d'interpretar l'*esse* tomista del Gilson anterior a 1964, eixe "penediment" és difícil de mesurar i de reproduir.

Tornant a eixe Gilson, sembla que té una certa complexitat per a resoldre la següent sentència de Tomàs d'Aquino «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt» (I, q8, a1, co), és precisament eixa distinció entre *esse* i *re sunt* la línia en la qual hem de treballar per a diferenciar correctament entre *esse* i existència, a voltes Gilson assenyala amb profunditat eixa dicotomia entre l'*esse* i la cosa que és:

Se dice con frecuencia que el nombre propio de Dios es «ser» (ens), y, por supuesto, ésta es una afirmación plenamente aceptable. Y, sin embargo, esto no es totalmente exacto, porque Dios no es un habens esse. Dios es esse en la simplicidad de su pura

actualidad. Dios mismo ha dicho que su propio nombre es EL QUE ES o YO SOY. (Gilson É, 1981, p. 300)

Ací dona bon compte d'eixa diferenciació i d'allò que ha sigut anomenat com a Metafísica de l'èxode pel mateix Gilson. Clar que sembla, que Gilson no sempre assoleix a vore tota la profunditat del ser en la mateixa distinció, puix que el mateix Gilson tenia una opinió particular sobre el sentit que allò tenia en Tomàs d'Aquino «Quizá convenga aclarar al respecto, que nos referimos aquí a que Tomás no quiso traducir en su tiempo el esse, referido al actus essendi, por existir. Esta es la hipótesis de Gilson»<sup>92</sup>. Continuant en eixa línia, i apropant-se a la distinció que volem assenyalar diu:

Exiger que l'*esse* soit conceptualisable, c'est vouloir qu'il soit une chose; or, si ce que nous avons dit est vrai, l'*esse* est l'acte constitutif ultime de toute chose; lui-même ne saurait donc en être meme. Il reste donc possible, pour une ontologie qui ne soit pas un "chosisme" intégral, de composer l'exister avec l'essence et de l'en distinguer. (Gilson E, 1962, p. 114)

En el mateix escrit reserva un apartat a la discussió entre *l'être et l'existence* en el qual deixa algunes conclusions interessants, per exemple comenta:

Por otra parte, y al menos en la actual situación del saber histórico, sería vano retroceder en el pasado más allá de la época de Tomás de Aquino, porque nadie de quien tengamos noticia ha cuidado de poner la existencia en el ser, como un elemento constitutivo del ser. Y no menos vano sería buscar en el pasado más inmediato una expresión más moderna de la misma verdad, porque, bastante paradójicamente, lo que fue tal vez lo más profundo del mensaje filosófico de Tomás de Aquino parece haber quedado prácticamente olvidado desde la misma época de su muerte. (Gilson E, 2010, p. 203)

---

<sup>92</sup> Així ho manifesta en la nota al peu de pàgina 30 Manuel. A Serra Pérez en: Manuel Alejandro Serra Pérez. (2020). *Metafísica del Éxodo. El esse tomista según Étienne Gilson*. Carthaginensia, 36(69), 183–207.

Poc després, i relacionat amb la distinció entre existència i essència en Déu i en les creatures diu:

Si miramos al mundo de las creaturas desde el punto de vista de su existencia, entonces es cierto decir que no tiene existencia de suyo (Déu). La existencia está en él, del mismo modo que la luz está en el aire a mediodía; pero la existencia del mundo no es nunca su existencia; de tal modo que, al menos por lo que respecta al mundo, éste puede perder la existencia en el plazo de un instante o, más bien, sin previo aviso. (Gilson E, 2010, p. 212)

Clar, que Gilson entén la metafísica tomista com «existencial» (Gilson E, 2010, p. 218) diferenciant-la de l'existencialisme. Gilson, és dràstic en eixe punt i anomena la metafísica com «la ciencia de lo-que-tiene-existencia» (Gilson E, 1981, p. 300), i assenyala el problema de confondre eixos dos termes com «confundir la existencia en el tiempo con la existencia como tal» (Gilson E, 2010, p. 219), com podem vore la noció d'existència que desenvolupa Gilson és peculiar, fins i tot, un poc poètica:

La visión corriente del mundo com un reino de seres en progresiva decadencia y destrucción expresa justamente lo contrario de lo que la realidad es de hecho. Traiciona la realidad por lo menos en la medida en que el ser actual entraña la existencia actual, porque existir no es consumirse, sino ser para siempre. (Gilson E, 2010, pp. 219-220)

Així, eixa existència és d'alguna forma en Gilson una particularització, o el ser manifest en cada individualitat «Los seres individuales actualmente existentes son “seres” a causa de su propio existir (*esse*). En otras palabras, son “seres” a causa de su propio “ser”, y por esta razón, dentro de una especie, cuya quiddidad es la misma para todos, cada “ser” es una individualidad distinta.» (Gilson E, 2010, p. 224). I és d'eixa forma que justifica la famosa distinció real entre *esse/essentia* de la filosofia tomista:

En resumen, lo que la composición o distinción “real” parece significar en los textos en los que santo Tomás usa tales expresiones, es que la actualidad existencial que un ser

subsistente debe a su propio “ser” es radicalmente distinta de lo que, en la sustancia, le hace ser “tal cosa”. Aunque son justificables, no debemos permitir que tales fórmulas nos lleven a pensar, equivocadamente, que el “ser” (esse) es una cosa. El “ser” es lo que hace que una esencia sea “un ser”, y, puesto que la esencia necesita recibirlo para ser, aun teniendo su propio acto de existencia, sigue siendo distinta de él. (Gilson E, 2010, pp. 224-225).

En aquest paràgraf podem resumir perfectament la interpretació que Gilson fa de la metafísica de Tomàs d’Aquino i especialment del sentit i importància que li dona a l’existència, l’*esse* segons la seua interpretació. No obstant això, eixe llenguatge metafísic del qual fa bandera Gilson, és de vegades certament enganyós «El “ser”, pues, es el acto de la forma, no *qua* forma, Sino *qua* ente. Esto equivale a decir que “ser”, o existir, es el acto supremo de todo lo que es. Y la razón de ello es clara, puesto que, antes que ser cualquier otra cosa, esto es, esta o aquella sustancia, toda sustancia *es*, o es un “ente”» (Gilson E, 2010, p. 228) en la mateixa pàgina, comenta Gilson a Tomàs en un cert passatge que ens sembla contradictori:

Tomás de Aquino dirá, por ejemplo, que «el ser es el acto último, del que todas las cosas pueden participar, aunque él mismo no participa de nada; por lo que, si hay algo tal como un ser auto-subsistente, como decimos que es Dios, podemos decir que no participa de nada. Pero en el caso de otras formas subsistentes no sucede lo mismo, porque tienen que participar de la existencia misma (*esse*, ser) y, en consecuencia, estar relacionadas con ella como la potencia con el acto. (Gilson E, 2010, p. 228)

On, per exemple, eixe participar de l’existència mateixa, és igual a dir, que tal cosa existeix o està, però fins i tot el ser en quant no es redueix a un ens és una altra cosa del qual totes les coses poden participar. Allò ho podem veure perfectament en el sentit de les paraules de Tomàs d’Aquino quan diu «*ipsum esse est actus formae subsistentis*» (Sentencia De anima, art6), ací, formes subsistents és el mateix a dir formes existents, aleshores la frase indica que el ser és l’acte de les formes existents, diferenciant els dos termes. De fet, hi ha una altra sentència de Tomàs on desenvolupa un concepte interessant per a entendre millor el ser i la diferència amb l’existència, fins i tot, és una cita que Gilson utilitza en diverses ocasions i que diu «*Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi, quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est.*» (I, q45, a5, ad1), eixa noció de participació estableix diferències importants, serà Fabro qui li done més importància.

Podem ressaltar dues coses interessants al respecte. En primer lloc, eixe *essendi* que estableix una certa relació temporal, un continu, en el ser, el sent, tot i que dins la gramàtica llatina no siga una traducció correcta, sembla que es pot interpretar d'eixa forma com l'acció o actuació continua de l'*esse*. Per altra banda, eixa participació de l'*esse* en l'ens que deixa patent la diferència ontològica, alhora inclou a Déu com l'ens sense causa d'altre ens, qui constitueix la seua mateixa existència com a ens, sent el primer d'entre els que podem gaudir del ser, el primer "sent". El *naturam essendi*, s'entén en eixe context com una existència conjunta i simultània, la reunió d'existències actuals, així ho expressa Gilson esmentant a Anselm de Canterbury «por supuesto no significa que el ser sea una naturaleza, sino que, como ya había dicho San Anselmo, Dios es la misma *natura essendi* de la que todos y cada uno de los entes, por así decirlo, participan» (Gilson E, 2010, p. 229), ací ser, té un sentit més de món que d'altra cosa i recorda al sentit primigeni de la *physis*.

Per a finalitzar ja amb la distinció de Gilson, vull precisar, que la meua posició no és tan llunyana a la seua, simplement hi ha algunes matisacions, matisacions que vindrien a reemplaçar alguns buits que en la meua opinió té la seua interpretació en eixe sentit de Tomàs d'Aquino, i que podrien sintetitzar-se perfectament en el corregir d'una frase final del llibre de Gilson, quan diu:

No obstante, si una tal esencia posible recibe actualmente la existencia, será un ente, debido a su propio acto de existir, de tal modo que, aun en el orden del ente finito, la primacía de la existencia sigue prevaleciendo. El acto de existir es lo que asegura la unidad de la cosa. La materia, la forma, la sustancia, los accidentes, las operaciones, todo en ella participa directa o indirectamente de uno y el mismo acto de existir. Y por eso la cosa es a la vez ente y uno. La existencia no es lo que mantiene a los elementos separados, es lo que los reúne como elementos constitutivos del mismo ente. (Gilson E, 2010, p. 238)

Podríem corregir la frase adaptant-la a la nostra interpretació i quedaria així: Malgrat això, si una tal essència possible rep actualment el ser l'existència, serà un estar, a causa del seu propi acte d'existir, de tal manera que, fins i tot en l'ordre del ser finit, la primàcia de l'existència contínua prevalent. L'*actualitas* és la que assegura la unitat de la cosa. La matèria, la forma, la substància, els accidents, les operacions, tot en ella participa directament o indirectament d'un i la mateixa *actualitas*. I per això la cosa com a elements constitutius del mateix ser.

Així podem veure, que no estem tan allunyats, pràcticament el que podem assenyalar és la dificultat de saber quan utilitzar l'*esse* i quan utilitzar l'existència, cosa que com ja hem vist tenia molt present Gilson.

Clar que Gilson és principalment la referència tomista, però no l'únic que exposa la seua interpretació de Tomàs d'Aquino, especialment d'eixa diferència entre existència i *esse* i la relació estreta entre existència i essència. També altres autors discuteixen la posició de Gilson des de punts de vista que són interessants per a la nostra recerca. Sobre eixa línia que opta per agafar Gilson, podem pensar que és una inevitable conseqüència d'un pensament metafísic que encara pensa e l'*esse* i les seues captinences de manera causal, és a dir, com si es tractés d'una línia temporal, com per exemple, quan diu:

La existencia misma de la esencia finita es el efecto primero e inmediato del Acto existencial primero y absoluto (...) Nacido de un acto existencial, el "ser", es a su vez un acto existencial, y del mismo modo que es efecto, así también es causa. (Gilson E, 2010, p. 239).

Una forma de pensar la metafísica de la qual per altra banda és plenament conscient:

Todavía está la causalidad formal en tal doctrina, y sigue estando completa, pero ha sido metamorfoseada por su subordinación a la causalidad eficiente existencial (...) "Ser" es ser causa, esto es, causa inmanente de su propio ser y causa transitiva de otros entes a través de la causalidad eficiente. (Gilson E, 2010, pp. 241-242)

Per tant, sembla que és necessari deixar-li certa fluïdesa a l'*esse* i traure-li importància al component fundacional de l'*agere*, la causalitat metafísica, per a donar-li-la a l'*actualitas* com clau metafísica per a distingir *esse* i existència i reviscolar un sentit íntim de l'*esse*. Tot i que eixe fonament metafísic de la causalitat és una línia capital del pensament de Tomàs d'Aquino, al mateix temps comporta una gran dificultat, altres autors com el cas de Fabro s'han centrat més en el factor de la participació com a plena justificació de l'*esse* en quant participa de les coses:

el *esse* es el acto considerado en lo abstracto, que no existe como tal, sino en cuanto es participado en los sujetos (...) Lo esencial de la metafísica de Santo Tomás (...) es precisamente lo contrario; es decir, que únicamente el *esse* (por esencia) es

verdaderamente, mientras que todas las otras cosas (*entia per participationem*) son sacadas del no-ser, y por consiguiente, derivadas y dependientes. (Fabro C, 2009, p. 241).

Així la participació, sembla que sense deixar de formar part del fonament de causalitat metafísica, podria ajudar-nos a distingir millor els termes i el mateix sentit intern de l'*esse*. Tanmateix, podríem pensar, que la nostra diferència que li objectem a Gilson, és la mateixa en sentit invers que li objectava Fabro, una abstracció del ser que deixa de banda l'ens. Per a debatre eixa objecció de Fabro, cal primer exposar l'opinió respecte al tema que ens ocupa del mateix Fabro, deixem-lo parlar.

#### 4.4.2 Fabro

Les intencions de Cornelio Fabro les deixa patents Louis De Raeymaecker en el pròleg que li fa a l'edició de "Participació i casualitat en Tomàs d'Aquino" «Fabro no se dejó desviar de la tarea principal que se había propuesto, la de revelar el sentido auténtico de la metafísica de Tomás de Aquino» (Fabro, 2009, p. 13), el mateix autor deixa clara la posició des de la qual pren la interpretació de Tomàs d'Aquino:

La especulación occidental, realista e idealista, con demasiada frecuencia ha buscado la verdad del ser en la esencia, olvidando y disipando el ser en la síntesis de los seres, de tal modo que verdad y ser, valor y ser, han quedado irremediabilmente separados. Por esa razón, la dirección de los destinos del hombre ha sido confiada, sobre todo desde el Renacimiento, y mucho más resueltamente aún con el principio moderno de la conciencia, a los progresos de la ciencia y de la técnica, a las manipulaciones de la política y a la organización de la cultura... Si citamos frecuentemente a Hegel y a Heidegger, será para identificar las etapas más importantes de ese vaciamiento del ser con el cual la conciencia moderna ha caído en un abismo, como consecuencia de la caída del ser en la esencia, y de la consiguiente prioridad del pensamiento sobre el ser. (Fabro C, 2009, p. 17).

Conscient de la importància determinant que té en la història de la filosofia la distinció entre *esse/essentia* diu «se introdujo en el desarrollo del pensamiento occidental la dualidad de



*esencia y existencia*, como momento de resolución en la tensión entre el ser y el aparecer, entre lo uno y lo múltiple.» (Fabro C, 2009, p. 23). A la mateixa vegada, Fabro fa una gran recopilació de l'evolució de la història de la filosofia des del gir existencial que dona Tomàs d'Aquino, assenyalant la tesi que venim defensant i afegint-se també a la visió de la història de la filosofia i en especial de la metafísica que dona Heidegger:

El destino de Occidente está, pues, marcado, según Heidegger, por el creciente "olvido del ser" [Vergessenheit des Seins] y de la distinción entre el ser y el ente. Ese proceso de involución, que ha decidido el destino de la verdad en Occidente, habría pasado por estas fases sucesivas: en un principio el ser es presentado como una forma- idea [εἶδος, ἰδέα] en Platón; luego la ἰδέα, con Aristóteles, se hace forma estructura, y el compuesto [σύνολον] es el todo resultante de μορφή η ὄλη, es decir, el ἔργον, que está en acto según el modo de la ἐνέργεια. He aquí que luego (¡cfr. Leibniz!) esta forma de presencia se transforma en la *actualitas del ens in actu*, la *actualitas* se transforma en la efectividad, la efectividad se transforma en la objetividad, la objetividad se transforma en experiencia subjetiva [Erlebnis]. Heidegger precisó con energía que la parte que le tocó en suerte a Sartre no es mejor, cuando, oponiéndose (¡pero sólo aparentemente!) al subjetivismo moderno, formuló su principio: "La existencia precede a la esencia". Sartre, en efecto, toma también los términos *essentia* y *existentia* en el sentido de la metafísica que, desde Platón, dice: la *essentia* precede a la *existentia*. Él también se queda bloqueado con ese principio en el olvido de la verdad del ser; puesto que la filosofía puede, ciertamente, determinar la relación de *essentia* y *existentia* en la perspectiva de las controversias de la Edad Media, o en el sentido de Leibniz, o de otra manera. Sin embargo, ante todo es necesario preguntarse desde qué imbricación o disposición del ser [Seinsgeschick] llega a presentarse al pensamiento esta distinción en el ser de un *esse essentiae* y un *esse existentiae*. Ahora bien, es justamente esa célebre distinción, establecida en la ignorancia del sentido del ser, la que termina sancionando el olvido del ser, y penetra el destino de la historia occidental y de toda Europa, dominándolo completamente. La situación es clara: en la tradición filosófica occidental, *existentia* significa *actualitas*, que es la efectividad [Wirklichkeit], a diferencia de la simple posibilidad entendida como idea o idealidad. *Existentia* quiere, pues, significar la realización de lo que alguno es, que se manifiesta en su propia idea. (Fabro C, 2009, pp. 24-25)

El passatge de Fabro sembla una sort de comentari a aquest altre passatge de Heidegger:

Pero pronto viene una época del ser en la que la ἐνέργεια se traduce por actualitas. Lo griego queda ensombrecido y ya no aparece nunca hasta nuestros días, si no es con el cuño romano. La actualitas se convierte en realidad efectiva. La realidad efectiva se convierte en objetividad. Pero, incluso esta última, si quiere permanecer en su esencia, que consiste en objetividad, precisa todavía el carácter de la presencia. Es la presencia en la representación del representar. El cambio decisivo en el destino del ser como ἐνέργεια reside en el paso a la actualitas. (Heidegger M, 1995, p. 276)

Clar que en el cas de Fabro, sembla que no entén tant eixe pas de l'*energeia* a l'*actualitas* com una caiguda o degeneració tal com ho entenia Heidegger. Si en Heidegger el punt més àlgid és la filosofia dels grecs, en Fabro el punt determinant és el desenvolupament de la filosofia de Tomàs d'Aquino. No obstant això, i deixant açò patent queda clar el punt de vista des d'on Fabro interpreta a Tomàs d'Aquino, és a dir, des del mateix relat de la història de la filosofia que venim defensant de la mà de Heidegger. Aleshores podem ja precisar des de Fabro eixa famosa distinció tomista.

Fabro, sembla que de forma intencionada comença el seu llibre *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino* (Fabro C, 1960) amb un repàs històric de la barreja entre el terme *actualitas* i l'existència recolzant-se en Heidegger: «El análisis heideggeriano del equívoco que se consuma en la filosofía occidental por medio de la distinción de *essentia* y *existentia* exige retomar el problema del ser partiendo de su situación original, que es la determinación de la significación del par gramatical fundamental de ser y ente» (Fabro C, 2009, p. 31). Amb tot, Fabro defensa un malentés de la distinció de Tomàs d'Aquino, qui no l'entenia tal com s'ha interpretat:

Completamente distinta es la perspectiva de la distinción tomista de *essentia* y *esse*, y quizá nunca fue más urgente que hoy recurrir a ella como la expresión (...) Debemos, pues, admitir que, en el fracaso del pensamiento occidental denunciado por Heidegger, la posición tomista es la excepción. (Fabro C, 2009, pp. 37-38.)

Fabro és molt clar en la seua postura, i s'afeg voluntàriament a la interpretació heideggeriana de la història de la metafísica, encara que amb les limitacions que defensar la postura tomista

li demana, utilitzant al propi Tomàs d'Aquino com una sort d'escut i alhora d'espasa per a lluitar front als problemes assenyalats per Heidegger amb solucions diferents:

Quede claro, para evitar equívocos, que si el diagnóstico y la problemática de Heidegger en la fundamentación de la verdad del ser nos parecen dignos de interés, no obstante, no podemos aceptar su solución, que permanece prisionera, como diremos más adelante, de esa misma desviación [la distinción de *essentia-existentia*] que tan vigorosamente ha denunciado. En el tomismo, debemos recordarlo cuanto antes, la composición de *essentia* y *esse*, y la creación o dependencia total de lo finito con relación a lo Infinito, son dos momentos solidarios y permanecen como el derecho y el revés de una misma situación metafísica. (Fabro C, 2009, p. 38)

És precisament amb el concepte d'*esse* tomista que Fabro albira un alé d'esperança «precisamente en el concepto de *esse*, que permanece absolutamente original frente a todas las concepciones introducidas en el pensamiento occidental, y escapa, en consecuencia, a la crítica de Heidegger, permitiendo así la supervivencia o la fundamentación definitiva de la auténtica metafísica» (Fabro C, 2009, p. 51), a la mateixa vegada que denuncia el problema que hem assenyalant:

Se puede decir que, de la síntesis implicada en el concepto de *ens*, se desprenden dos significados del *esse* real, uno como esencia o acto formal, el otro como *actus essendi*, y ambos son universalísimos. En la experiencia del *ens ut ens* está la inmediatez de una cierta naturaleza en acto, es decir, que tiene el *esse*. Todas las corrientes filosóficas han llamado a este *esse* existencia, deformándolo así, puesto que es experimentado propiamente como acto de una sustancia inmediatamente dada por él; porque la sustancia es lo que es, porque sólo ella tiene el *esse*, porque, por consiguiente, el *esse* se impone a la conciencia como el acto que presenta y actualiza la cosa en sí misma. (Fabro C, 2009, p. 78)

I diu «Si nos referimos en este estudio a la posición heideggeriana, es sólo por el interés doctrinal de sacar a la luz la originalidad del *esse* tomista, casi olvidado hasta hoy en la común concepción escolástica del ser, y dado como sinónimo de "existencia", que es una determinación del ser que concierne al hecho, y no constitutiva.» (Fabro C, 2009, p. 139). Després d'eixa ampla introducció a les problemàtiques que envolten el tomisme i en general

tota la història de la metafísica, Fabro discuteix altres problemes, tots importants, però alguns determinants per al nostre estudi. Així per exemple, Fabro aborda la foscor de l'*esse* en els comentaristes de Tomàs d'Aquino a l'igual que hem fet abans, però donant-li la seua empremta de l'*esse* intensiu. El problema està molt clar segons la seua lectura «los tomistas han dejado naufragar en el olvido la terminología de Santo Tomás, para recibir la de su adversario Enrique de Gante» (Fabro C, 2009, p. 251). Així, i deixant patent això, diu Fabro provant d'establir una distinció clara entre *esse* i existència «Essentia-esse: es la terminología auténtica de Santo Tomás, en quien no conozco ningún texto que ponga existentia en el lugar y con el significado de esse (como acto intensivo)» (Fabro C, 2009, p. 252). Respecte a la distinció existència/essència com una degeneració de l'original *esse/essentia*, Fabro assenyala que ja estava present en el segle XIII, i que «Los que, contrariamente, entienden que dentro de esta terminología mantienen la distinción real, no hacen nada más que tomar la existencia por el esse, dando así nacimiento a una ambigüedad de términos y de problemas que se prolonga hasta nuestros días.» (Fabro C, 2009, p. 253), ambdues coses les hem pogut encertir abans. A més, sempre és interessant llegir el text de Fabro, ja que denuncia, d'una manera molt més detallada de la que podem fer aquí, eixa degeneració de l'*esse* dins de la pròpia escola tomista del segle XVII endavant, assenyalant autors com el certament “modern” cardenal Zigliara (1833-1893)<sup>93</sup> en eixe procés d'assimilació de l'existència dins de l'*esse*, tenint clar que «Es, pues, muy importante preguntarse cuál es la verdadera noción de *ens*, *essentia*, *esse*, en los escritos del Doctor Angélico, antes y más allá de todo desarrollo de la escuela.» (Fabro C, 2009, p. 260). Eixa denúncia és profunda i d'arrels ben assentades dins dels tomismes:

La inextricable confusión a la cual la escuela tomista ha arrastrado el esse, y el equívoco creado por el deslizamiento del esse en la existentia se vuelven a encontrar también en la doctrina —ya presente en Báñez- y que se remonta hasta Cayetano, que introduce la "subsistencia" como modo" real y realmente distinto, ya sea de la naturaleza individual, o bien de la existentia. Posición lógica desde el momento en que se hace decaer el esse en la existentia, y en que se la declara más imperfecta que la esencia. (Fabro C, 2009, p. 270)

De fet, el mateix Heidegger té una opinió semblant a la de Fabro pel que fa a eixa contaminació de l'*esse* «La despreocupación y corrosión que hay en el uso de la palabra «existencia» y

---

<sup>93</sup> Ha sigut introduït abans en la nota al peu 106.

«existir» para designar el ser, muestra de nuevo la pérdida del conocimiento del ser y de su interpretación originariamente poderosa y determinada.» (Heidegger M, 2003, p. 65). Tenen per tant, tal com assenyala Echauri, una certa postura de por per l'esse quan Fabro parla de "foscor de l'esse" «las fórmulas que están realmente emparentadas son "oscurecimiento del esse" y "olvido del ser".» (Echauri R, 1987, p. 371).

Per a finalitzar amb la seua exposició, Fabro dona un esquema molt bo d'eixa problemàtica de set segles, aclarint primer «El gran malentendido, mantenido durante casi siete siglos, sobre la distinción de esencia y esse para la fundamentación metafísica de lo creado, puede ser esquematizado ahora en tres etapas» (Fabro C, 2009, p. 280). Volem quedar-nos amb eixe "lo creado", deixar-lo ací subratllat. En quant a eixes tres etapes, tot comença amb:

El punto de partida es la distinción óntico-lógica de Aristóteles entre el *quid sit* y el *an sit*, que se consuma en la evolución semántica: el *an sit* es un "hecho" fundado en el acto y en la forma, y su perspectiva tiene como fundamento su ser y su devenir; es así en Aristóteles y en todo el pensamiento griego que ignora la creación partiendo de la nada. (Fabro C, 2009, p. 280)

Fabro, sembla conscient del pas metafísic que suposa l'adveniment de l'*actualitas* i el desenvolupament metafísic que anteriorment Tomàs d'Aquino eixampla l'*energeia* aristotèlica «Con el advenimiento del creacionismo bíblico en el pensamiento cristiano y árabe, la distinción aristotélica pasa del plano óntico al plano metafísico, y se habla de distinción entre la pura posibilidad y la realidad en acto.» (Fabro C, 2009, p. 281), clar que tot això continua per un camí erroni, una mala lectura d'Avicenna i una mala interpretació de Tomàs d'Aquino «Así, mientras que Santo Tomás ha evolucionado despegándose cada vez más del extrinsecismo aviceniano, la escuela tomista parece haber seguido el camino inverso de involución en el sentido del extrinsecismo aviceniano.» (Fabro C, 2009, p. 282). Malgrat això, Fabro se centra, segons la nostra opinió massa, a destacar la importància dels primers neotomistes italians en la contaminació de l'existència sobre l'esse, a més de l'esmentat Zigliara, també altres anteriors com A. Goudin (1639-1695), Marquardt (1694-1749), o S. Roselli (1722-1784) en la seua *Summa philosophica* assenyalant «lo que tiene en común con esta última etapa de la eliminación del esse tomista original, es el carácter extrinsecista atribuido a la actualidad de la *existentia*, por la cual la *essentia* es puesta *EXTRA possibilitatem*

*et EXTRA causas»* (Fabro C, 2009, p. 254) tot i que, en eixa època, i especialment en el segle XIX amb el renaixement tomista, la barreja entre existència i *esse* ja era molt marcada.

Fabro, de forma pareguda a com ho fa també Gilson, finalitza la seua exposició amb una crítica a Heidegger per no arribar a comprendre el sentit de l'*esse* tomista:

Santo Tomás, y sólo el, proclama la emergencia absoluta del *esse* como acto de todos los actos y de todas las formas (...) Este *esse*, que forma la médula íntima de la metafísica tomista de la participación, ha permanecido desconocido y extraño a la especulación de Heidegger. Pero quizá no haya nada más útil que esas investigaciones de Heidegger para incitarnos hoy a repensar el sentido especulativo original del *esse* tomista, y a constatar su fecundidad para profundizar la originalidad del ser del hombre en sus relaciones con el Absoluto. (Fabro C, 2009, p. 532)

Cal reconèixer que Fabro, fa una molt bona recapitulació de la història del problema de l'assimilació de l'*esse* en l'existència, això no obstant, no dona massa llum al problema, en canvi, fa una sort de substitució del problema per un enfocament diferent, l'enfocament de la causalitat com clau per a reviscolar el tomisme pur. Amb tot això, Fabro deixa un paper secundari a l'*actualitas*, la qual no és entesa en tota la seua puresa metafísica, desenvolupant per damunt d'aquesta el concepte de participació (Wippel J, 2015, p. 592). Amb tot això deixa clara eixa distinció entre *esse* i existència com un malentés històric, i que sembla respondre millor com han comentat alguns estudiosos de Fabro a un «aspecto “existitivo” del esse» (Ferraro, 2017, p. 37). Més enllà d'això ja hem vist una altra de les tres postures principals de la dicotomia tomista.

#### 4.4.3 - Dewan

L'últim a polemitzar amb Gilson al respecte, com també d'altres aspectes, ha sigut Lawrence Dewan<sup>94</sup> en obres com l'article “Gilson and the Actus Essendi”<sup>95</sup> en el qual Dewan es proposa l'objectiu de «llevar a cabo la de-construcción de los principales argumentos que coforman el

---

<sup>94</sup> Dewan és conegut per les seues valuoses contribucions en diversos àmbits de la filosofia. Ha dedicat gran part de la seua carrera a l'estudi de la filosofia medieval, especialment el pensament de Sant Tomàs d'Aquino. Hi ha tota una escola que continua el seu llegat i fins i tot, han desenvolupat un moviment anomenat “Dewan en Español” amb autors com Liliana Erizar i David Torrijos-Castrillejo.

<sup>95</sup> Dewan, L., «Gilson and the Actus Essendi» (extended edition), *International Journal of Philosophy*, 1 (2002), pp. 65-99.

pensamiento tomasiano de Étienne Gilson» (Serra Pérez M, 2021, p. 20). És en eixe treball principalment on, Dewan, intenta argumentar la distinció en base al principi de causalitat, que en definitiva és una forma de delegar la distinció d'*esse/essentia* a la regió de l'ens. A més, Dewan, assenyala la tendència de Gilson a eliminar l'essència «Let the reader again note the ease with which Gilson radically transforms the procedure of Thomas, who said that “God is esse, and not only essence,” into the Gilsonian “God is only esse, not essence.”» (Dewan L, 1999, p. 82). Continua Dewan argumentant que Gilson, amb la seua distinció existència/essència cau en el pla ontològic continuant el llegat de l'oblit de l'*esse*:

As I see it, Gilson’s problem here is that he does not have esse as a proper target to start with. He starts with substance or essence, and is willing to look on as these are caused by something external. However, their “existence” is not thus seen as a distinct target of metaphysical attention. I think he should start with esse, as Thomas does, for example, in his *In DE HEBDOMADIBUS*. Esse is a target of metaphysical attention, no matter what else is, and it is seen as intrinsically involving simplicity. As soon as a thing is recognized as composite, one has esse as really distinct from the composite as a whole.<sup>38</sup> It need not, at first, be distinguished from essence. Both terms, “essence” and “act of being,” seem to refer to principles or elements of a being. It is only when the thing is seen as caused, and thus as dependent on a higher and more noble essence, that one must conceive of a distinction, within the caused thing, between its essence and its act of being. The act of being is a perfection, pertaining to the being as a being, which surpasses the causal power of the essence of the caused thing.<sup>39</sup> - It is true that if one does not recognize esse as a target of metaphysical attention right from the start, one will never propose the Thomistic doctrine. Still, that does not mean one must fully know the nature of esse right from the start. (Dewan L, 1999, p. 84)

Dewan utilitza a Capreol per a defensar que precisament, l'existència li queda curta a Déu «Capreolus is working to bring out the idea that we are speaking of existence itself. Thus, he wishes to cleanse the conception of esse of its being, in things other than God» (Dewan L, 1999, p. 88). No obstant això, sembla que Dewan sempre intenta retraure certa importància a l'essència, tant supeditada a l'existència especialment en el tomisme de Gilson «One stands in danger, under the Gilsonian approach, of losing sight of the ineluctable contribution of essence. Without the essence, the act would not be an act of being. Esse is the act of the essence.»

(Dewan L, 1999, p. 89). Per altra banda, Dewan també assenyala una certa ambigüïtat en l'ús que fa Gilson del "actus essendi" que resulta amb l'*actualitas* «Indeed, perhaps Gilson's word "act" is deceptive, as suggesting a contrast with "state." Perhaps we should be using in its stead the word "actuality.»» (Dewan L, 1999, p. 92), citant a Tomàs d'Aquino en *Expositio libri Peryermenias*, 1.5, d'alguna manera, sembla en desacord amb la concepció que fa Gilson de la distinció estat/acte, acudint al sentit de l'*actualitas*, que alguns han apuntat que en Dewan s'estableix un cert paral·lelisme en la interpretació que fa de l'*actualitas* en Tomàs d'Aquino amb el sentit més aristotèlic «Había citado antes el De anima queriendo indicar que en ambos autores coincidiría una común acepción del término ser como *actualitas*» (Serra Pérez, 2022, p. 150) i afeg l'autor en defensa de Gilson «Que Dewan pretenda decir a Tomás de Aquino con Aristóteles que la *actualitas* proviene en ambos de la substancia es una idea propia del tomismo cayetanista» (Serra Pérez, 2020, p. 150).

Aleshores, i per a concloure amb la disputa de Dewan amb Gilson, sembla que Dewan no està del tot d'acord amb eixe tractament que fa Gilson de l'*esse*/existència i parteix per altre camí dient «for Thomas, the act of being is identical with the existence of the existing thing» (Dewan L, 1999, p. 96). Per altra banda, i repassant el pensament de Dewan, Torrijos, recolzant-se en els arguments d'un dels més destacats deixebles del mateix Dewan, Stephen Brock, manifesta en oposició a Gilson «parce que *l'esse* existe d'une maniere différente dans chaque chose.» (Brunier-Coulin C, Petit J, 2019, p. 354)<sup>96</sup>, establint eixa diferenciació entre *esse* i existència segons l'ordre de l'*esse* o de l'ens. El mateix autor en el citat article fa un bon resum d'una de les més importants contribucions de Dewan al tomisme «L'être est l'actualité de cet acte qui est la forme.» (Brunier-Coulin C, Petit J, 2019, p. 365).

Tanmateix, pel que fa a la indistinció *esse/essentia* en Déu, Dewan entén que el menyspreu de la importància de l'essència que fa Gilson és una mala interpretació del famós passatge de la *Suma Teològica* (Dewan L, 1999), transformant el «God is esse, and not only essence» de Tomàs d'Aquino en «God is only esse, not essence» (Dewan L, 1999, p. 82).

Per tant, podem dir que Dewan, tot i que és crític amb Gilson en la seua interpretació de l'*esse* tomista, més que reivindicar la independència de l'*esse* de l'existència vol reivindicar la importància perduda de l'essència. Tot i que en certa forma també és una manera de denotar que no pot fer-se una equiparació plana de l'*esse* amb l'existència.

---

<sup>96</sup> L'article forma part d'un llibre d'actes: Torrijos-Castrillejo, D. (2019). La nouvelle métaphysique thomiste. En C. Brunier-Coulin & J.-F. Petit (Eds.), *Le statut actuel de la métaphysique. Actes du colloque des 6-8 juillet 2018* (pp. 339-365). Orizons, Paris.



Amb aquest autor, com el més recent dels neotomistes que han cridat per un reviscolament del paper fonamental de la metafísica tomista en la filosofia actual, tanquem aquest apartat sobre eixa problemàtica arrossegada per segles. Cal dir abans, que pel que fa al factor purament etimològic, el canvi substancial que esdevé al llarg dels segles des dels primers autors llatins fins als autors renaixentistes es pot vore clarament fent una recerca dins de l'*Opera Omnia* de Boeci i dins de les *Disputacions Metafísiques* de Suárez per a comprovar el pes que el terme adquireix amb el pas dels segles. Fins i tot, sembla que el problema és molt actual i el debat continua viu, no sols dins dels cercles tomistes sinó també fora d'ells. Puix com hem dit, els termes, especialment l'existència, formen el substrat de qualsevol teoria contemporània dins de l'inevitable problema del ser.

Amb això, podem donar per finalitzada l'exposició anterior, el desenvolupament de l'acte com *actus essendi*, una de les formes d'acte dins de la filosofia tomista, i sens dubte la més emprada i defensada, sobretot pels autors abans esmentats com Gilson o tota la tradició que d'una o altra manera s'han centrat en la dimensió existencial del sentit de l'acte tomista, l'estar en acte com a sinònim d'existència de l'ens. Però encara queden dimensions importants dins de l'acte en la filosofia tomista que són imprescindibles per a tractar d'entendre tota la profunditat de l'*actualitas* com captinença fonamental de l'*esse*.

## 5 - Comentaris sobre el desenvolupament terminològic i sistemàtic de l'*actualitas*

La conclusió que podem traure de la recerca històrica dels deixebles de Tomàs d'Aquino, és que una investigació sobre l'*actualitas* suposa la investigació sobre un oblit d'un oblidat, si l'*esse* tomista ha estat certament perdut, o amagat per segles, l'*actualitas* que sols pot entendre's des de la plena importància de l'*esse*, ha desaparegut amb ell. Per altra banda, la història de la filosofia, no ha tractat molt el fenomen de l'*actualitas*, potser mai s'ha interpretat com qualitat de l'acte, donant-li un cert sentit secundari o completament uniforme amb l'*actus* genèric, sense aprofundir-hi. Per això, no n'hi ha massa bibliografia amb que entrar en conflicte directe. Mentre que l'*energeia* tal com hem vist ha donat per a moltes interpretacions i en diversos sentits, l'*actualitas* ha sigut oblidada o poc estudiada, fins i tot l'*actus* en Tomàs d'Aquino ha sigut força oblidat, sempre esmentat i plenament en el centre de la seua metafísica, però poques vegades plenament diferenciat o definit, assumint com a bona eixa mancança de

definició que suposava l'autor, clar que en l'obra de Tomàs si és possible diferenciar diversos sentits de l'*actus*, que s'eixampla per tot el sistema filosòfic tomista. Fins i tot, el desenvolupament històric del terme *actualitas* l'ha fet caure dins del terme existència com una sort de sinònim d'aquest, tot i que eixa és sols una vessant de l'*actus*. Ara, potser, cal preguntar-se el perquè, i com no podia ser d'altra manera, volem fer-ho des de la clau sistemàtica de l'*actualitas*. Podem diferenciar dos grups ben distingits dins del tomisme, un grup encapçalat per Cajetan en el qual l'*actualitas* és última *actualitas*, i un altre grup amb Báñez de màxim representant en què l'*actualitas* és primera *actualitas*. Aleshores podem vore l'estreta relació entre l'*esse* tomista, que ha sigut ampliat històricament tan íntimament lligat a l'existència, principalment per dos factors. En primer lloc, una menysvaloració de l'*actualitas* que es mostra sempre dependent del significat de l'existència i amb la seua degeneració perd valor metafísic, similar a l'*esse* tomista. Així l'*actualitas* queda com un mer complement ontològic, deixant soterrada eixa concepció tomista de l'*actualitas* com captinença fonamental del ser. Per altra banda, un malentés en la dicotomia boeciana que nosaltres ací podem entendre com una dicotomia verbal entre els verbs "ser/estar" que per inclinacions naturals de la ment humana sempre juga en favor de l'ens que està, una conceptualització fàcil, i oblida l'*esse*, la pura *actualitas*. Per tant, el problema d'assumir eixa interrelació estreta entre existència i *esse* es pot comprovar profundament des del punt de vista de l'*actualitas*, una assimilació que «impide completament vislumbrar -y menos aún justificar- la actualidad del *esse*.» (Serra Pérez, 2022, p. 144), és precisament en eixa línia que denuncia l'autor que hem de treballar des de l'estar que és l'existència per a donar-li llum a la mateixa *actualitas* com captinença fonamental de l'*esse*, a eixe respecte no podrien ser més encertades les següents paraules: «la existencia es incapaz, por sí misma en su significado semántico y metafísico, de expresar la riqueza de la actualidad del *esse*» (Serra Pérez, 2022, p. 145). L'existència com «mera presencia en la realidad del ente» (Forment Giralt E, 1983, p. 60), no arriba a assolir el concepte d'*esse* desenvolupat des de l'*actualitas*.

És precisament el propi perill el que té la salvació. Cal de forma peremptòria salvaguardar l'*esse* de la seua fusió en l'existència esdevinguda ja en els temps dels seus primers comentadors (Hegyí, 1959, p. 121-135). Hegyí en eixes pàgines desenvolupa particularment la posició de Tomàs de Vio. Cal tornar a una reinterpretació del tomisme basada en el paper fonamental de l'*actualitas*, un tomisme despulrat d'algunes interpretacions dels seus deixebles, recuperar certa distància entre l'*esse* i l'existència agafant els termes en tota la seua esplendor sense simplificacions, determinant clarament la distància que dona un esglaó científic com suposa el pas de la metafísica a l'ontologia, de l'*ipsum esse* a l'*ens commune*, establert en certa

forma en eixa nova participació de la filosofia esdevinguda al segle XVI que hem esmentat abans. Això no obstant, en eixa partició del segle XVI, els autors van deixar caure a l'*esse* en el seu oblit, centrant-se en l'ens. Hem dit ja que l'*esse* és una qüestió purament metafísica, que fuig contínuament al nostre coneixement i sols des de la llum que dona la seua *actualitas* podem conèixer. De la mateixa forma, hem establert la importància d'entendre l'existència, com també l'essència des de l'ontologia, puix que són regions de l'ens, siga eixe ens Déu o la creatura. Potser, tal com deia Heidegger, eixa distinció real entre existència/essència, no té més propòsit que «esta distinción es la condición de la posibilidad para que algo creado, es decir, para que algo en tanto que posible sea trasladado a la efectividad o, a la inversa, que algo finito pueda también dejar de ser.» (Heidegger M, 2000, p. 126). En qualsevol cas, vista de forma retrospectiva, sembla una distinció esgotada en el pla de l'*esse*, i la pròpia equiparació, *esse*/existència no porta enlloc en si mateixa, a l'igual que ja des del seu naixement no arriba enlloc quan s'aplicava a Déu. Per tant, cal expressar d'una nova forma l'existència, cal expressar-la com un pas més de l'*actualitas* i baix el centre d'influència d'aquesta, i per això, necessitem entendre l'existència com un estar que ja implica distinció metafísica *esse* (metafísica)/estar (ontologia).

A tall de recapitulació, en primer lloc, hem d'expressar com podem descriure eixe “estar” que suposa l'existència i la subsistència segons el sentit de Tomàs d'Aquino, sense la ruptura entre els termes que fan els seus comentadors, si als termes li traiem el sub- i l'ex- queda el mer estar, sense un principi de causalitat del qual eixir o subsistir. Precisament, eixe estar ens ajuda a diferenciar-lo de l'*esse*. L'estar és sobretot la determinació de l'*actualitas* manifestada en l'ens, podríem dir que suposa el que s'ha entès com a acte d'existir en un ens determinat des del punt de vista de la captinença de l'*esse*, que és just on hem d'aturar-nos, en eixa captinença que fonamenta i possibilita la successió d'ens com activitat en el món que envolta tots els actes. Mentrestant, l'estar és el desenvolupament d'un ens en acte, però sempre determinat i aleshores englobat baix l'*actualitas* com captinença de l'*esse*. Però l'estar també implica com a forma ontològica de l'*actualitas* la mateixa realització que porta implícita l'*actualitas*, puix que l'estar és manifestació de l'ens que pel fet d'estar segons el seu acte d'existir ja implica una certa realització i perfecció, deixant darrere la possibilitat i dependència i tallant així amb la importància de la causalitat ontològica. És a dir, una evolució natural del terme existència com estar extra causes, que és precisament el que indica en l'ex- de l'*ex-sistere* extra causes en sentit de l'escola tomista, fora de qualsevol potència. Per tant, eixe “estar” és un procés que va del no-res de l'ens a la seua existència per mitjà de l'*actualitas*, sent l'*actualitas* allò que li dona la participació de l'*esse*. És a dir, l'*actualitas*, la captinença de l'*esse* dins de l'ens, que és per

eixa *actualitas* que l'ens està, existeix. Malgrat això, com també passa amb l'*esse*, l'ens no esgota l'*actualitas*, puix l'*actualitas* com a captinença de l'*esse* juga un paper metafísic superior que envolta l'existència de l'ens, l'estar de l'existència l'entenem des de l'*actualitas*, i és des d'eixa realització de l'*actualitas* que el coneixement humà pot determinar l'existència d'un ens, és des d'eixa *actualitas* que el ser se'n assabenta. Per això podem concloure aquesta presa de posició, dient que, tot i que l'*esse* i l'existència tenen una estreta relació, és des de l'*actualitas* que uneix *esse* i ens que justament podem precisar les seues diferències i el pas de la metafísica a l'ontologia en quant l'*actualitas* és la captinença del ser i la fundació i manifestació de l'estar de l'ens. Aleshores, podem tancar el tema dient que efectivament *esse* respon al ser i és sols interpretat des del punt de vista de la *res nata* que pot assolir el significat d'existència, és a dir, sols en la regió de l'ens, de fet, l'equiparació total entre *esse* i existència és part fonamental de l'oblit del ser, però principalment de l'oblit de l'*esse*. En coherència amb això, proposem ací l'estar, el verb Estar com una traducció més clara del que volem dir amb l'existència de l'ens. Al respecte del correcte ús de l'existir separat de l'*esse*, podem de nou retrotraure a Heidegger i el seu punt de vista peculiar sobre l'existència que trenca amb la tradició. Heidegger és molt radical quan estableix la distinció entre existir i ser:

Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nicht. Gott ist, aber er existiert nicht.<sup>97</sup>(Heidegger M, 1976, p. 374-375)

Existir en el sentit heideggerià és existència humana, és *Dasein*, estar-hi, en l'obertura del ser, el mode de ser de «ese ente que está abierto a la apertura del ser» (Heidegger M, 2014, p. 80). Per tant, la forma heideggeriana –existencialista- d'entendre la diferència entre l'*esse* i l'existència, unit al desafiament inicial de la degeneració de l'*energeia* en *actualitas*, és en si mateix un repte a repensar eixa dicotomia clàssica de Tomàs d'Aquino que tan profuses branques té al llarg de la història de la filosofia. Pensant des d'aquest punt de vista, de nou remoreja el famós oblit del ser, que segons Heidegger, en part també descansa sobre eixa degeneració de

---

<sup>97</sup> La versió castellana diu així «Eso ente que es según la existencia es el hombre. Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. el ángel es, pero no existe. dios es, pero no existe.» Heidegger, Cortés Gabaudan, H., & Leyte, A. (2014). ¿Qué es metafísica?; Seguido de Epílogo a “¿Qué es metafísica?”; e Introducción a “¿Qué es metafísica?” / Martin Heidegger; versión de Helena Cortés y Arturo Leyte (Segunda edición). Alianza, p. 81.

la filosofia llatina que canvia el sentit original de l'*energeia*. Aleshores, si tal com hem demostrat la filosofia de Tomàs d'Aquino, no sols en fuig, sinó revitalitza l'*esse*, de nou hem d'aixecar la sospita sobre el vertader sentit de l'*actualitas* que no s'esgota en l'existència.

Ací, i aclarit això, podem analitzar ja eixes diferències fonamentals entre l'*actualitas* última de Cajetan i l'*actualitas* primera de Báñez. En primer lloc, cal destacar un moment crucial dins de l'escola de l'*actualitas* com "*prima actualitas*". Sembla que el primer a utilitzar l'expressió és l'esmentat abans Javello, qui diu «esse est actuans essentialiter, cum ex, supradictis sit prima actualitas, ergo sunt in eodem genere» (Javello C, 1557, p. 168), posteriorment serà Báñez qui desenvolupa eixe camí de forma més detallada:

quoniam existentia est prius actualitas per quam res educitur extra nihil; ergo debet esse intima rei, alias intelligibile est quomodo res sit extra nihil, per aliquam rationem quare sit extra rem. Confirmatur: quoniam si prima actualitas uniuscujusque rei esset extrinseca, nullus alla actualitas posset esse intrinseca. Probatur sequens: quoniam prima actualitas est fundamentum aliarum. Et deinde, quoniam omnes alie actualitates determinant ipsum esse ad aliquem modum vel speciem essendi; ergo implicat quod alie actualitates sint intrinsece, et ipsum esse sive existentia maneat extrinsecus. Et denique, si existentia non est intrinseca rei, non est recepta in aliquo; ac per consequens esset per se subsistens et infinita, qualis est divina existentia. (Báñez D, 1934, p. 145b)

Finalment, és Gilson qui utilitza eixa expressió de Báñez per a combatre a Tomàs de Vio (Gilson E, 2009, p. 145). Aquesta manera d'entendre l'*actualitas* és una mena de capacitació primera que possibilita l'existència, implica un cert faïment que trau la cosa del no res i li dona una existència extra causes. Malgrat això, i quasi més preocupant que la degeneració de l'*esse* en existència dins de l'escola tomista, és el fet de que l'*actualitas* com captinença fonamental de l'*esse*, siga aplicat especialment a les creatures i no a l'*ipsum esse*, qui en la filosofia de Tomàs d'Aquino és el més digne dels ens en desenvolupar l'*actualitas*. El cas és el mateix en la sentència de Tomàs de Vio:

Quia esse substantiale Sortis, aut adunatur cum aliis praeter se identice, et hoc est manifeste falsum, esse enim substantiale Sortis non est esse album; aut sicut potentia et actus, ita quod esse substantiale sit potentia et accidentale actus ejus, et hoc non, quia nullum esse actualis existentiae potest poni subjectum alterius, cum sit ultima actualitas. (Tomàs, 1934, p. 156)

A l'igual que passa amb l'altra forma d'entendre l'*actualitas* no sempre el més famós és el primer a introduir-la, en aquest cas, abans de Tomàs de Vio estava ja introduïda per Paulus Soncinas «esse autem est terminus formalis, quia est ultima actualitas ipsius productiet non relinquit eum in potentia ad ulteriore actualitatem substantiale» (Soncinas P, 1579, p. 21a), i també apareix en l'obra de Dídac Mas esmentada abans (P. 77) qui la desenvolupa de forma clara assimilant-la a l'existència «la existencia es algo último y final, tal como el fin, pues es la última actualidad y acabamiento de una cosa; por lo tanto, es mejor.» (Mas D, 2003, p. 233).<sup>98</sup> Al contrari que en la prima *actualitas*, ací, l'*actualitas* és més una realització plena de l'ens, un acabament de l'ens que encara li deixa un paper menys determinant. Aleshores podem classificar eixes dues formes d'entendre l'*actualitas* com manifestacions de l'*actualitas* en l'existència de l'ens. En canvi en Tomàs d'Aquino sempre està pensada en relació a l'*esse*, com la seua captinença fonamental, l'*actualitas* de tots els actes fuig d'eixa cosificació que proposen els tomistes, i no deu ser entesa des d'un moment o dins d'una cadena, ni primera, ni última, simplement fàimment de l'*esse*.

Arribem alhora, a un problema fonamental de la interpretació de l'existència com distinta de l'*esse* i pertanyent a la regió de l'ens. ¿Que fem amb Déu? Hem dit seguint a Tomàs d'Aquino, que Déu no és un ens, aleshores no podria aplicar-se-li la noció d'existent, ¿És per tant Déu inexistent? Més encara, seguint la línia etimològica proposada, ¿Està Déu en la possibilitat d'existir? Arribats a aquest punt, Déu, com venim comentant ha de fusionar-se metafòricament amb el ser, tot i que el cervell humà és capritxós i sempre intenta ontologitzar a Déu, determinar-lo, individualitzar-lo fins i tot. En eixe tema la noció de ser funciona força millor perquè s'allunya millor de l'ontoteologia. Aleshores sembla que hem de fer un exercici de desconstrucció i entendre que el ser, i fins i tot Déu encara necessari per a la interpretació del tomisme, no existeix, no en un sentit absolut, sinó en el sentit segons el qual Déu sols pot conceptualitzar-se com allò que és, Déu és, l'*esse* és, el professor que està llegint això, Està, existeix, té l'*esse* de forma temporal i la perfecció que li dona l'*actualitas* fugirà, i llavors, ja no existirà. En canvi, l'*esse* és, i Déu és, i sempre serà sense la constricció temporal que suposa l'existència, l'estar, pel que fa a eixa problemàtica, Tomàs li dona a Déu una super-existència, deixant dubtes sobre la capacitat del terme existència per a assolir a Déu.

---

<sup>98</sup> El text original diu "quia existentia est quid ultimum, et postremum, quemadmodum finis, est enim ultima actualitas, et absolutio rei, erit igitur melior.". En ell l'autor defensa la superioritat de l'existència per damunt de l'essència.

Com a conclusió, d'aquesta distinció, cal determinar que la verdadera diferència ontològica, és una diferència metafísica fonamentada que supera eixa diferenciació de Boeci des de la pròpia distinció entre ens *infinitum* i ens *finitum*, perquè aquesta distinció i la seua germana petita, *esse/essentia* queda esgotada per la via de l'*actualitas* com captinença fonamental del ser, que estableix que l'única diferència entre Déu i la creatura, és que en Déu com ens en acte pur, l'*actualitas* li pertany de forma primària -si seguim el sentit del principi de causalitat, mentre, que en l'ens *nato*, l'*actualitas* prové de fora, és a dir, faïment pur contra un faïment rebut que el perfecciona. Aleshores, tal com hem defensat, és la importància de l'*actualitas* que fa de pont entre l'*esse* i l'ens sense eclipsar en el camí a l'*esse*, reviscolant l'*esse* tomista que deu funcionar com una premissa sistemàtica de qualsevol intent d'interpretació o assimilació tomista, pressuposant l'*esse*, el que fa que preguntar-se per l'existència de l'*esse* siga absurd, perquè ja està donada, aleshores l'*esse* no pot entendre's amb categories que no li pertanyen. A l'igual que és absurd aplicar-li una categoria de la geometria a un poema, de la mateixa forma, que també és absurd, per altres motius, preguntar-se per l'essència de l'*esse*. Doncs, ¿com podríem aplicar el concepte d'existència al ser, sent l'*ipsum esse*? No cal més que deixar a Tomàs parlar interpretant la seua paraula en sentit adequat, quan parlant de la distinció entre *esse/essentia* en Déu diu «Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio.» (I, q3, art4, co), és a dir, l'existència ha d'entendre's com l'estar extra causes, però, des de la participació de l'*esse*, amb una causa que li dona la independència, la subsistència, sent, puix, incompatible amb el concepte pur d'*esse*. Per tant, amb tot això, queda demostrat que reviscolar des de la tradició el concepte d'*esse* comença per comprendre que l'*actualitas* és la noció fonamental de la metafísica d'arrel tomista, i que eixa *actualitas* no suposa ni una *actualitas* primera ni una *actualitas* ultima, l'*actualitas* és captinença de l'*esse* en quant el seu sentit íntim d'*energeia* és molt diferent d'un acte comú o un acte imperfecte i des d'eixe enteniment de l'*actualitas* podem assolir un cert coneixement de l'*esse* que «No es solamente acto, sino la actualidad de todos los actos, el acto de los actos.» (Forment Giralt E, 1983, p. 62). Per a entendre eixa concepció hem d'entendre l'*actualitas* dins de la mateixa explicació de l'*esse*.

En qualsevol cas, el punt que diferencia l'existència és el mateix que dona peu per a defensar la importància metafísica de l'*actualitas* i determinar perquè creiem que és una captinença de l'*esse*, i al mateix temps, perquè les interpretacions que fan Báñez, però especialment Tomàs de Vio, són insuficients i deformatives del sentit de l'*actualitas* en Tomàs d'Aquino, mentre que la resta de la tradició guarda un cert silenci al respecte.

Es pot pensar puix si l'*actualitas* és un fonament que fa a l'ens existir per mitjà de l'*esse*. Alguns pensen així «El esse, por el cual una cosa existe actualmente, es el principio de actualidad (esse in actu);» (Llano *et al*, 2015)<sup>99</sup>, clar que ací *actu* agafa el sentit d'*actualitas*. No obstant això, tot i que siga necessària l'*actualitas* per al pas del ser a l'existència de l'ens determinat no és un principi, i no és un principi perquè és una manifestació metafísica pura de l'*esse*, l'*esse* sense cap determinació. Aleshores sempre està lligat íntimament a l'*esse* i sols juga el seu paper en l'ens, és a dir, l'*actualitas* de Tomàs d'Aquino juga en l'ens un paper similar a la definició d'*energeia* que dona Aristòtil en aquest passatge, que reproduïm en llatí segons la traducció de Moerbeke que ens sembla més correcta que altres traduccions, «actus vero determinatus et determinati, cum quod quid huiusque alicuius sit» (Aristòtil, 1982, p. 723). És per això, que preferim parlar de captinença. Concretament, és des de l'enteniment de l'*esse* en quant acte com perfecció, “perfecció de totes les perfeccions”, que podem entendre la importància de l'*actualitas* com “*actualitas omnium actuum*”, puix és l'*actualitas* qui en dona la manifestació (l'*actualitas* és també l'aparença que mostra el ser, la seua llum) de perfecció pel que fa a la plena participació en l'ens, això, és el que precisament volem dir quan parlem de l'*actualitas* com captinença del Ser i la seua importància metafísica. Clar, que per entendre la seua importància és important diferenciar bé, *esse* i existència, si no, no s'entén el paper fonamental de l'*actualitas*. Eixa llum, metàfora molt utilitzada per tota la teologia cristiana, fins i tot, el primer acte de Déu en el llibre del Gènesi és fer la llum<sup>100</sup>. Aquesta vegada eixa llum metafòrica és l'*actualitas*, mostrant una altra forma en la qual Tomàs d'Aquino entén eixa captinença fonamental de l'*esse*, sobre la qual Pier Paolo Ruffinengo ha aprofundit «Però il *lumen-actualitas* sintetizza splendidamente la dottrina neoplatonica del Bene-*Lumen purum* con la dottrina aristotelica dell'*actus*» (Ruffinengo P, 2013, p. 195) assenyalant que en el comentari al *Perihermeneias* Aquino defensa una *actualitas* «che non è soggetto, né predicato» (Ruffinengo P, 2013, p. 195).

Arribats a aquest punt podem fer algunes distincions dins dels múltiples sentits de l'acte en la filosofia tomista, la qual cosa desafia en certa manera gran part de les crítiques a l'acte tomista com la diferència fonamental entre l'acte primer del creador i els altres actes, fenomen que diferenciaria l'*actus* de l'*energeia* aristotèlica, que entén que el terme, l'*energeia* recull tant la

---

<sup>99</sup> Llano, A., West, J., Herrera, J., Irizar, L., Johnson, M., González, N., Kwasniewski, P., Te Velde, R., Brock, S. y Jensen, S. (2015). *La fascinación de ser metafísico: tributo al magisterio de Lawrence Dewan O.P.*. Bogota, Colombia: Universidad Sergio Arboleda.

<sup>100</sup> De fet un dels significats primitius de Déu és precisament “ser de llum” <https://etimologias.dechile.net/?Dios> [Data de consulta: 02/03/2024].



panoràmica de l'actor, com de la de l'acte. Mentrestant, que gran part d'eixa crítica, especialment la que hem confrontant ací, la heideggeriana, vindria a afirmar que l'*actus* tomista és homogèniament l'acte primer de Déu, sent la resta d'actes simples rèpliques o ressons de la influència d'eixe acte primer. Per tant, per a desafiar eixa concepció de l'acte tomista cal aprofundir en les diferents branques compreses dins de l'*actus* tomista com un terme general, tot i que no aprofundirem en les significacions extrínseques de l'acte, com per exemple, tal com assenyala Joseph Finance l'argumentació des de l'acte tomista de l'infinit, i la diferenciació de les coses finites «toute limite suppose composition d'acte et de puissance, est J'ailleurs pour saint Thomas une vérité manifeste» (Finance J, 1960, p. 53). Sinó un desenvolupament dels diferents matisos dels termes que pertanyen a l'arrel comuna d'*actus*.

Cal aclarir que fins ací, el treball camina en una línia més o menys dialèctica, d'exposició i debat amb diferents postures tant dins del tomisme com de la filosofia en general, però des d'ara ens adrecem a un lloc agosarat, que fins i tot pot ser problemàtic, puix farem un intent que el mateix Tomàs d'Aquino no feu, ja que «Saint Thomas, sans doute, n'a pas élaboré systématiquement les conditions noétiques de sa métaphysique de l'acte.» (Finance J, 1960, p. 59). No sols això, fins i tot, podem afirmar que en general, Tomàs, no elabora de forma explicativa una metafísica de l'acte, sinó que la desenvolupa de forma aplicada. Per tant d'ací endavant intentarem una classificació sistemàtica de l'acte com a element fonamental de la metafísica tomista, amb un component implícit d'hermenèutica i d'interpretació personal.

Abans de començar plenament eixa classificació sistemàtica cal donar algunes consideracions generals sobre l'*actus*. En primer lloc, hem d'entendre que l'*actus* és segons el seu sentit natural comunicatiu cal dir que l'acte, sempre segons la seua naturalesa i les seues possibilitats té una certa necessitat d'actuar, dit en paraules d'Aquino «Dicendum, quod natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile.» (De potentia, q. 2, a. 1, co), i així és com l'*esse* participa de les coses. Aquesta és probablement l'explicació més clara que dona Tomàs sobre la naturalesa del verb *Agere*, de fet, aquesta explicació suposa un dels grans postulats tomistes, que fins i tot pot ser catalogat d'axiomàtic.

Seguint aquesta explicació l'efecte és pràcticament una conseqüència del desenvolupament de la naturalesa d'un cert acte, eixe desenvolupament o eixa necessitat de manifestar-se és un sentit clar del terme tomista «Omne igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens.» (Contra Gentiles lib. 2, cap. 6, n. 4). Però aquesta naturalesa de l'acte té unes implicacions majors, ja que determina un món comunicatiu, és a dir, un món interrelacionat, on el seus ens

no estan aïllats, on allò que està en acte per natura actua sobre les potencialitats. És en eixa implicació, en la qual podem veure de forma clara les interaccions internes dels diferents sentits de l'*actus* «nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est» (Contra Gentiles I, cap. 43, n. 2), per exemple, en aquest passatge en què es diferencien clarament el sentit d'estar en acte com existir i estar actiu com la comunicació natural d'allò que està en acte, i podem trobar ací un altre postulat derivat del primer postulat. Eixa unió interna entre els sentits de l'*actus* està representada per l'*actualitas* que recull la manifestació de l'ens en acte que segons la seua naturalesa actua, és a dir, reflecteix la profunditat entre les formes diferents de l'*actus* que tan oblidades han sigut en l'estudi del tomisme i dels tomistes, i que ara hem d'analitzar.

Per tant, una vegada desenvolupades les relacions entre l'acte i l'existència, ara cal desenvolupar especialment l'altra branca de l'*actus*, la seua activitat com a terme abstracte que arreplega diferents formes d'acció i activitat. Aleshores, de forma explicativa, dividirem en dues branques principals l'estudi de l'*actus*, una primera branca ja desenvolupada quasi en tota la seua profunditat, l'acte com l'existir de l'ens, i una segona branca que represente l'activitat de l'ens.

En primer lloc, podem començar per l'Acte pur en relació amb l'*actualitas* com a forma intermèdia entre les dos branques.

### 5.1 - L'*actualitas* front a l'Acte pur

Per a poder distingir bé els termes hem de partir del principi de causalitat, entenent que el sentit d'acte pur és sempre una forma de començar el moviment, el procés causa-efecte «Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non potest in eo esse aliqua mutatio» (Super Sent., lib. 1, d. 8 q. 3, a. 1, co). Així, en primer lloc tenim una diferència essencial, l'*actus purus* sols és aplicable al primer, a Déu, a l'igual que altres trets fonamentals «Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet.» (I, q. 25, a. 1, co.), mentre que l'*actualitas* assoleix, en diferents graus, una multitud d'ens existents, per tant la noció d'acte pur és més restringida «Unde solus Deus est actus purus.» (I, q. 50, a. 2, arg. 3). Amb tot i això, la noció d'acte pur no és un element de la filosofia tomista que l'autor desenvolupa en gran manera, és

una concepció que rep heretada i en la qual sense dubte es recolza de vegades, però no forma part del ple múscul de l'obra de Tomàs d'Aquino. Per a acabar hi ha un passatge que fins i tot Tomàs ajunta en la mateixa frase els dos termes, diu:

Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. (I, q. 54, a. 1, co.)

En el fragment Tomàs estableix una bona diferenciació dins de la família comú de l'*actus*. En primer lloc, diu que l'acció és pròpiament l'*actualitas* d'una virtut, però en el moment que anomena l'acte pur, no pot evitar caure en el principi de causalitat, així quan diu que una cosa que no és acte pur no pot tindre l'*actualitas* per si mateixa, d'alguna forma, establint diferències, fa caure a la mateixa *actualitas* en el principi de causalitat, tot i que com hem vist l'*actualitas* es mou bé fora d'eixe principi. És efectivament quan Tomàs relaciona l'*actualitas* amb el principi de causalitat que es barreja amb altres formes d'*actus*, una força metafísica que desenvolupa la frase tomista "Actio enim est proprie actualitas virtutis", segons el sentit que interprete ací l'*actualitas* és activitat perfecta de l'*actio*, faïment. De fet, si fem una recerca dels termes dins de l'obra de Tomàs d'Aquino, l'*actus purus* sempre i únicament està arrelat al concepte de Déu, en canvi, l'*actualitas* pertany a l'explicació plena de l'*esse*, una diferència prou important en una filosofia com la de Tomàs.

De fet, comprendre la importància radical de "*esse est actualitas omnium rerum*" suposa entendre que hi ha una escala d'actes en el món manifestacions de l'*esse* i que són recollits baix el terme *actualitas*, mentre que per exemple, altres nocions com la d'acte pur parla d'un acte simple. En eixe sentit no marxa desencaminat Forment quan comenta «toda la metafísica de Santo Tomás parte de esta concepción del ente, como participante del *esse*, que es "actualitas omnis formae"» (Forment Giralt E, 1983, p. 70). De fet, hem de tornar a l'argumentació que hem donat en l'apartat anterior sobre el paper de l'*actualitas* com unió dels diferents sentits de l'*actus* que es barregen dins de l'ens per a trobar el punt de diferenciació principal entre els dos termes. Si l'acte pur és l'acte sense barreja, l'*actualitas* és precisament eixa barreja de sentits de l'*actus*, per exemple, com hem dit, l'ens en acte que segons la seua naturalesa actua, eixa complexitat és representada per la manifestació de l'*actualitas*.

## 5.2 - L'*actualitas* en relació amb l'*operatio*

Tomàs d'Aquino, de la mateixa manera que el sentit d'*energeia* aristotèlic, entén l'*actus* com un concepte capital dins de la seua metafísica, apareixen sempre en passatges determinants i amb diferents termes, tot i que no sempre refereix exactament a un mateix sentit i tampoc té els mateixos matisos. Pel que fa a l'*actualitas* ja hem desenvolupat el terme, però cal ara desenvolupar el terme *operatio* per la relació directa que té en Tomàs d'Aquino amb l'*energeia* aristotèlica en el sentit d'activitat dins de l'*actus* i que representa en l'obra de Yepes el tercer sentit d'*energeia* segons la seua explicació. L'*operatio*, de l'arrel opus que troba en l'*opus creationis* la més gran manifestació de l'obra, és d'entre tots els termes que Tomàs utilitza en el sentit de l'*energeia* aristotèlica el que guarda una relació més directa, almenys etimològicament, amb l'*ergon* grec, clar que l'*Opus Dei* que desenvolupa Tomàs assoleix una noció metafísica més profunda que en el seu sentit teològic. Tomàs dona un sentit més o menys clar de què entén amb *operatio*

Dicendum, quod duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. (De veritate, q. 8, a. 6, co)

Eixe *lucere*, sembla una interpretació molt pareguda a l'*actualitas*, i eixe sentit de l'*actio* és repetit per Tomàs al llarg de totes les seues obres, per exemple, en la Suma Teològica repeteix el mateix «Actus autem est duplex, primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio.» (I, q. 48, a. 5, co.) Tomàs aclareix que «Differt autem operatio a motu, secundum philosophum, quia operatio est actus perfecti, sed motus est actus imperfecti» (Super Sent, lib .1, d. 4, q. 1, a. 1, ad. 1), diferenciant sense aclarir massa que:

Est autem duplex rei operatio, ut philosophus tradit, in IX metaphysicae: una quidem quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et

velle; alia vero quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare. (Contra Gentiles, lib. 2, cap. 1, n. 3)

El concepte d'*operatio* sembla en un primer sentit sempre molt arrelat al causa-efecte que comença en Déu «Prima igitur dictarum operationum, tanquam simplex operantis perfectio, operationis vindicat sibi nomen, vel etiam actionis: secunda vero, eo quod sit perfectio facti, factionis nomen assumit; unde manufacta dicuntur quae per actionem huiusmodi ab artifice in esse procedunt.» (Contra Gentiles, lib. 2, cap. 1, n. 5). És d'eixa manera que Tomàs tracta de distingir-lo de l'*actio*:

Vel aliter dicitur, quod praedestinatio, proprie loquendo de actione, secundum quod in naturalibus sumitur, non est actio, sed operatio. Operatio enim agentis quaedam est ut transiens in effectum, et haec proprie actio vel passio dicitur: et tali actioni semper respondet e converso passio; unde invenitur calefactio actio et calefactio passio, et similiter creatio actio et creatio passio. (Super Sent., lib. 1, d. 40, q. 1, a. 1, ad. 1)

Dit això i tornant al punt d'inici que distingeix l'operació en dos sentits, el primer sentit seria l'operació de la causa eficient, el segon sentit, seria l'operació interna de l'*esse*, en el cas de Tomàs utilitza a Déu per a desenvolupar-la, la *lucere*, una definició semblant, segons la segona distinció, a la que Tomàs fa de l'*actualitas*, sols que en eixa concepció Tomàs apel·la al coneixement de la causa pel seu efecte per a desenvolupar l'explicació «et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius et, quia effectus habet quod sit in actu per suam causam, inde est quod illuminatur et cognoscitur per suam causam.» (Super De causis, I. 6). Per tant, especialment pel que fa al segon sentit hi ha certs paral·lelismes entre els termes segons una idea d'*actus (energeia)* semblant, amb la diferència que en l'*actualitas* el fenomen causa-efecte és menys marcat i la seua perfecció és sempre latent. El punt clau en el qual els termes conflueixen sembla que és el factor de la operativitat, és a dir, l'activitat, l'activitat envolta els actes com «Et talis operatio non potest esse beatitudo, nam talis operatio non est actio et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle, et huiusmodi actio est perfectio et actus agentis.» (I-II, q. 3, a.2, ad. 3), a l'igual que l'*actualitas* envolta tots els actes per mitjà d'eixa activitat que pressuposa,

l'*operatio* també ho fa, per exemple, seguint els exemples de Tomàs, l'*operatio* de Déu envolta una sèrie d'actes. Hi ha un altre passatge en què directament Tomàs entén les dues de forma sinonímica «Huiusmodi autem auxilium duplex fuit. Unum quidem ipsa facultas exequendi, aliud ipsa operatio, sive actualitas. Facultatem autem dat Deus infundendo virtutem et gratiam, per quas efficitur homo potens et aptus ad operandum» (Super Eph., cap. 3 l. 2). Per altra banda, i donant-ne el sentit d'operació com activitat interna de l'*esse* en acte diu «quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius.» (I, q. 50, a. 5, co.), el fragment forma part del tractat sobre els àngels, per tant, sembla que eixa operació interna distingeix ontològicament entre els diferents tipus d'ens segons la seua operació. Fins i tot, l'operació de vegades sembla establir una relació de semblança amb la potència en quant potencialitat d'actuació, una forma d'operació que exclou a Déu. És precisament en eixa assimilació en la qual sembla fonamentar-se pròpiament l'*operatio* com una branca diferenciada dins del concepte general d'*actus* «Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio.» (I, q. 54, a. 3, co.). Aleshores, en aquest punt trobem una paradoxa, per una banda l'operació per excel·lència és el Opus Dei, però, per altra banda, el terme també és emprat per a una sort de possibilitat d'operació que és incompatible amb Déu. Potser trobem en l'operació, la clau per tal d'aprofundir en la diferenciació establerta per Aristòtil en la Metafísica que Tomàs reviscola:

Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriolem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. (I, q. 54, a. 2, co.)

En relació amb eixa multiplicitat de sentits de l'*actus*, Joan de Sant Tomàs distingeix el mateix *esse* de l'òpera, diu «At vero actus secundus dicitur actus ultimus, ad quem forma ordinatur; et est duplex, alter in essendo, alter in operando» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 72a), i que explica de la següent manera «In operando autem dicitur actus secundus ipsa operatio, eo quod reducit in actum ipsam virtutem, quae est actus primus tanquam executio ejus.» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 72a), deixant una profunda diferenciació entre les formes de l'*actus*, sent l'operació una sort de manifestació de la manifestació que ja suposa l'existir de l'ens.

D'aquesta manera Joan de Sant Tomàs desamaga un dels problemes del tomisme existencial, que du el postulat d'acte com existència fins a l'extrem, i eixa radicalitat del postulat no deixa desxifrar bé tota l'amplitud de l'acte.

És una línia que continuarem indagant després de la mà de Joan de Sant Tomàs.

El teòleg canadenc Bernard Lonergan<sup>101</sup>, fa unes consideracions importants al concepte d'*operatio*, destacant la importància de la distinció entre *operatio* i *motus*. Diu Lonergan:

the actus perfecti is defined as 'actus existentis in actu,' and even as 'actus existentis in actu secundum quod huiusmodi'; 'it is specifically complete, an 'operatio consequens for man,' the 'operatio sensus iam facti in actu per suam speciem,' without need or anticipation of any ulterior complement to be itself, and intrinsically outside time (Lonergan B, 2000, pp. 114-115).

L'exposició de Lonergan és interessant per assenyalar la profunditat de l'*operatio* «I believe that only poor judgment would desire to take such instances as these, not as incidental variations» (Lonergan B, 2000, p. 116), principalment amb tres variants «A first variation is had inasmuch as the term 'operatic' is suggestive of efficient causality; hence the contrast between operation and movement is taken as ground for denying that divine activity presupposes an uncreated matter.» (Lonergan B, 2000, p. 115). Aquesta primera potser és el sentit més comú que assoleix el terme. Continua Lonergan amb una segona variant que «arises by a natural transition from the imperfection of the material continuum with its indefinite divisibility to the imperfection of anything that has not, as yet, attained its end; in this transferred sense the Sentences speak of an *actus imperfecti*» (Lonergan B, 2000, p. 115), mentre que la tercera «A third variation arises from the fact that what exists in act is a ground of efficient causality; thus, an angel moves locally by an application of his virtue to a continuous series of places» (Lonergan B, 2000, p. 116).

Lonergan fins i tot arriba més enllà, defensant que el terme *operatio* és realment el terme clau de la filosofia tomista «For *operatio* also means simply 'being in act,' as does the etymologically parallel *energeia*; and in this sense it is a perfection which, in a creature, is received and so is a

---

<sup>101</sup> Bernard Lonergan, nascut l'any 1904 a Buckingham, Canadà. Membre de la Companyia de Jesús, i seguidor heterodox del pensament tomista, així com un teòleg destacat del segle XX.

*patis* or a *passio* of the operating subject.» (Lonergan B, 2000, p. 119), recolzant-se en la tesi següent «What is true of *operatio* also is true of *actio*. In an early period these terms are contrasted, but later they are juxtaposed in opposition to *factio*» (Lonergan B, 2000, p. 120), entenent l'*actio* com «It is *actio* in the sense of *actus* that is the actuality of virtue, as being is the actuality of substance» (Lonergan B, 2000, p. 120). Segons les seues pròpies paraules, la tesi resumida de Lonergan és la següent: «the influence of Aristotle did lead Aquinas to use *operatio* and *actio* in the sense of act or of being in act» (Lonergan B, 2000, pp. 120-121). De fet, la seua conclusió és que precisament *operatio* és fonamentalment l'existir de l'ens.

### 5.3 - L'*actualitas*, l'*actus* i l'entelèquia aristotèlica

Cal preguntar-se perquè amb la riquesa etimològica que té el terme aristotèlic, i el bon ús que li dona Tomàs d'Aquino, ha sigut un terme tan oblidat en tota l'escolàstica i en Tomàs d'Aquino en particular, qui al contrari que el seu mestre Albert el Gran no utilitza moltes voltes el terme. Al respecte, cal fer una precisió, assenyalada de forma bàsica abans. El terme que utilitzaven els traductors llatins, en especial Guillem de Moerbeke per a traduir la paraula grega “ἐντελέχεια”, era “Endelechia”, una errada que ve de llarg en la tradició llatina tal com ha demostrat recentment Ricardo Yepes (Yepes R, 1993), qui, basant-se en els estudis de J. B. Monllor entre altres, culpa a una mala traducció que fa en un passatge Ciceró i que dona lloc a eixa traducció, també Bignone assenyala eixa errada (Bignone E, 1973, p. 228). Hem de recordar que fins i tot, Aristòtil també utilitza la paraula endelèquia, si ho fa en el mateix sentit o en un sentit completament diferent a l'entelèquia és un debat que encara està obert com mostra en el seu article Yepes. Sembla que la teoria que té més pes i coherència interna és la defensada entre altres per Bignone, qui defensa que el terme entedèquia, utilitzat per Plató per a definir l'ànima, la seua autokinesi, la immortalitat de l'ànima; en eixe sentit és utilitzada pel primer Aristòtil, el més proper al mestre, però a poc a poc la filosofia aristotèlica marxa en una direcció diferent, i en eixa època d'independència encunya el neologisme entelèquia “termine tecnico” segons Bignone, qui diu «È dunque sicuro che Aristotele, nel periodo platonico della sua filosofia, professò la dottrina dell'anima *endelecheia*, e la mutò poi nel successivo periodo della sua dottrina, in cui si stacò dal platonismo» (Bignone E, 1973, p. 236).

Així per exemple, en la traducció de la *Metafísica* d'Aristòtil diu: «ἀδῆλος γὰρ καὶ ἡ ἐπιστήμη εἰ ἔσω ἢ ἔξω, ὡσπερ κάκεινος. τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα



ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν.» (Met. 1050a, 20-25) i tradueix Moerbeke al llatí «No manifesta enim et scientia si interius aut exterius, quemadmodum ille. Opus enim finis, actus autem opus. Propter quod et nomen dicitur actus secundum opus, et tendit versus endelechiam.» (Aristòtil, 1982, p. 467). Aleshores, Tomàs d'Aquino també utilitza eixe mot amb el mateix sentit que l'entelèquia, tot i que no en moltes ocasions, tan sols en cinc vegades. Per exemple en el comentari al mateix fragment de la *Metafísica* Tomàs ens parla de «Propter quod, nomen actus dicitur ab operatione, ut supra dictum est. Et inde derivatum est ad formam, quae dicitur endelechia sive perfectio.» (In *Metaphysic*, lib 9, l. 8, n. 6). També en el mateix escrit diu «Aut quia principia sunt endelechia, idest actus et potentia. Istitis autem tribus modis sunt eadem principia omnium.» (In *Metaphysic*, lib 12, l. 4, n. 31). I parla així comentant el primer motor aristotèlic «Sed primum principium cum sit quod quid erat esse, idest sua essentia et ratio, non habet materiam, quia eius substantia est endelechia, idest actus» (In *Metaphysic*, lib 12, l. 10, n. 30).

Aleshores, tal com succeeix també amb el terme entelèquia sembla que forma part del Tomàs d'Aquino més proper a Aristòtil, tanmateix, no són termes que conformen plenament el seu vocabulari filosòfic, tot i que Tomàs entén en altres obres algunes formes de l'*actus* en un sentit molt paregut al de l'*endelechia* especialment quan, com hem vist abans, parla d'una certa operació. És a dir, els termes *endelechia* o entelèquia sols apareixen arrelats als comentaris a l'obra d'Aristòtil, tanmateix el sentit que tenen també dins de la seua obra és molt similar al d'altres termes fonamentals en la seua filosofia que sempre s'utilitzen per a denotar un tipus d'acte perfecte, que assoleix el seu *telos*. Al respecte de l'ús dels termes aristotèlics, hi ha autors que han comentat com «Tomás fue aproximando sus posiciones a Aristóteles, incluida la concepción del *esse*, aunque sin llegar a ser estrictamente aristotélica» (Serra Pérez M, 2021, p. 56), clar que eixe acostament no és com suposen alguns un acostament des d'una filosofia essencialista al sentit de Dewan i la seua escola, tampoc segueix la línia analítica que proposa «No habría distinción entre Aristóteles y Tomás de la interpretación analítica, la cual sostiene que el *actus essendi* no es más que el acto de ser caballo, que es exactamente lo que propone Aristóteles» (Serra Pérez M, 2021, p. 68). Eixe acostament ve de l'anàlisi del sentit d'*actualitas* des d'una perspectiva més gran com és desenvolupar una metafísica al voltant del sentit de treball u obra, l'*ergon* aristotèlic que en Tomàs d'Aquino es manifesta amb el terme *actus*, però que en qualsevol cas manté, principalment aplicat a Déu, tot el sentit de l'obra que tenia el terme grec. Així sembla, fins i tot quan dins del terme supera una certa tradició *causistica* desenvolupament d'un concepte més poderós arrelat en el mateix cor de l'*esse*, l'*actualitas* com activitat de tots els actes, faïment, amb una relació per la seua perfecció amb l'entelèquia,

eixa activitat, traduïda literalment al llatí seria *activitas*, i que hem emprat per a arreplegar les formes que componen la segona vessant de l'*actus*. L'*activitas* és un terme que mai apareix en l'obra de Tomàs d'Aquino, però sí és utilitzat per deixebles seus en l'intent d'interpretar les lliçons metafísiques del mestre, com dins de l'obra del possiblement més complet de tots els comentadors (Fernández R, 2021), Joan de Sant Tomàs (1589-1644), quan diu:

Nam contra est, quia si accidens in ratione productivi principalis, et totalis est nobilius substantia, etiam in ratione entis erit, quia principalis ratio producendi est activitas, et haec constat actualitate, actualitas autem est perfectio entis, ergo si in ratione actualitatis et activitatis est perfectius, in ratione entitatis perfectius est: alias enim quomodo totam entitatem rei producendae continere posset et dare, si in entitate est inferior? (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 223)

En qualsevol cas, el sentit que interpretem de l'*actualitas* no és estrictament el d'*activitas* en el sentit comú com hem precisat, això no obstant, Joan de Sant Tomàs entén sempre amb una relació interna els dos termes i la seua lectura ens pot apropar a la interpretació que desenvolupem «Ad fundamentum secundae sententiae respondetur quod ille fluxus seu fieri, ut tenet se ex parte effectus, non est formaliter causalitas, sed praesupponit illam, quia non se habet ut actualitas secunda sumpta active, sed ut effectus consecutus passive.» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 238). L'*activitas* de Joan de Sant Tomàs ens ajuda a comprendre la noció que recerquem sense ser exactament eixa noció, en primer lloc, perquè el contrari de l'*activitas* és la *passivitas*, i l'*actualitas* en el sentit que interpretem té una activitat que inclou una certa *passivitas*, en el sentit de capacitat de rebre activitat. En la tradició escolàstica, especialment a Tomàs d'Aquino hi ha una noció semblant a l'*activitas* de Joan de Sant Tomàs, el terme *agendi*, en un passatge que explica força bé les grans distincions que n'hi ha dins de la filosofia tomista dins del mateix sentit d'*energeia*:

Inter essentiam igitur et habentem essentiam non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipsius essentiae in habentem, qui est esse; sed ipsa essentia dat esse habenti: et iste actus est quasi actus primus. Egreditur etiam ab essentia alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae sicut principii agendi: et iste est actus secundus, et dicitur operatio: et inter essentiam et talem operationem cadit virtus media differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum; et talis

actus est generare; et ideo, secundum modum intelligendi, natura non est principium ipsius nisi mediante potentia. (Super Sent., lib. 1, d. 7, q. 1, a. 1, ad. 2)

El sentit d'*agendi* és utilitzat en Tomàs d'Aquino sempre relacionat amb un principi "*principium agendi*", en el sentit de «potentia activa esse principium agendi» (I, q. 41, a. 5, arg. 1). Tornant a l'*activitas* desenvolupada per Joan de Sant Tomàs, en altre passatge parla d'*actualitas actionis*:

Ex quo manet explicatum fundamentum hujus sententiae, sumitur enim ex fundamentis utriusque sententiae allatae, quae probant requiri actionem, et dari tam in agente quam in passo, nec enim salvaur actio, quin sit actualitas secunda agentis, et actum primum reducat de potentia ad actum, et de otio ad operationem, hoc autem perfectio aliqua est ipsius agentis et mutatio, et non sola denominatio extrinseca, sicut enim intrinsece agens est in potentia, et in actu primo ad operandum, ita oportet quod reducat intrinsece ad actum secundum, et mutetur in actum, dum in actu operatur; debet ergo ista actualitas actionis in agente esse. (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 277)

I poc després una altra vegada parlant de l'*Opus Dei* «sed ut est in potentia mota a Deo, et aliis causis superioribus, quibus inferiores determinantur, et actuantur, ut emanet ab illis actualitas actionis» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 278). De fet hi ha molts elogis possibles cap a Joan de Sant Tomàs, però nosaltres ací li reconeixem que és l'autor tomista que millor ha diferenciat els diversos sentits emparentats entre els termes heretats de l'*energeia* aristotèlica que es divideixen de forma principal en tres branques i se subdivideixen encara en més branques dins de l'activitat, en aquest cas, amb sentit anàleg. D'això, en tenim exemples diferents. En el sentit de l'*activitas*, Joan parla així: «activitas enim est actus primus, id est, virtus ad agendum» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 65), l'autor, diferencia entre no *actualitas* i *activitas*, tot i que agermanats, estableix una certa precisió entre ells «quia principalis ratio producendi est activitas, et haec constat actualitate, actualitas autem est perfectio entis, ergo si in ratione actualitatis et activitatis est perfectius» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 223), una relació que continua al llarg de la seua obra, fins i tot, sembla difícil precisar les diferències entre els termes en Joan Poinso:

quia causa physica agit actione fundata in activitate agentis, et quanto superior est agens tanto activitas est major, et purior a potentialitate, et defectu, et sic ejus actio non attingit nisi id quod in effectu de actualitate participat, et a defectu recedit, quia ejus ratio formalis operandi Sub qua praecise operari potest, solum est activitas, et non defectus. (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 432)

És en un fragment en el qual Joan de Sant Tomàs intenta explicar l'*activitas* de l'intel·lecte agent, que uneix eixa noció amb una altra noció que considera semblant de Tomàs d'Aquino «quod persuam essentiam, quae nomine substantiae intelligitur est actus, seu activus, activitas enim fundatur in actu, ad distinctionem intellectus possibilis, qui secundum suam entitatem, seu substantiam est in potentia ad species, per quas formatur, et reducitur in actum.» (Joan de Sant Tomàs, 1883b, p. 449), i desenvolupa «Sic explicat D. Thomas hunc locum Aristotelis et sic reddit rationem, quare intellectus ille vacat passione, id est, receptione, quia per suam entitatem, seu substantiam est actu, id est, activa potentia» (Joan de Sant Tomàs, 1883b, p. 449). En el passatge, seguint a Joan de Sant Tomàs podem establir el paral·lelisme entre la noció d'*activitas* i la noció més comú en la primera escolàstica de *potentia activa*, inspirada en la lectura del llibre IX de la *Metafísica*, i això ens encamina cap a eixe sentit de l'*actus* en Tomàs d'Aquino. L'*actualitas* és utilitzada per Joan com el nexa d'unió entre els sentits principals d'*actus*, l'acte de ser, l'existència fàctica, i l'activitat, és a dir, la diferència entre allò que és i com és manifesta o relaciona allò que és.

Per altra banda, i continuant la línia d'eixamplar un sentit ple i distingit de l'*activitas*, Joan introdueix el concepte de "*Sphaeram activitatis*" per referir a la possibilitat d'un lloc on exercir i rebre una acció «Tertia conditio est, ut agens et patiens sint intra sphaeram activitatis utriusque, extra sphaeram enim actionis non sequitur actio, ut per se notum est» (Joan de Sant Tomàs, 1883b, p. 638). Aquesta *sphaeram* representa una òrbita o àmbit on convergeixen agent i pacient que possibilita que es pugui dur a terme l'acció. És un concepte que Joan considera fonamental per a limitar l'acció i no caure en contradicció «Ulteriuit etiam probatur necessitas hujus contactus, quia alias non esset unde limitaremus sphaeram activitatis in agentibus, posset enim quodcunque agens agere in omnem distantiam» (Joan de Sant Tomàs, 1883b, pp. 384-385). El concepte desenvolupat per Joan de Sant Tomàs posa un cert ordre en les relacions

agent-pacient. A forma d'anècdota, el terme és també utilitzat per Edward Somerset<sup>102</sup> per a explicar el funcionament de la màquina de vapor.

#### 5.4 - La *Potentia activa* i l'*actualitas*

Com hem dit, els termes *actualitas* i *activitas* tenen una relació molt estreta en Joan de Sant Tomàs. L'*activitas* ve a desenvolupar un fenomen intern de l'*actualitas*, sent de vegades fins i tot sinonímiques «Secunda vero relatio supponit ipsam operationem, seu actum secundum, quia super illam fundatur, per ipsam autem relatio nem non accrescit nova ratio actualitatis, sive activitatis ad effectum» (Joan de Sant Tomàs, 1883a, p. 235). Cal ara recercar el terme homònim en Tomàs d'Aquino per a poder veure quina relació guarda amb l'*actualitas* i de quin tipus d'*actus* estem parlant. Pel que fa a la noció de "*potentia activa*", i la seua "instrumentalització", l'acció, que és utilitzada en el sentit de desenvolupament de la potència activa, tot i que l'acció sembla que «Le concept d'action n'est pas chez saint Thomas un concept univoque» (Finance J, 1960, p. 214). Tornant a l'anàlisi de la potència activa, és una elaboració ja present en els àrabs, per exemple Avicenna diu «quia eget ut prius sibi obviat potentia activa» (Avicenna, 1977, p. 201), tot i que en Avicenna apareix d'una forma molt minoritària. També està present com hem vist abans en Albert el Gran, però no serà cap altre més que Tomàs d'Aquino qui desenvolupe radicalment eixa concepció, especialment en la Suma Teològica, en la qüestió 25 on fa importants precisions, i salva la certa ambigüïtat que suposa l'ús de la paraula *potentia* acompanyada d'activa quan acte/potència estan arrelats en la tradició aristotèlica en oposició entre els termes. Comentem puix eixa qüestió de la *Summa*. En la Qüestió 25, Tomàs es pregunta sobre la *Divina potentia*, i comença el primer article diferenciant dos tipus de potència, la passiva i l'activa «scilicet passiva quae nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summe ponere.» (I q. 25, a. 1, co), i desenvolupa l'argument de la següent manera:

Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius, patitur autem unumquodque, secundum

---

<sup>102</sup> Edward Somerset fou un aristòcrata anglés del segle XVII (1601-1667) a qui se li atribueix la invenció original de la maquina de vapor.

quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut philosophus dicit, V Metaphys. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa. (I q. 25, a. 1, co)

Podem vore ara la relació directa en l'*activitas* i la *potentia activa*, pel que fa al poder d'influenciar, clar que sembla més desenvolupada la noció *activitas* del deixeble que la mateixa noció original del mestre, en quant la noció de Tomàs està molt arrelada a la *causalitas* de Déu que explique el perquè del seu poder d'activitat sobre les creatures, en canvi, la simplicitat de l'*activitas* ens deixa amb el fenomen pur sense subjecte determinat. No obstant això, cal continuar recercant eixa noció dins de l'obra de Tomàs d'Aquino. En la mateixa qüestió, i pel que fa a la comparació de la potència activa amb l'acte respon Tomàs «Ad primum ergo dicendum quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo, nam unumquodque agit secundum quod est actu» (I, q. 25, a. 1, ad 1), dins d'això Aquino explica la diferència entre eixa potència per a l'activitat entre Déu i les creatures «Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.», mentre que en les creatures «potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus.» (I, q. 25, a. 1, ad 2-3). La noció d'activitat en Tomàs d'Aquino està sempre en relació directa amb la d'acte en la qual segons Tomàs es fonamenta «potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est.» (I, q. 25, a. 2, co). La noció d'*activitas* en Déu desenvolupa tot el seu sentit en la filosofia tomista baix l'adjectiu “*omnipotens*” que parla des de l'explicació que hem exposat de Tomàs del poder d'activitat absolut, però la conceptualització de l'omnipotència té una difícil argumentació com manifesta Aquino «Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile.» (I, q. 25, a. 3, co). La noció de *potentia activa* és desenvolupada per Tomàs al llarg de tota la seua obra, així per exemple estableix una relació entre la potència activa i l'ens en acte i la potència passiva i l'ens en potència «Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu» (Contra Gentiles, lib. 2, cap. 7, n. 3), una afirmació que per altra banda és de pura lògica, allò que existeix té el poder de l'*activitas*, allò que encara no existeix sols pot tindre una certa possibilitat depenent passivament d'altra *activitas* o dit d'una altra manera «quia unumquodque est potens agere secundum quod est actu.» (De veritate, q.

22, a. 6, ad. 3). Però, serà en el comentari a la Física en el qual Tomàs en dona la millor explicació:

Et actus quidem activi vocatur *actio*; actus vero passivi vocatur *passio*. Et hoc probat, quia illud quod est opus et finis uniuscuiusque, est actus eius et perfectio: unde, cum opus et finis agentis sit actio, patientis autem passio, ut per se manifestum est, sequitur quod dictum est, quod actio sit actus agentis et passio patientis. (In Phy., lib. 3 I. 5, n. 2)

Com podem comprovar potència en aquest sentit significa poder, graduació de l'*activitas* i l'*activitas* suposa una noció més profunda que l'*actus* en general del qual prové, tal com diu Tomàs. Fins i tot sembla que eixa noció desenvolupada especialment per Joan de Sant Tomàs, eixampla en certa forma la teoria de l'*energeia* aristotèlica, en la qual acte és el contrari de potència (possibilitat) i potència (poder) activa és el contrari de potència passiva, distingint els diferents sentits de la potència que el mateix Aristòtil hi havia desenvolupat «Que potencia y poder se dicen en varios sentidos lo hemos explicado en otro sitio (...) éstas se llaman potencias de hacer o padecer simplemente una acción o de hacerla» (Aristòtil, 1982, pp. 437-439), una noció que desenvolupa Aristòtil com:

Ésta claro, por consiguiente, que en cierto sentido es una misma la potencia de hacer y la de padecer una acción (pues una cosa es potente por tener ella misma la potencia de recibir una acción, o bien porque la tiene otro para recibirla de ella), pero en otro sentido son distintas. Una, en efecto, está en el paciente (pues el paciente padece la acción, y uno padece la de uno y otro la de otro, por tener cierto principio, y por ser también la materia cierto principio. (Aristòtil, 1982, p. 439)

En un sentit paregut a la noció que desenvolupa Plató en el Sofista «que lo distinto, que participa de lo que es, a causa de esta participación, es, aunque no es aquello de lo que participa» (Plató, 2010, p. 178), tanmateix, el sentit platònic fa referència, principalment, al coneixement de les coses, mentre que el sentit aristotèlic és metafísic.

Però la noció que vertaderament ens importa ara és la d'activitat en el sentit d'allò que està en acte i té una certa activitat independentment de si és potència activa o passiva. En eixe sentit, no podem més que contemplar el gran dinamisme metafísic de la filosofia tomista que integra les nocions aristotèliques desenvolupant sobre elles un camí propi, especialment patent en la

transició interna, dins de la seua mateixa obra, que fa entre un Déu teològic fins a un Déu purament metafísic (*Agens*), que desenvolupa eixe principi aristotèlic que el propi Aristòtil no desenvolupa massa. És precisament la noció d'*energeia* (*actus*) plenament diferenciada de l'altra noció grega semblant "*poiesis*", la que ens ajuda a comprendre un poc millor la profunditat de l'*actus* en Aristòtil, i en Tomàs d'Aquino, amb un sentit d'activitat que no es limita a l'*agens*, corregint el sentit que desenvolupa Plotí de Déu *com poietés*. En eixe sentit hi ha una certa distinció en Aristòtil en l'acció de l'*agens* que es divideix de dues formes, segons siga *poiesis* o *praxis*, bé esta consideració no té rellevància en Tomàs d'Aquino que sols esmenta una vegada cada paraula i sense fer la contraposició. Al respecte podem fer una nova definició negativa del sentit general de l'*actus* tomista, ja que l'*actus* tomista no comprén el sentit d'acció que Aristòtil desenvolupa amb els dos termes, i que en llatí seria representat per *factio*, que fins i tot és de vegades, en contades ocasions, un substitut d'un cert sentit *d'operatio* dins de l'obra de Tomàs d'Aquino, però sense el component aristotèlic que hem esmentat.

Ara cal preguntar-se quina relació existeix entre l'*actualitas* i l'*activitas*. Com formes lligades de l'*actus* estan agermanades, i fins i tot, sembla que tenen un sentit similar i es presenten com el mateix tipus de fenomen, una captinença del ser. Si tornem a la frase de Tomàs en la Summa contra Gentiles "Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu", i pensem l'*actualitas* com la captinença fonamental del ser representada en un faïment, l'*activitas* està íntimament present d'alguna manera representa una part del profund sentit que expressa Tomàs amb *esse est actualitas omnium actuum*, dins de l'afirmació està desenvolupat el sentit d'*activitas*, no obstant això, l'*actualitas* té un sentit encara més profund ja que posseeix els tres elements que hem recercat, per una banda l'operativitat, per altra banda l'activitat i per altra, la finalitat, allò que hem representat baix el terme faïment, tot i sense oblidar que el seu sentit primigeni és el de l'*energeia* aristotèlica, l'*actus* llatí.

Pel que fa a la discussió sobre la *potentia* activa i passiva que desenvolupa la noció d'*activitas*, el primer que fa eixa transició clara és Soncinas en el seu comentari a la Metafísica, dins del llibre IX, article VI, disputant sobre la *potentia* activa i la passiva, sempre basant-se en Tomàs d'Aquino. Tot i que, com hem vist, l'autor que desenvolupa de forma més profunda eixe sentit de l'*actus* tomista és Joan de Poinso. No obstant això sembla que qui dona una conceptualització més sistemàtica és Suárez en la seua disputació XLIII titulada *De potentia et actu*, en què deixa patent que «no existe ninguna potencia puramente pasiva» (Suárez F, 1960f, p. 284), és a dir, que «a la potencia se llama pasiva no se la prive de toda actividad en la realidad misma» (Suárez F, 1960f, p. 292). Suárez en eixa disputació recull de forma sintètica tota la doctrina tomista al respecte, Suárez fa una precisió important quan diu «Pero hablamos del acto



que actúa, porque, si se trata del acto en absoluto, puede darse en este sentido un acto que prescinda de toda potencia y que no se defina de ninguno modo por este medio» (Suárez F, 1960f, p. 340), i és d'aquesta manera que Suárez defineix l'*activitas* diferenciant-la del concepte abstracte d'*actus*, com allò en acte que actua, que en relació a l'*habitus* és "activitas actuum" establint una precisió important entre l'acte del motor i l'acte d'allò mogut. No obstant això, en aquets punt conflueixen dos camins que necessiten explicació, la relació entre la *kinesis* i l'*energeia*, en Tomàs d'Aquino continuant l'exposició que hem fet al principi sobre eixa mateixa dicotomia en Aristòtil.

Diu Yepes en una contribució important, rememorant el sentit primigeni de l'*energeia* aristotèlica reconeix el component important que té el moviment, segons el primer sentit d'*ergon* és actiu, en contraposició al repòs, i d'ací que els romans utilitzaren l'*actio* (Yepes R, 1993, pp. 87-88).

Bé, cal, per tant, distingir almenys dos significats del moviment, moviment que implica un canvi de posició, un sentit físic del moviment, i moviment que implica un canvi de qualsevol tipus, un sentit metafísic del moviment. En el primer tipus de moviment, la relació entre l'*energeia* i el moviment no és determinant, i és Suárez qui millor desenvolupa eixa concepció entenent que qui rep l'activitat de la potència activa, també té una certa activitat.

Una vegada recercats els diferents sentits que pren l'acte, com a terme general amb moltes branques, hem de pensar que l'acte suposa la captinença de la causa que és un subjecte de forma primera, Déu, dins de la cadena causa-efecte. Però aleshores ¿com s'explica la manifestació de l'efecte? Tomàs estableix amb precisió la manifestació de l'acte en quant present tant en causa com en l'efecte, pel que fa a l'efecte, diu «Effectus enim virtute praeexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus sicut effectus causas. Ergo virtute praeexistunt in actibus.» (I-II, q. 20, a. 5, arg. 1), també en altres passatges «Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit in quantum sunt effectus aliquarum causarum quae etiam sunt causantes vel praecognoscentes futuros eventus.» (II-II, q. 95, a. 7, co). Aquesta relació entre l'acte i l'esdeveniment, és sobretot una relació entre els actes humans i els esdeveniments que aquets actes desenvolupen, en una lògica regida per Déu «Praeterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quendam, ad quem pertinere videtur quod praecedentia sint subsequantium signa.» (II-II, q. 96, a. 3, arg. 3). Podríem dir que de forma general l'acte es relaciona amb la causa i també amb l'efecte, que també és en acte, en canvi, en un àmbit particular restringit, per exemple l'acte humà, l'acte es relaciona amb la causa, mentre que l'efecte es mostra en forma d'esdeveniment. Clar que l'esdeveniment, no

sols representa el resultat de l'acte humà «Praeterea, sicut habetur in Glossa in principio Psalterii, prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians. Inspiratio vero non nominat habitum, sed actum.» (De veritate, q. 12, a. 1, arg. 10), de fet, Tomàs d'Aquino ens deixa una reflexió profunda per analitzar «Ad duodecimum dicendum, quod causae superiores, scilicet rationes rerum in divina praescientia, nunquam deficiunt ab impletione suorum effectuum, sicut deficiunt causae inferiores; et ideo in causis superioribus cognoscuntur eventus rerum absolute, sed in inferioribus non nisi sub conditione.» (De veritate, q. 12, a. 10 ad. 12). Seguint aquest passatge, esdeveniment seria la manifestació fàctica de l'activitat d'una causa en acte, una particularitat de la generalitat que suposa l'efecte, és a dir, l'efecte suposa molts esdeveniments possibles, podríem dir que l'esdeveniment és una sort de conjuntura que envolta l'efecte, un estat de les coses, el canvi produït a conseqüència d'un efecte. Això no obstant, el punt que Tomàs dins de la doctrina catòlica considera clau és sempre l'acte, la importància, en el pla humà, del bon acte, independentment dels esdeveniments que això comporte:

licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est ut actiones nostrae debitum finem sortiantur, propter impedimenta quae possunt contingere; hoc dispositioni divinae subiacet, quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad Deum pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum: non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. (Contra Gentiles, lib. 3, cap. 135, n. 24)

L'esdeveniment agafa el matís d'allò que ve després de l'efecte, i que suposa “els resultats”, uns resultats que podríem definir com estat conjuntural de les coses que fugen al control humà, englobats baix el camp de l'efecte. Eixos resultats, per tant, són incerts, sols coneguts per Déu qui té eixa capacitat de preconeixement, els esdeveniments queden lluny del món dels homes, qui ha de centrar la seua atenció en l'acció adequada «Non igitur contra praeceptum domini agit qui de iis quae ab ipso agenda sunt sollicitudinem habet: sed ille qui sollicitus est de his quae possunt emergere etiam si ipse proprias actiones exequatur, ita quod debitas actiones praetermittat ad obviandum huiusmodi eventibus» (Contra Gentiles, lib. 3, cap. 135, n. 24). Aleshores, potser, podríem afegir un nou fenomen a la cadena causa-efecte, que quedaria com a causa-efecte-esdeveniment, sent l'esdeveniment una sort d'efectes produïts per l'acte sense que siga eixa condició la fonamental de l'obra, sent una mena d'efectes que no es presenten

com una pluralitat, sinó que són recollits sota el fenomen conjuntural de l'esdeveniment, que recull la possibilitat reconeguda de causar efectes com part fundacional de l'esdevenir. Per exemple, explicat d'una forma col·loquial, l'acte d'un rei de legislar una llei de prohibició, poden resultar una sèrie d'esdeveniments com un mercat negre d'això que ha sigut prohibit. Eixe és el matís que volem subratllar dins de l'obra de Joan de Sant Tomàs.

És en aquest punt, i una vegada exposades les diferents variants de l'acte tomista, que podem dissociar l'*actualitas* de la causa, no perquè no siga causa, sinó perquè també és efecte, o dit d'una altra manera és la captinença del ser que es manifesta tant en la causa com l'efecte, sent un desenvolupament propi del principi de causalitat sobreix eixa línia causal. Per a entendre a Heidegger des de les claus tomistes, podríem dir, que Heidegger reivindica el tercer pas de la cadena, l'esdeveniment com allò vertaderament transcendent del ser.

Com hem pogut recercar s'estableix en la filosofia tomista una relació interessant i complicada entre l'*ipsum esse*, la perfecció, l'entelèquia i l'*actualitas*, fins i tot, sembla que podem afirmar que l'entelèquia podria tindre una bona equiparació en l'*actualitas*, seguint el sentit de la noció tomista de perfecció en la qual allò que tinga més actualitat és més perfecte, sent l'entelèquia plena actualitat realitzada, faïment, sembla que se li adapta molt bé. Per altra banda, és una relació més fàcil de pensar gràcies a la recerca prèvia que hem fet del sentit i desenvolupament històric dels termes i un tret més per a assenyalar la independència de la filosofia de Tomàs d'Aquino amb la filosofia aristotèlica, la qual assimila i capgira.

Pel que fa purament al terme "entelèquia", hem assenyalat al començament dins de l'exposició d'Aristòtil com l'entelèquia funcionava com una sort de supremacia de l'*energeia*, no obstant això, el terme és un gran desaparegut en la història de la filosofia, tot i això, el terme és usat dues vegades per Tomàs d'Aquino, primer en el *De potentia* quan diu:

Praeterea, in mundi consummatione a nullo tolletur sua perfectio quod tunc remanebit, quia res quae remanebunt in illo statu non deteriorabuntur, sed meliorabuntur. Motus autem est perfectio ipsius caeli; quod patet ex hoc quia motus est entelechia mobilis in quantum huiusmodi, ut dicitur in II Phys. (De potentia, q. 5, a. 5, arg. 19)

En aquest fragment certament té un sentit d'acte perfecte, en el sentit d'acabat, clar que eixa definició suposa una certa tautologia, recordem que Tomàs d'Aquino diu en la Suma Teològica «Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum

dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.» (I, q. 4, a. 1, co.). Encara que com assenyala Santiago Orrego «la noción de acto tiene cierta primacia sobre la de perfección» (Orrego Sánchez S, 1998, p. 29). Per tant, l'entelèquia no és un terme destacat en la filosofia de Tomàs d'Aquino, però fins i tot es presenta interessant, ja que d'alguna forma recull eixe sentit d'acte perfecte que altres vegades s'expressa sols amb el terme *actu* i fins i tot amb la mateixa *actualitas*. Per altra banda, l'acte en l'*esse* en Tomàs d'Aquino sempre està relacionat amb el sentit de perfecció que desenvolupa Aristòtil en el llibre IX de la Metafísica. De nou, eixa concepció de la perfecció tomista està estretament relacionada amb la noció de faïment, que és el sentit de perfecció que desenvolupa Tomàs d'Aquino, una perfecció que fins i tot no implica total perfecció, Tomàs diferencia «quod non omne perfectum est perfectissimum» (De virtutibus, q. 1, a. 11, ad. 18). De nou, com quasi tots els termes de l'obra de Tomàs d'Aquino inclou una altra diferència ontològica segons siga aplicat a Déu o a la resta d'ens, quan s'aplica a l'ens *commune* parlem de perfecció en relació a un acte “secundum quid”, en canvi, quan parlem de la perfecció de Déu, parlem de la perfecció simple i absoluta «agens vero, in quantum huiusmodi, est perfectum.» (I, q. 4, a. 2, co), això es pot vore bé ací:

Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. (I, q. 5, a. 1, ad. 1)

Un sentit que Tomàs d'Aquino desenvoluparà en tota la seua obra i que està íntimament lligat a l'*actualitas*, per exemple en la Suma contra Gentiles diu «Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra ostensum est. Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit» (Contra Gentiles II, cap. 15, n. 7), o també en la ja tan famosa cita «ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum» (I, q. 4, a. 1, ad. 3).

Aleshores «La perfección absoluta, entonces, se identifica con el bien absoluto y el fin» (Orrego Sánchez S, 1998, p. 32). Per tant, l'entelèquia tomista guarda un sentit molt paregut,

tot i que ampliat per l'acte, amb l'entelèquia aristotèlica, una supremacia de l'acte, un faïment, no obstant això, quan per exemple Aristòtil es recolza en el *telos* per a donar-li eixe sentit a l'entelèquia, en Tomàs d'Aquino, eixe component de perfecció i finalitat ja està recollit dins de l'acte, especialment dins de l'*actualitas*, el component de perfecció de l'acte és una certa tendència natural de l'acte, una tendència cap a l'efecte en la qual desenvolupa eixa perfecció. Continuant amb el terme en la literalitat de la seua obra, també n'hi ha altra menció en el comentari a la Física d'Aristòtil desenvolupant el terme en el mateix sentit que abans:

«Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia: ut per id quod dicitur actus, designetur ordo eius ad anteriorem potentiam, et per id quod dicitur in potentia existentis, designetur ordo eius ad ulteriorem actum. Unde convenientissime philosophus definit motum, dicens quod motus est entelechia, idest actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.» (In physic, lib. 3, I. 2, n. 3).

Com hem recercat, donant sentit de l'*actualitas* precís, en la filosofia tomista de l'acte, la forma que més encaixa amb el desenvolupament del concepte d'*actualitas* és com l'activitat de tots els actes que destaca pel seu component de faïment. L'*actualitas* com captinença fonamental de l'*esse* és pur faïment, de fet, cal recordar que l'existència no és un terme de Tomàs d'Aquino, en Tomàs d'Aquino parlem d'*esse* i de la seua captinença fonamental. Això no obstant, tota la filosofia tomista està molt arrelada a la importància de la *causalitas*, la importància de Déu i d'establir un ordre ontològic dins de la creació, malgrat això, és precisament en l'*actualitas* que fem la lectura que Tomàs no necessita de Déu per a desenvolupar la seua metafísica de l'*actualitas*. L'*actualitas* té una manifestació autònoma com activitat de tots els actes, com faïment on l'efectivitat no és un tret determinant, sinó el fet de l'activitat realitzada en si mateix, i que al mateix temps, reviscola en eixe sentit la gran diferència entre l'*esse* i l'existència des de la pura argumentació de l'existència. En canvi, l'*esse* sempre està fora del no res, sempre hi ha *esse*, per tant eixa definició no assoleix en cap sentit a l'*esse*, i és sols des de l'*actualitas* que comprén l'acte existencial de l'ens que podem adonar-nos del sentit tan profund de l'*esse* tomista i la diferència radical que té amb l'existència. De fet, si tornem a les definicions tomistes, fins i tot l'*esse* podria identificar-se millor amb la subsistència, en el sentit que sempre està, és permanent, *supra-sistente*.

Vistes, les diferents branques compreses dins de la riquesa de l'*actus* tomista, podem assenyalar que l'únic factor que atura la profunditat de l'*actus* tomista és la necessitat d'adequació de la seua filosofia a dogma catòlic, particularment l'*actus* primer de Déu. En canvi, tal com hem desenvolupat eixe terme en això també sembla purament hereu del terme aristotèlic que en la seua riquesa i les seues variants que són múltiples i envolten una gran quantitat de fenòmens de la realitat. Aleshores, i anticipant la conclusió, hem d'entendre l'*actus* tomista en tota la seua esplendor separat d'altres consideracions de la metafísica tomista, de la mateixa manera que en Aristòtil separem el concepte d'*energeia* del concepte d'*aitia*, per tant, hem de considerar eixe *actus* tomista com una pedra angular sistemàtica per a desenvolupar un sistema filosòfic complet des d'una reinterpretació actualitzada de la filosofia de Tomàs d'Aquino, és a dir, des de l'*actus* tomista general podem baixar a tots els estats de la realitat representada per formes particulars d'actes diferenciats entre si, tot i que formen part de la mateixa família. Això s'entén perfectament quan observem que igual que per a Aristòtil, per a Tomàs d'Aquino, l'acte significa perfecció, però no qualsevol classe d'acte assoleix la perfecció, ni totes les perfeccions són igual de perfectes. Aleshores des de l'acte com perfecció podem descendir a tota una complexitat de significats. En un sistema filosòfic configurat des de l'*actus* tomista no tot és un acte, però tot està relacionat amb l'acte, siga per similitud o per rebuig.

### 5.5 - L'acció com representació fàctica de l'*actus*

Amb eixe descens dins de l'*actus* tomista arribem a l'acció. L'acció és l'últim esglaó descendent de tot l'esquema tomista de l'*actus* com a metafísica dinàmica. El concepte d'acció en l'obra de Tomàs d'Aquino ja ha sigut amplament desenvolupat per Joseph de Finance "l'*agir*" en el llibre que hem citat abans, per tant, ací farem un resum breu i donarem una petita síntesi del paper que juga aquesta forma d'*actus* en la filosofia tomista.

Finance, seguint a Tomàs d'Aquino, distingeix dues formes principals d'acció «l'action transitive est réservé le prédicatnet spécial d'action, tandis que l'action immanente se rangera dans le genre suprême de la qualité.» (Finance J, 1960, p. 215). Si l'*esse* en acte té per natura actuar, l'activitat, l'acció representa el desenvolupament determinat, una determinació concreta de l'*actus*, un fer alguna cosa, que fins i tot pot comparar-se amb l'operació, ja que moltes vegades és utilitzat de forma sinònica per Tomàs, per exemple:

Ad tertium dicendum, quod actio, secundum quod est praedicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu; sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum, et ideo non dicitur agens actione quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia. De hoc tamen plenius dicetur in principio secundi. (Super Sent., lib 1, d. 8, q. 4, a. 3, ad. 3)

Una bona diferenciació entre l'*actus* i l'*actio* la fa Tomàs en la Física quan diu «nam actio est actus ab agente in aliud» (In phys., lib. 3, I. 5, n. 15), mostrant que efectivament acció és acte determinat, en altres termes en la Suma Teològica Tomàs diu «Actio enim est proprie actualitas virtutis» (I, q. 54, a. 5, co), en què mostra eixa facticitat que representa l'acció.

Dit això, Finance atorga un paper determinant a l'acció, que per a ell condensa tot el pes de l'*actus* tomista i de la seua profunditat metafísica, diu «L'agir est la raison d'être de l'être, son épanouissement, sa plus haute réalisation.» (Finance J, 1960, p. 216), recalçant-se en passatges d'Aquino com:

Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem. (I, q. 105, a. 5, co)

Serà aquesta argumentació la que utilitze Finance per a defensar la tesi «ainsi la forme, acte premier, existe en vue de l'acte second.» (Finance J, 1960, p. 247), donant un sentit transcendental de l'*operatio*, que ell assimila a l'actuar, com desenvolupament i finalitat de l'*esse*.

Finance desenvolupa una nova vessant dins del tomisme que atorga el pes metafísic a "l'*agir*" contràriament a la tradició representada principalment per Gilson que ho feia amb l'*actus essendi* com caràcter existencial de l'*esse*. Finance, per tant, destaca la importància de l'activitat com captinença fonamental de l'*esse*.

Pel que fa a aquesta forma d'*actus*, l'acció, no podem deixar sense menció, almenys una menció ràpida, a la importància que té el desenvolupament de l'*habitus* dins de l'esquema de l'*actus*

tomista, terme heretat de la filosofia aristotèlica i que ha sigut àmpliament estudiat per Selles (Selles J, 2008). Aristòtil entenia l'*habitus* com la disposició del subjecte a actuar d'una manera determinada, i que s'engloba sota la distinció entre principis intrínsecs de l'acció humana, en diferenciació amb els principis extrínsecs de l'acció humana.

Tomàs defineix l'*habitus* de la següent manera:

nomen habitus ab habendo est sumptum. A quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur, uno quidem modo, secundum quod homo, vel quaecumque alia res, dicitur aliquid habere; alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo se habet in seipsa vel ad aliquid aliud. Circa primum autem, considerandum est quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde philosophus inter post praedicamenta habere ponit, quae scilicet diversa rerum genera consequuntur; sicut sunt opposita, et prius et posterius, et alia huiusmodi. (I-II, q. 49, a. 1, co)

Sent de forma sintètica l'hàbit «Unde dicendum est quod habitus est qualitas.» (I-II, q. 49, a. 1, co). Per altra banda, Tomàs també relaciona l'*habitus* amb l'operació «Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem.» (I-II, q. 49, a. 3, co). Tot això, dins de l'explicació que fa de l'ordre entre l'*actus* i l'*habitus* «Unde omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.» (I-II, q. 49, a. 3, co), en el sentit que l'hàbit és per dir-ho d'alguna manera el principi de l'acció abans de començar eixa acció, una acció sempre entesa de la forma que hem desenvolupat i que exclou l'obrar de Déu. L'*habitus* en relació amb l'acció en paraules de Tomàs, en el passatge que més clarament defineix el terme, diu «quia habitus nihil est aliud quamabilitas ad actum.» (Super Sent., lib. 3, d. 31, q. 2, a. 4, co), que descarta que l'hàbit pertanyi a Déu. En el mateix passatge, Tomàs distingeix clarament entre hàbit, acte, i manera d'actuar «est tria considerare: scilicet habitum, actum, et modum agendi» (Super Sent., lib. 3, d. 31, q. 2, a. 4, co)

Per a finalitzar, cal afegir que la teoria de l'*habitus* tomista és deutora en molts sentits de la del seu mestre, Albert el Gran, per exemple, quan destaca l'*habitus* com a principi de l'acció.

Cal assenyalar, que podria ser interessant analitzar el significat del desenvolupament del terme en les llengües llatines actuals, on *habitus*, "hàbit", és més un sinònim de costum que altra cosa, i el seu significat com capacitat per a actuar ha quedat pràcticament difuminat, donant, sembla, una importància destacada al fet de la repetició en el desenvolupament de l'acció, que a una



capacitat, és a dir, l'ofici del fuster més que una capacitat implícita del fuster, és una repetició capacitadora arrelada en un costum, que en aquesta ocasió significa un mètode de fer un ofici. Per tant el desenvolupament modern de l'hàbit, és l'hàbit com rutina -conjunt d'accions- per a assolir un fi, en aquest cas, treballar la fusta cap a una forma concreta per mitjà d'accions habituals.

L'acció també tindrà un paper important en Suárez, qui en la disputació XIX fa un debat històric amb alguns escotistes sobre els requisits de l'acció. Suárez seguint eixa tradició i afegint més condicions, estableix nou condicions a l'acció, sis heretades i tres noves: la primera «la acción debe suponer una potencia suficiente» (Suárez F, 1960a, p. 314), la segona «que tenga un paciente capaz y suficientemente aproximado, ya que los agentes creados no pueden obrar nada sino a base de un sujeto presupuesto» (Suárez F, 1960a, p. 315). La tercera suposa un mitjà possible per a l'acció. La quarta «que no haya nada de igual virtud para resistir que impida la acción» (Suárez F, 1960a, p. 315). La cinquena «que el paciente no se encuentre ya en el término o tenga toda la forma que el agente puede producir» (Suárez F, 1960a, p. 315). La sisena «si alguna acción es preexigida naturalmente, se presuponga ya» (Suárez F, 1960a, p. 315). Aquestes són les condicions elaborades per la tradició que Suárez accepta i continua afegint tres condicions més. Una setena condició que remet a la llei de causes eficients, és a dir, les causes han d'estar subordinades en una escala piramidal eficient que no sols s'aplica entre la cosa creada i la increada, també entre les creades. En últim lloc, una huitena: «que la causa natural no sea igualmente indiferente entre varios efectos, pues entonces, precisamente porque la causa no es libre, sino natural, no realizará necesariamente uno y, en consecuencia, no hará ninguno» (Suárez F, 1960a, p. 317).

En el segle XX, l'*actio* ha sigut també objecte de debat per l'abans esmentat Lonergan. Lonergan entén l'*actio* com «The medieval translator laid no stress on actio: the energiea that is in the agent was translated by actio; the one that is in the product was translated by actus.» (Lonergan B, 2000, p. 130), amb el següent matís:

General Thomist usage is variable. In the Sentences and in the De veritate an attempt is made to reserve *operatio* for the act that remains and *actio* for the act that goes forth. In the Contra Gentiles, *factio* is proposed for the act that goes forth and *operatio* or even *actio* for the act that remains. (Lonergan B, 2000, p. 130)

En definitiva, podem considerar l'acció, especialment l'acció immanent, com part de l'acte, concretament com la materialització fàctica del seu ser, sent una part més de l'*actualitas* o arrelada a l'*actualitas*.

## 5.6 - Una breu sentència sobre l'*actualitas* en sentit epistemològic

No és un sentit molt transitat dins de l'obra de Tomàs d'Aquino, però sí hi ha passatges en els quals deixa pas a un cert camí epistemològic des de l'*actualitas*. Per tant, sembla que l'*actualitas* és també un camí cap a poder aprehendre l'*esse* en l'intel·lecte, i Aquino deixa diferents manifestacions d'això al llarg de la seua obra. En primer lloc, diu:

Ideo autem dicit quod hoc verbum est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est, vel simpliciter vel secundum quid: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. (Expositio Peryermeneias, lib 1, I. 5, n. 22)

Eixe verb "és" dona la possibilitat del coneixement, cerciora l'*esse* manifest en l'ens. De fet, en eixe sentit epistemològic esmentat, i tornant a la metàfora de la llum l'*actualitas* és eixa llum, també present en l'*operatio*, una llum metafòrica força utilitzada des d'Aristòtil, allò ho deixa ben clar Tomàs d'Aquino en el següent fragment:

Primo ergo ostendit quod causa prima non cognoscitur primo modo, scilicet per causam, cum dicit quod causa prima non cessat illuminare causatum suum, et ipsa non illuminatur lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum supra quod non est lumen. Ad cuius intellectum considerandum est quod per lumen corporale visibilia sensibiliter

cognoscuntur, unde illud per quod aliquid cognoscitur, per similitudinem lumen dici potest; probat autem philosophus in IX metaphysicae quod unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius et, quia effectus habet quod sit in actu per suam causam, inde est quod illuminatur et cognoscitur per suam causam. Causa autem prima est actus purus, nihil habens potentialitatis adiunctum; et ideo ipsa est lumen purum a quo omnia alia illuminantur et cognoscibilia redduntur. (Super De causis, I. 6).

També utilitza de nou la llum amb el mateix argument en la *Suma Teològica* per a demostrar l'*esse* en Déu:

Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus, non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaphys. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo, quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. (I, q14, a3, co).

Per tant, observem que seguint a Tomàs d'Aquino recercar eixa captinença suposa també un sentit epistemològic, una forma d'acostar-se metafísicament a l'*esse* dins del coneixement propi de l'*esse* per mitjà de l'ens com allò primer que cau sota l'intel·lecte. Sent en aquest sentit l'*actualitas* la forma per excel·lència d'acostar-se al coneixement de l'*esse*, que a la mateixa vegada, és una part fonamental del seu coneixement. Al respecte assenyala Aersten:

Tomás aclara “aquellos-por-lo-que-una-cosa-es-cognoscible” en otro lugar, mediante la imagen neoplatónica de la luz. Así como en el mundo material las cosas se hacen visibles a través de la luz física, aquello a través de lo cual las cosas se hacen cognoscibles para el intelecto también puede ser llamado “luz”. Por tanto, la actualidad de la cosa es una luz, por la cual la cosa se revela a la mente, o es “desvelada” o “desocultada” en la terminología de Heidegger, para quien la unidad de verdad y ente es una idea central. Por medio de la identificación de la actualidad con la luz. (Aersten J, 2003, p. 259)

Amb aquesta ampliació del terme es forma una dicotomia molt interessant, un tresor que l'autor llega a l'estudiós metafísic, i encara que ha sigut molt poc compresa i molt poc estudiada en eixe sentit. Heidegger proclamava l'oblit del ser en la història de la filosofia, però hi ha un oblit primerenc dins de l'estudi de la metafísica tomista, un oblit perpetrat pels mateixos tomistes, l'oblit de la riquesa de la captinença fonamental que és clau de l'*esse*, la seua fonamentació, i al mateix temps, llum i desamagament del mateix *esse*. Aersten, per la seua part, relaciona eixa llum que és l'*actualitas* amb la veritat del ser «La actualidad es la base para la convertibilidad de “ente” y “verdad”, como lo era para la convertibilidad de “ente” y “unidad” (...) la verdad es actualidad» (Aersten, J. A, 2003. pp. 259-260). Aleshores, hem de precisar que l'*actualitas* en sentit epistemològic no sols suposa una llum que possibilita un cert coneixement, va molt més enllà, l'*actualitas* és autoafirmació de la manifestació del coneixement, és prova irrefutable, fa una crida il·luminant. Sembla que eixe sentit de l'*actualitas* és molt proper, com diu Aersten, al sentit de des-amagament del qual Heidegger parla en els grecs, i que dins del seu mateix sistema filosòfic de Heidegger és recollit sota el terme “*anwesen*” com «the temporal and dynamic character of being itself» (Wrathall M, 2021, p. 603). De fet, podem fer un símil entre la forma que entén l'*actualitas*, en el sentit del coneixement de l'*esse*, Tomàs d'Aquino, i el terme més important de l'últim Heidegger, l'*Ereignis*, terme utilitzat per Heidegger per a unir temps i ser, quan per exemple, diu «Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d. h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: das Ereignis» (Heidegger M, 2007, p. 24), i continua Heidegger «Was dieses Wort nennt, können wir jetzt nur aus dem her denken, was sich in der Vor-Sicht auf Sein und auf Zeit als Geschick und als Reichen bekundet, wohin Zeit und Sein gehören.» (Heidegger M, 2007, p. 24). És en eixe sentit com a manifestació (*was-sich*) que fins i tot podem establir un cert paral·lelisme, clar que eixa forma d'interpretar l'*actualitas* és sols una forma, el terme és més profund que açò. Pel que fa al terme *Ereignis*, i com és habitual en Heidegger, és un terme d'una certa dificultat per a traduir-lo, Wrathall parla d'*Adaptation* com terme anglés per a traduir-lo (Wrathall M, 2021, p. 19), mentre que altres com Manuel Garrido, José Luis Molinuevo i Félix Duque, traductors de la primera part d'eixe treball amb el nom de “Temps i Ser”, es decanten pel terme “*acaecimiento*” amb altre afegit «La palabra alemana *Ereignis* significa ordinariamente “acaecimiento” o cualquiera de sus sinónimos, como “suceso”, “evento” o “acontecimiento” » (Heidegger M, 2000b, p. 15), per exemple, Manuel Garrido prefereix utilitzar “acaecimiento apropiador”. Dit això, rastrejar eixe paral·lelisme seria una empresa pròpia, s'hauria de pensar l'*Ereignis* com un cert faïment, i l'*actualitas* despullada del fenomen de causalitat del qual fuig Heidegger, és a dir, pensar en certa manera l'*Ereignis* amb relació a l'activitat dels actes, i és ací on sí poder

seguir la traducció més comuna per al terme *Ereignis* com “esdevenir”, o la traducció que considerem més adequada, almenys segons l’ús quotidià del terme “*Ereignis*”, seria de traduir-lo per “Saó” segons l’accepció II-4 del diccionari de Francesc de Borja Moll<sup>103</sup> com el temps en què succeeix una cosa. Per altra banda, el mateix Wrathall utilitza el terme esdevenir amb el matís de diferenciar un sentit particular del terme «Many interpreters and translators of Heidegger thus have taken *Ereignis* to mean an event, albeit a distinctive kind of event. They accordingly translate *Ereignis* as “the primal event,” or “the event,” or “the occurrence,” or “the coming-to-pass.”» (Wrathall M, 2021, p. 22). Cal aclarir que Wrathall recercant el terme en tota l’obra de Heidegger distingeix fins i tot quatre significats del terme, nosaltres al que fem referència ací és al sentit d’*Ereignis* com «involves or makes possible happenings (although it is not itself an event)» (Wrathall M, 2021, p. 27). És ací que l’*Ereignis* sembla agafar tot el seu sentit en la relació d’unió entre Temps i Ser des de la manifestació d’allò que està “*anwesen*”, allò que està present, i aquesta lectura ens du directament a recordar el sentit que Heidegger li atorgava com el sentit original que tenia en els grecs l’*energeia* com estar-en-obra, podem vore perfectament el paral·lelisme, clar que l’*actualitas* tomista lluny de trencar eixe sentit encara el reafirma més, de fet és en l’*actualitas*, segons l’elabora Tomàs d’Aquino, on eixe sentit assoleix tota la seua profunditat. Seguint eixa explicació, Heidegger intenta deixar patent com és eixe terme, el terme fonamental de tota la història de la filosofia, diu Heidegger:

Del estar presente [*anwesen*] nos percatamos en toda sencilla reflexión (...) En todo caso podemos constatar también históricamente la plenitud de transformaciones del estar presente mediante la indicación de que el estar presente se muestra como el "Ev, el Uno único y unificador, como el λόγος, la recolección que salvaguarda todo, como la ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, mónada, como objetividad, como legalidad o positividad legal del autoponerse en el sentido de la voluntad de razón, de amor, de espíritu, de poder, como voluntad de querer en el eterno retorno de lo semejante. (Heidegger M, 2000b, pp. 26-27).

De fet, és interessant com en eixe treball de l’últim Heidegger, tal com assenyalen els traductors a l’edició castellana, podem relacionar el *sistere* llatí, present en *existentia* i *subsistentia* amb alguns dels trets fonamentals de l’*Anwesen*, diu en una nota Manuel Garrido:

---

<sup>103</sup> Faig servir la versió en línia: <https://dcvb.iec.cat/> //Data de consulta: 13/07/2023

Al sostener su tesis de que la característica prioritaria del ser es la presencia, Heidegger emplea dos palabras clave: el verbo *anwesen* (en su forma sustantivada: *Anwesen*) y el sustantivo abstracto *Anwesenheit*, derivado de dicho verbo. Yo las traduzco de preferencia, respectivamente, por “estar presente” y por “presencia”, aunque en ocasiones, cuando el contexto lo aconseja, las vierto también, como hace Félix Duque, por “asistir” -de hecho, hay un cierto paralelo entre la etimología del asistir latino (*ad-sistere*) y la del germano (*an-wesen*)-- y “asistencia”. (Heidegger M, 2000b, p. 20)

Eixa relació és certament curiosa, aleshores sembla que fins i tot el component de l'*anwesen* de l'*Ereignis* no s'allunya molt de la *subsistentia* llatina, almenys terminològicament, tot i que Heidegger encara complica més el terme quan l'afeg una nova paraula i parla de «Das Ereignis ereignet» (Heidegger M, 2007, p. 29), traduït al castellà com “acaecimiento apropiador”. Tot i que John D. Caputo ha assenyalat recentment que precisament «it is the notion of the Ereignis which separates Heidegger from St. Thomas.» (Caputo J, 1982, pp. 174-175), mentre que Echauri li ha contestat que «resulta notable la simetria entre la concepció tomista de la creació y la noció heideggeriana de Ereignis» (Echauri R, 1987, p. 373). És un debat que està obert, el que sembla clar és que no hi ha tanta distància filosòfica entre la interpretació heideggeriana i la metafísica tomista.

## 5.7 – La relació de l'acte amb el moviment

Seguint l'esquema establert per l'obra de Yepes (Yepes, 1993), l'*energeia* aristotèlica, almenys en el seu primer sentit, assoleix el significat del moviment, sent en eixe sentit l'ús del terme entelèquia més limitant, puix l'entelèquia sols alguna vegada en la Física assoleix el significat de moviment. Ara queda seguint eixe esquema general desenvolupar la relació que Tomàs d'Aquino estableix entre acte i moviment, i per això hem d'anar principalment als comentaris als llibres d'Aristòtil, tot i que no sols ací Tomàs desenvolupa el moviment, ja que en certa manera, és un tema recurrent, sempre en referència als llibres aristotèlics, per exemple, en la *Summa contra Gentiles* fa una petita recerca històrica sobre el moviment:

Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles. Aristoteles enim proprie accepit motum secundum

quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in VI Physic. Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit in III de anima. Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. Quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem. (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 10)

Per altra banda, Tomàs ens parla en el comentari a la Física de la relació entre acte i moviment en quant el moviment suposa un tipus imperfecte d'acte «De motu enim in rerum natura nihil aliud est quam actus imperfectus, qui est inchoatio quaedam actus perfecti in eo quod movetur» (In Phys., lib. 3 I. 5 n. 17). Seguint l'explicació aristotèlica Tomàs precisa el moviment d'una manera bilateral com allò «utrum motus sit actus moventis vel mobilis, et ostensum est quod est actus activi ut ab hoc, et passivi ut in hoc» (In Phys., lib. 3 I. 5 n. 18), en una argumentació que acompanyarà i complementarà a la potència activa i passiva, entenent que efectivament, moviment és una noció complexa que també suposa ser mogut, com s'afanya a aclarir Tomàs «ad tollendum omnem dubitationem aliquantulum notius dicamus quod motus est actus potentiae activi et passivi. Et sic etiam poterimus in particulari dicere quod aedificatio est actus aedificatoris et aedificabilis inquantum huiusmodi: et simile est de medicatione et aliis motibus.» (In Phys., lib. 3 I. 5 n. 18). Tot i que és en la Metafísica on desenvolupa de forma més clara la relació entre moviment i acte, diu Aquino:

Potentia enim et actus, ut plurimum, dicuntur in his quae sunt in motu, quia motus est actus entis in potentia. Sed principalis intentio huius doctrinae non est de potentia et actu secundum quod sunt in rebus mobilibus solum, sed secundum quod sequuntur ens commune. Unde et in rebus immobilibus invenitur potentia et actus, sicut in rebus intellectualibus. (In Metaphysic, lib. 9 I. 1 n. 3)

El concepte del moviment en relació a l'acte, en Tomàs, a l'igual que en Aristòtil, està agermanat amb l'activitat segons el principi de potència activa «Et ideo dicitur quod principium quod dicitur potentia activa, est principium transmutationis in alio inquantum est aliud» (In Metaphysic, lib. 9 I. 1 n. 9). És precisament des de la potència activa que podem entendre

millor allò d'*actualitas* de tots els actes, puix seguint la doctrina aristotèlica i tomista hem afirmat que el moviment és un acte imperfecte, un acte imperfecte executat pel principi de potència activa que és un acte perfecte. Aleshores combreguen diferents actes en la realitat, alguns amb un grau de perfecció més alta, altres amb un grau de perfecció més baixa, sent ací el punt que amb més força ressona el principi de causalitat dins de la multiplicitat i dinamisme dels actes «quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente» (I, q. 2, a. 3, co), sent el moviment de forma sintètica «Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu» (I, q. 2, a. 3, co).

La relació del moviment com una forma d'acte imperfecte és sobretot juntament amb el principi de causalitat o causa eficient una forma d'explicar l'argumentació de l'existència de Déu, que suposa una certa innovació de Tomàs d'Aquino respecte a Aristòtil pel que fa al propòsit d'Aquino de batejar a Aristòtil, clar que la relació amb l'acte no és tan intensa o profunda com altres sentits de l'acte tomista. No obstant això, el moviment forma part més d'un marc general metafísic, una sort de forma d'entendre la relació que hi ha entre els ens. No és casualitat que l'argument del moviment siga la primera via de la demostració de Déu seguint a Aristòtil i el primer motor. Eixa argumentació de l'existència de Déu, és també argumentació de l'acte infinit, sempre hi ha moviment «Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo.» (I, q. 2 a. 3 co.), i també del sentit en el qual es desenvolupa el moviment «Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu.» (I, q. 2 a. 3 co.). Per tant, la promulgació del moviment tomista és una promulgació d'*actualitas* infinita, eterna que fa possible la mateixa existència i el canvi, l'esdevenir. Eixe esdevenir és pura imperfecció és potència traduïda correctament com possibilitat, una imperfecció necessària que arriba a la perfecció de l'acte, el sentit d'entelèquia aristotèlica. Situar l'acte en el centre de la seua filosofia fa que directament la filosofia tomista siga una filosofia dinàmica, igual que ho és la d'Aristòtil i per herència seua la de Heidegger. La interpretació que fa Aquino del moviment i el canvi aristotèlic, l'endinsa profundament en el debat actual del sentit de moviment d'Aristòtil, un sentit present al llarg de tota la història de la filosofia que ha tornat amb força en l'actualitat, especialment en obres com el treball de 1997 *Essays on Plato and Aristotle*<sup>104</sup> de J. L. Ackrill<sup>105</sup>. En aquesta obra, en primer lloc, Ackrill entén l'*energeia* com una qualitat del ser «*kinesis* is itself an *energeia* in the wide sense,

---

<sup>104</sup> Ackrill, J. L. (1997). *Essays on Plato and Aristotle* / J.L. Ackrill. Clarendon Press.

<sup>105</sup> John Lloyd (1921-2007), filòsof anglés especialitzat en l'Antiga Grècia a la qual pràcticament ha dedicat tota la seua producció amb obres rellevants com l'esmentada o també *Aristotle the Philosopher* (1981)



an actuality as opposed to a potentiality» (Ackrill J. L, 1997, p. 142). Per altra banda, Ackrill reviscola el debat sobre la idoneïtat de la traducció dels termes aristotèlics. Per exemple, Ackrill fa una crida per tal d'interpretar l'*energeia* en dos sentits “*activities*” i “*accomplishments*” (Ackrill J. L, 1997). Eixa obertura del debat que «se ha convertido, a finales del siglo XX y a comienzos del presente, en un fuerte campo de batalla dentro de lo que podríamos llamar contemporáneamente la “filosofía de la acción” de Aristóteles.» (Von Dem, Matías Alonso, 2019). Òbviament i pels mateixos motius, eixa obertura del debat ja siga al voltant de l'acció, al voltant del moviment o més concretament al voltant de l'*energeia*, pertoquen directament a la filosofia tomista i en eixe camí trobem una nova argumentació de l'actualitat de la filosofia tomista i especialment de l'*actualitas*. Clar que amb això no volem dir que Aristòtil siga una mena de “tendència”, els termes aristotèlics són un dels grans problemes i una gran font de discussió durant tota la història de la filosofia, en canvi, amb això sí volem deixar patent l'actualitat d'un estudi sobre l'*actualitas*.

## 6 - Conclusions

Arribats a aquest punt, podem ja distingir entre els termes claus del treball, en primer lloc, hem de distingir entre *esse/existentia/actualitas*, segons les precisions fetes en el desenvolupament del treball. En segon lloc, entre els diferents tipus d'acte, igual que succeeix amb el terme original, l'*energeia*. Dins d'eixos sentits l'*actualitas* té un significat acotat. És en eixe sentit que podem parlar d'almenys cinc sentits d'*actus*: *actus*, de forma general, *actus purus*, *entelèquia/entelèquia*, l'*actualitas* i l'*operatio*. Clar que l'*actualitas*, és més una qualitat del mateix acte que una branca seua. A més en un esglaió inferior, també recollida com derivada de l'*actus*, tenim l'acció.

Pel que fa a la primera distinció, hem d'entendre que l'existència com hem dit és un acte en Tomàs d'Aquino, un cert acte determinat com *actus existentiae*, eixe tret ja la diferencia de l'*esse* que és un acte metafísicament perfecte, i especialment, és dins de l'*actualitas* on trobem la clau per a diferenciar de la millor forma els tres termes. Per això, hem de tornar a la concepció d'*actualitas* que hem donat com faïment de tots els actes, que és definit com a captinença fonamental l'*esse* i al mateix temps envolta sense esgotar-se l'*actus existentiae*. De fet, és precisament el desenvolupament del terme *existentia* com *extra causas suas*, i la seua barreja històrica amb l'*esse*, la que ha donat peu a moltes interpretacions errònies, per exemple,

l'assimilació de l'*actualitas* en existència o el fonament de l'*actualitas* en l'efectivitat, *actualitas* com *Wirklichkeit*. Per tant, hem d'aturar-nos en eixe punt de l'extra causes, eixa forma de definir l'existència era habitual en l'edat mitjana, sembla esbossada en Tomàs d'Aquino, i com hem vist abans, Pere Aureolus la teoritza i Capreol la desenvolupa, també en Báñez ja està recollida literalment, fins i tot, serà des de Suárez que agafe una major ressonància, diferenciant clarament entre existència, subsistència i inherència. Hem de recordar un fet no poc important, el mateix Heidegger, bon lector i seguidor de Suárez, cita eixa definició de Suárez, allò ens pot fer entendre millor perquè denuncia la filosofia medieval encapçalada per l'*actualitas* com una filosofia de l'efectivitat. De fet, sembla clar que Heidegger entenia la filosofia medieval principalment des dels ulls de Suárez «Suárez debe ser puesto por encima de Santo Tomás. Mientras que en Tomás de Aquino -según Heidegger- junto al comentario aristotélico se encuentra solamente “la utilización de algunos pensamientos metafísicos”» (Prieto López L, 2013, pp. 135-136).

En l'*extra causas suas* la relació causa-efecte és intrínseca i determinant, posant-nos dins del cap de Heidegger és fins i tot lògic arribar sobre el puix a eixa conclusió, d'alguna manera Heidegger entenia com a bo el fonament de la metafísica medieval des del punt de vista de l'*actualitas* en un sentit similar a l'existència com *extra causas suas*. Pel que fa a Suárez, entén l'existència com un terme més general que la subsistència i la inherència, de fet hi ha la possibilitat de l'ens existent o bé subsistent o bé inherent, aleshores el terme existència és encara més confús. Potser, caldria analitzar profundament la culpa de Suárez en la degeneració dels termes tomistes, no sols per la influència que té en Heidegger, també per la que té en altres noms clau de la filosofia «Para Descartes la filosofía escolástica era Suárez» (Prieto López L, 2013, pp. 243-244). És un fet que les *Disputacions Metafísiques* són una gran enciclopèdia del pensament medieval, això no obstant, no deixen exhaurit el pensament medieval, tot i que molts autors posteriors entre els quals hi ha els esmentats les utilitzaren com l'exemple del desenvolupament de la filosofia medieval.

Una altra conclusió que n'hem obtingut és la força que té la concepció de l'*actualitas* per a un reviscolament de l'*esse*, una *actualitas* que revitalitza els conceptes tomistes però també ataca perillosament algunes concepcions arrossegades del tomisme com el mateix principi de causalitat. I no sols eixa és l'única problemàtica, ja que en certa manera l'esdeveniment de l'*actualitas* radicalitza certes posicions acceptades. És a dir, elevar a concepte clau d'un sistema a l'*actualitas* trenca amb bona part de la tradició tomista.

Tornar a reinterpretar certes línies de la metafísica tomista no sols suposa acceptar-les i reivindicar-les, també suposa desamagar els problemes que tenen, per exemple, la cosmologia heretada de Tomàs d'Aquino és hui en dia molt antiga i desfasada, especialment si la comparem a les modernes teories d'altres ciències com la Física i la immensitat de dissenys del món que teoritzen en base a una cada vegada major potència tecnològica per a la reducció microscòpica de la realitat. Aleshores, i seguint a Grabmann, podríem pensar que cal enfocar l'obra de Tomàs d'Aquino des d'una altra perspectiva, Grabmann diu:

Esta rica literatura de comentarios a la Summa teológica ha creado también, como era de esperar, un determinado método de interpretación de Tomás. Nosotros lo calificamos como un procedimiento de comentario dialéctico. Se trata de un análisis del texto tomista. que, sirviéndose de recursos lógicos, procura descomponer la doctrina del santo en sus elementos ideales. (Grabmann M, 1930, p. 156)

Grabmann considera que eixa forma històrica d'interpretar els textos tomistes, especialment la Suma teològica, té el problema que «diseca la doctrina del Aquinatense como un todo ya dado, acabado» (Grabmann M, 1930, p. 157). Al respecte, Grabmann proposa una exposició moderna del sistema tomista, exposant els resultats científics anteriors i els resultats històrics de l'aplicació del sistema tomista, nosaltres no comentarem eixa proposta historicista de Grabmann, en canvi, sí ens centrarem en la primera part en la qual parla de “sistema tancat”. Segons el que ja hem dit, sembla que cal redissenyar des de les línies de l'*esse* i la seua captinença fonamental, l'*actualitas*, l'estudi de Tomàs d'Aquino. Clar que crec fermament que la vigorositat del pensament tomista aplicat als nostres dies no resideix en un sistema segons l'estudi clàssic que deixa el tomisme com un sistema tancat. Tampoc crec que emane d'una sèrie de lliçons o postulats. Precisament, la vigorositat del tomisme resideix en la profunditat dels seus conceptes, que fins i tot hui en dia encara ens sorprenen, encara ens demanen més estudi i un desenvolupament dels mateixos des de la confrontació directa amb altres formes de pensament filosòfic. Per tant, si de cas parlem de sistema, hem d'exposar el tomisme des d'un punt de vista de “sistema obert”, en lluita i transformació segons les inclemències de la filosofia actual, o fins i tot, crec que el tomisme és encara més poderós considerat des de la força radical dels conceptes desenvolupats, o a vegades simplement proposats, per Aquino, des dels quals desenvolupar nous sistemes. No sembla casualitat el llarg debat que s'ha fet d'alguns dels termes popularitzats per Aquino i la gran varietat d'interpretacions que s'han fet de la seua filosofia, i que encara es fan.

Si al principi parlàvem de Bofill i la seua concepció del “*Cosmorama*” tomista, ara encara estem més segurs d’eixa necessitat, almenys en la idea bàsica del concepte, clar que Bofill reutilitza, sent fidel a Tomàs, els seus conceptes i el seu desenvolupament. Nosaltres hem d’anar més enllà, puix cal recordar que històricament són més poderosos els conceptes tomistes que la seua escola o sistema que dista molt de ser una escola homogènia. Dit això, eixa teorització és una tasca futura, encara que podem donar algunes claus, en primer lloc, i segons hem anat recercant el sentit de l’*actualitas* en Tomàs d’Aquino. Sempre s’ha pressuposat la filosofia tomista en el paradigma d’una filosofia d’ordre, basada en el concepte grec de *Kosmos* com una organització ordenada de la realitat, el mateix Tomàs d’Aquino entenia l’ordre com «*ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium*» (I q. 42 a. 3 co.), eixa forma d’entendre l’ordre sembla a primera vista molt restringida en la figura de Déu. En canvi, deixa una ampla llibertat si entenem l’*esse* com eixe principi rector, el mateix Aquino entén la llibertat que té implícita la seua definició «*Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas*» (I q. 42 a. 3 co.). En eixe sentit de la llibertat que dona el concepte d’ordre Aquino matisa el seu plantejament, limitant l’ordre a un ordre natural seguint l’argumentació que fa Agustí d’Hipona «*In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturae, secundum Augustinum*» (I q. 42 a. 3 co.). Nosaltres ací efectivament entem que en Tomàs d’Aquino la noció predominant és l’*energeia* aristotèlica que es desenvolupa principalment en *actualitas* dins de la seua obra, en un sentit intensiu i no extensiu com s’ha interpretat històricament amb el terme existència. Aleshores, caldria pensar la filosofia tomista com una filosofia dinàmica, una filosofia de canvi enfront d’eixa filosofia estàtica que pressuposa l’ordre cosmològic. Aquesta forma dinàmica d’entendre la concepció metafísica de l’*actualitas* s’ha d’entendre en el sentit de la qualitat de l’*esse*, la seua captinença que és fonamentalment influència constant amb el món, rep i dona, és activitat. Amb això volem desviar-nos del sentit de dinamisme com la imperfecció pròpia del moviment, entés com un camí cap a un lloc, un trànsit. En canvi, entenem eixe dinamisme com una certa inèrcia infinita pròpia de l’*esse* que segons la seua captinença, l’*actualitas*, està actiu com sentit principal de la seua existència.

Potser és per això que l’especulació sobre el món o l’univers no forma una part capital de la filosofia tomista, en Aquino té més sentit parlar de l’*esse* com una certa totalitat dinàmica - activa-, que del *kosmos* com una totalitat estàtica, tal com subratlla Leonardo Polo parafrasejant a Hegel «*Se acepta, pues, el hallazgo aristotélico, según el cual lo real es activo*» (Polo L, 2015,

p. 79), eixe tret de la realitat és primordial en Tomàs d'Aquino, que canvia el sentit de la frase, "és actiu, ergo és real". Per tant, si podem parlar de "Cosmorama" tomista, sense dubte és un plantejament problemàtic que comporta diferents interpretacions, és per això, que sembla més convenient parlar dels conceptes tomistes, entenent que la seua filosofia és dinàmica, no en un sentit merament del moviment o d'esdevindre etern, ja que la cosa immòbil i subsistent, "ousiôsis" segons l'explicació que desenvolupa Albert el Gran, en l'escolàstica Déu, també mou, aleshores té un cert sentit de dinamisme «Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile.» (De potentia, q. 2, a. 1, co). És precisament eixe dinamisme respecte a l'*esse* que li permet adaptar-se sense rebutjar els seus principis fonamentals, a la innovació constant, tant interna, dins de la filosofia, com externa en relació amb altres formes de coneixement. Per altra banda, eixa forma d'entendre la filosofia tomista de forma dinàmica no es redueix simplement a la possibilitat de l'ens de canviar de posició, puix també arreplega la transformació i la interacció com formes de dinamisme, com també ho feia Aristòtil. En qualsevol cas, podem concordar amb Bofill en un nivell bàsic, d'una sèrie de premisses tomistes bàsiques com la simplicitat dels postulats tomistes segons l'evidència de l'*esse*. En segon lloc, però estrictament relacionat i depenent del primer punt, cal redefinir el terme cosmorama per a salvaguardar les parts problemàtiques i aclarir el seu significat, el terme clau des del qual per tal de fer eixa tasca no pot ser altre que l'*actualitas*. El terme de Bofill defineix una certa "visió del món", això és un terme força problemàtic, que parla més de l'existència d'un món interior que d'un món exterior, en canvi, l'*actualitas* entén el dinamisme de l'*esse* perquè és una part fonamental d'ell «Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius» (I, q. 66, a. 2, co) eixe *totius* és equiparable a l'*actualitas* en quant recull el faïment, activitat de tots els actes com definició de l'*esse*, «Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi» ací, la perfecció és entesa al pur estil del faïment segons hem assimilat a la nostra llengua el terme *actualitas*. Des d'eixa forma d'entendre l'*actualitas*, observem com entra en contraposició amb el sentit de l'ens aristotèlic, l'*ousia* amb la qualitat etimològica d'allò que està estàtic, de la mateixa forma entra en contraposició directa amb l'existència, en quant suposa un *sistere*, i per això una filosofia dinàmica com és la de Tomàs d'Aquino no pot esgotar-se en l'*esse existentiae*. Ací cal recordar que en Tomàs d'Aquino "*esse est actualitas omnis formae vel naturae*", totes les formes són actes, però no tot acte és forma. D'alguna manera és la riquesa de la diferència ontològica, entendre l'ens com estar, i l'*esse* com el dinamisme que suposa necessàriament un moviment infinit, trencant qualsevol sentit

d'ordre absolut, cerciorant que «esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur» (*In II Sent* d1 a4.). Clar que estem entenent ací ordre com una noció molt propera a l'*ousia* grega o al *sistere* llatí, l'ordre com una certa oposició al dinamisme o manera final en la forma de l'ens d'acabar el dinamisme. De fet, si entenem ordre simplement com una relació entre les coses ja no n'hi ha cap oposició al dinamisme. Aquino dona quatre maneres d'entendre l'ordre: natural, lògic, moral, artificial (García López J, 1995), ací sols ens interessa el primer, l'ordre natural, els altres es mouen sempre en un esglaió inferior a l'ordre cosmològic. L'ordre natural en Tomàs d'Aquino té una estreta relació de dependència amb el factor de la causalitat metafísica. Dit això, i recuperant la crítica heideggeriana que reproduceix Caputo:

In the transition from *ἐνέργεια* to actualitas, the primordial essence of Being experienced by the Greeks is covered over: "the primordial Greek essential character of Being is once and for all misunderstood and made inaccessible by the Roman interpretation of Being"» (Caputo J, 1982, p. 90)

Continua sentenciant l'autor «An essential feature of this interpretation of Being as actuality is the predominance of the principle of causality. (Caputo J, 1982, p. 90). Al respecte, cal preguntar-se si de fet hem d'abandonar la via de la causalitat, crec demostrat que la noció d'*actualitas* fuig d'eixa causalitat, té una profunditat major, i un major recorregut, per a assolir independència amb la causa-efecte, però eixa nova noció compromet fins i tot el sentit filosòfic de Déu.

Clar que si tornem a la crítica primigènia que fa Heidegger sobre la degeneració llatina, ja hem vist com, segons la nostra interpretació, Tomàs d'Aquino fuig d'eixa terminologia utilitzada pels seus deixebles, d'igual manera, com defensen Gilson i Fabro, també fuig d'eixe oblit del ser.

Ara ens queda determinar la tercera acusació heideggeriana, aquella que defensa la degeneració del terme original aristotèlic *energeia* en el seu trànsit a l'*actualitas*, amb tal de vore si podem establir relacions de similitud entre dos pensaments metafísicament tan poderosos com són el de Heidegger i Aquino sense vençuts. Per tant, cal preguntar-se ara si l'*actualitas*, tal com la determina Tomàs d'Aquino, és de fet pura efectivitat, pura causa-efecte, dit d'una altra manera, un pur desenvolupament com existència. Per exemple, Jacques Maritain dins de les set lliçons sobre el ser (Maritain J, 1943), assenyala el principi de causalitat com una d'eixes lliçons fonamentals de l'*esse* tomista, sembla que això suposa un punt irreconciliable d'Aquino amb Heidegger. Clar que el principi de causalitat en la crítica heideggeriana no suposa per si mateix

un problema, el problema és l'ordre d'importància on posar el focus de la discussió metafísica, que en el cas de Tomàs d'Aquino, sempre segons Heidegger, és en la causa, difuminant el factor de l'efecte que suposa l'*Ereignis* heideggerià. No obstant això, caldria repensar eixa concepció de la filosofia tomista com una aproximació metafísica que prioritza la causa per damunt de l'efecte, podem analitzar dos factors clau de la metafísica tomista. En primer lloc, l'*actus* com terme fonamental de la metafísica tomista, un terme tan arrelat en l'efecte que sembla complicat fer un gir lingüístic per a argumentar que fins i tot eixe acte tomista es focalitza sobre la causa, almenys el sentit epistemològic del catolicisme està marcat de forma clara pel sentit contrari "pels seus actes els coneixereu", d'igual manera, i passant ja al segon factor que ens fa dubtar, tenim el coneixement de Déu per semblança a l'ens com primer objecte de l'intel·lecte, teoria clàssica de la tradició catòlica prèvia a Tomàs d'Aquino i que aquest desenvolupa en diferents textos com la Suma Teològica «Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.» (I, q. 2, a. 1, co) una argumentació que especifica més en l'article següent «Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectum loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo.» (I, q. 2, a. 2, ad. 2). Aleshores, sembla que almenys, podem discutir l'ús del principi de causalitat que Tomàs d'Aquino, qui exclama a conèixer profundament l'efecte, independentment que eixe coneixement siga un mitjà per tal d'arribar a conèixer a Déu, el focus principal està posat sobre l'efecte. Sent el catolicisme, en tots els graus del coneixement de la realitat, una cosmovisió de l'obra, de l'activitat, recuperant el capítol set de l'evangeli de Sant Mateu on desenvolupa eixa concepció, ens adonem que Sant Mateu utilitza el terme "*fructibus*", "*fructibus eorum cognoscetis eos*", en el sentit que posa el pes de la importància en allò fàctic, en l'obra. Aquesta versió de l'evangeli segons Sant Mateu és esmentada també per Tomàs d'Aquino en repetides ocasions, per exemple: «Et hoc consonat ei quod habetur Matth. VII, 15: *attendite a falsis prophetis; et infra: a fructibus eorum cognoscetis eos*» (De veritate, q. 12, a. 5, co), en un sentit que sempre està molt present en Tomàs d'Aquino «et tamquam terrae faeno, fructibus operis sui unusquisque substernitur.» (Catena in Mt., cap. 14, I. 4), en definitiva eixa concepció catòlica que recull també Tomàs d'Aquino defensa una cosmovisió fortament agermanada al sentit d'*opera* fàctica, com matisa Tomàs «A fructibus eorum cognoscetis eos etc. A fructibus, idest operationibus» (Super Mt, cap. 7, I. 2), que és plenament un concepte que desenvolupa l'efecte i la importància del seu coneixement, entenent efecte com a realització, perfecció de l'ens «Sed finis rei est fructus eius» (I-II, q. 11, a. 1, arg. 2).

Aleshores, podem anar a la crítica de Heidegger vista des del punt de vista de John D. Caputo en “*Heidegger and Aquinas: an essay on overcoming metaphysics*”, en el qual la principal crítica de Caputo és que Aquinas és un filòsof de l'*actualitas* i no de l'*aletheia* com ho és Heidegger. De fet, el factor causa-efecte és més marcat dins de la posició epistemològica de Tomàs d'Aquino:

El punto de partida de la Metafísica es el estudio del “*ens commune*” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae, Prooemium*, lib. IV, lect. 4, n.2), del “*ens secundum quod est ens*” (Tomás de Aquino, *Ibidem*, lib. IV, lect. 4, n.2), mientras que su punto de llegada, su término, su fin, es el conocimiento de la Causa de todas las cosas que son, a saber, del “*Ipsum Esse Subsistens*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a.2, in c)”. (Miró i Comas A, 2022)

Això és utilitzat per Caputo en la seua crítica, que accentuant l'anterior crítica de Heidegger a la filosofia medieval parla de l'originalitat de l'*energeia* en quant posar-en-obra, a diferència del suposat efecte d'eixa obra, que segons tots dos autors és el sentit d'*actualitas*, Caputo diu «Now, Aquinas is a philosopher, not of *ἀλήθεια*, but of *actualitas*. He is a philosopher, not of the unconcealment process itself, but of a causal-ontological account of things» (Caputo J, 1982, p. 5) i segueix Caputo donant la mateixa explicació que Heidegger:

The early Greeks thought Being in terms of *οὐσία*, which means the simple splendor of appearance, the gentle emergence of things into the light. By the time of Aristotle, *οὐσία* is characterized in terms of *ἐνέργεια*, which means to set something into the work (*ἐν-ἔργον*), the way an artist does. Now, an artist is to be thought, not in terms of making and producing, but in terms of disclosing, of bringing something into appearance. But the Romans, the builders of roads and empires, rendered this word as *actualitas*; hence, they conceived Being in terms of acting and action (*agere, actio, actus*), of doing, making, producing. The metaphysics of "actuality" in St. Thomas is a captive of this metaphysical scheme, which is then wedded to the Christian doctrine of creation. Hence, Thomas does not meditate the simple essence of "presencing" (*Anwesen, coming-into-presence*); he maps out the metaphysical dynamics of a thoroughly causal conception of reality. He conceives of Being in terms of maker and made, creator and created. The doctrine of essence and esse, far from being the supreme insight into Being,



is the final seal on its oblivion. For essence means "that which a thing was (= is supposed) to be" (quid quod erat esse), that is, the idea of what is to be made, and existence signifies that the idea has been converted into reality, what was previously mere idea now stands (sistere) outside of (ex) its causes. Thomistic metaphysics articulates the doctrine of creation in the Roman language of production. (Caputo J, 1982, pp. 5-6)

Clar que Caputo i Heidegger sembla que obliden els sentits variats de les formes d'*actus* en la filosofia tomista, que especialment pel que fa a l'*actualitas*, entesa de forma originària i no a la forma d'alguns deixebles d'Aquino com Tomàs de Vio, suposa eixa activitat de tots els actes més profunda que un pensament dirigit a la causa o l'efecte. De fet, Caputo fa una certa assimilació entre la pèrdua del sentit grec de l'*energeia* en l'*actualitas* i el terme *ex-sistentia* «This is confirmed by the Scholastic interpretation of the derivation of the word *exsistere*. This word signifies that a thing stands outside of its causes» (Caputo J, 1982, p. 88), confrontant els sentits d'*actus* «To be is to be actual (*wirklich*), that is, to be brought forth (*pro-ductum*) outside of one's cause (*pro-ducens*).» (Caputo J, 1982, p. 89), és des d'eixa confusió que pot afirmar «It points to an inner harmony between Christian metaphysics and the metaphysics of making, which come together in the conception of Being as *Wirklichkeit*. Our tradition then is more Roman than Greek» (Caputo J, 1982, p. 89). Per la seua banda, Echaury, fidel al seu mestre, Gilson, parla de «Deberemos finalmente ver en el *esse* así entendido, un punto de coincidencia con el *Sein* heideggeriano» (Echaury R, 1987, p. 380). De fet, sembla que hi ha un punt de trobada entre Heidegger i Aquino entorn a la necessitat de deixar a l'*esse* presenciar-se. Per la nostra part, pensem que és precisament la noció de l'*actualitas* el concepte clau que il·lumina a l'*esse* deixant enrere eixes relacions causa-efecte que té la visió més cristiana de la teoria de l'acte i la potència, i en l'últim grau l'*actus purus*. L'*actualitas* en canvi ens parla de la captivença fonamental de l'*esse*, d'alguna forma, l'*actualitas* ve a superar les cinc vies tomistes que s'aglutinen sota la definició de l'*Actus purus*:

Las tres vías de descenso en las cuales se sintetizan los cinco caminos de subida son la causalidad eficiente (que comprende la primera vía, la segunda y la tercera), la causalidad formal (que comprende la cuarta) y la causalidad final (que comprende la quinta); todas ellas emanan de un principio único: el *Esse per essentiam*, el *Actus Purus*. (Miró i Comas A, 2022)

Pot ser que fins i tot, aquells que critiquen l'*actualitas* degenerada de l'escolàstica no hagen entés bé el sentit d'*energeia* que envolta l'*actualitas*, de fet Caputo s'agarra l'argument dels romans com imperi constructor de ponts, però ¿hi ha dins d'eixa concepció dels pobles d'arrel romana, una vida més contemplativa que la dels escolàstics? Potser la societat romana entengueren l'*actio* com un produir efectes, especialment efectes materials, però els escolàstics sembla que tenien una imatge matisada d'açò, diferent d'eixa *actio*, com si diguérem una diferenciació entre una *actio* purament física o material i una *actio* metafísica. Per altra banda, també cal aclarir que l'*actualitas* és un terme pròpiament tomista, utilitzat per a interpretar una part de la filosofia aristotèlica, però no tradueix l'*energeia*, que és traduïda per *actus* simplement.

Malgrat això i tornant a la causalitat, és aquest concepte una part fonamental de la filosofia escolàstica en general i de la tomista en particular, un cert abandonament de la causalitat suposa matar a Déu i substituir-lo per l'*esse* purament, *ipsum esse subsistens* sense més determinació, sense afegir-se naturalment a cap ens, tot i que eixe ens siga Déu. No obstant això, el concepte de causalitat és un concepte metafísic que ha estat atacat també, de forma més o menys indirecta, des de la ciència, no tant per a refutar-lo sinó per a canviar-lo. Si tradicionalment s'entenia la necessitat d'un ens ontològicament perfecte des del qual emanaven la resta d'elements de la creació, hui en dia eixa necessitat ha sigut refutada, això no obstant, encara continua viu el sentit piramidal de l'ontologia, que determina la superioritat ontològica de certs ens per damunt d'altres. Eixe principi de causalitat ha sigut atacat per Heidegger, intentant ressenyar la importància de la presència pel seu estar entre la causalitat i l'efecte. En canvi autors com Gilson la defensen com un pilar fonamental i oblidat de la història de la filosofia:

La historia de la noción de causa es una de las más desconocidas entre los muchos capítulos de la historia de la filosofía. En principio, Tomás de Aquino parece haberla aceptado tal como la recibió de la filosofía griega, especialmente de Aristóteles. (Gilson É, 1981, P. 238)

Fins i tot, crec que Gilson defensa la noció de causa d'una manera diferent de com podia esperar-se, defensant-la des de la qualitat de l'*actualitas* «Hay cosas sin las cuales algunas otras no existirían y de cuya operación actual se derivan necesariamente algunas otras.» (Gilson É, 1981, P. 238), fent un matís molt important «Una historia detallada de la noción de causalidad probablemente mostraría que sus variaciones han seguido a las de la noción filosófica de ser. Tal es el ser, tal es también la causalidad.» (Gilson É, 1981, P. 239). És per això que Gilson

entén la causa directament des de l'activitat del ser, i també és una postura amb la qual no tenim confrontació, puix és una manera d'entendre la causa no primària ni fundacional del ser com suposa Heidegger en el seu estudi. De fet, tal com recull Gilson la formulació de la causa ha sigut històricament per a l'església més problemàtica que altra cosa, pel fet que qualsevol causa que crea és considerada creadora, així una mare és creadora, un nom que alguns teòlegs han trobat que només podia estar reservat per a Déu. Això no obstant és la mateixa concepció de Déu la que li resta pes metafísic a la causa, puix Déu com a ser etern increat i incausat demostra que el ser està molt per damunt de la importància de la causa.

Paradoxalment, Gilson dona compte de com els termes causa i efecte, que podrien semblar allunyats en quant u suposa principi i l'altre suposa final, realització, han sigut assimilats en el mateix concepte per bona part de la filosofia cristiana, especialment per Agustí d'Hipona:

Agustín empleó constantemente la palabra *facere* para significar lo que nosotros ahora llamamos *creare* y esto le llevó a hablar de una causalidad eficiente o, mejor, a identificar las dos nociones de causalidad y eficiencia: toda causa es eficiente, dice Agustín. De aquí que la noción de eficiencia no sólo descubra aquí su forma dentro de la de causalidad, sino que realmente la absorba. (Gilson É, 1981, pp. 242-243)

És eixa interpretació neoplatònica la que dona lloc al *Liber de Causis*, una lectura influent en Albert el Gran de la qual Tomàs d'Aquino certament, com hem esmentat abans, s'allunya. En canvi, Gilson interpreta la causa eficient en Tomàs d'Aquino com un ordre universal «Nuestro universo es una estructura jerárquica de superiores e inferiores en la que la causalidad eficiente procede por gradación, en el sentido preciso de que el ser superior no sólo puede, sino que debe actuar sobre el inferior.» (Gilson É, 1981, p. 249), explicant que eixa és la naturalesa de l'acte «forma parte de la naturaleza del acto que debe actuar, y puede actuar sólo sobre otros seres menos perfectos que él» (Gilson É, 1981, p. 250), entenent que la causalitat és «para los seres superiores una especie de deber» (Gilson É, 1981, p. 250). Eixe ordre natural del món que estableix Gilson seguint a Tomàs d'Aquino és en definitiva un ordre fàcilment deduïble de la mateixa noció de Déu com *Ipsum esse* que representa al ser per excel·lència. Un argument similar a l'utilitzat al Renaixement per alguns teòrics per a defensar la legitimació de la monarquia absoluta, i d'això és conscient Gilson «Esta relación social y política de autoridad y obediencia tiene, por consiguiente, sus raíces en la ley de la naturaleza; y puesto que la naturaleza es criatura de Dios, primariamente enraizada en la ley divina» (Gilson É, 1981, p. 250). En canvi, queda totalment desvirtuada llevant a Déu de l'equació.

Altres autors com Maritain, seguint una línia similar, han situat el principi de causalitat com una de les claus fonamentals del tomisme. Mentre que Fabro, distingeix la participació platònica i la causalitat aristotèlica, assenyalant que «San Tommaso si accorge che in questa dottrina della causalità scalare si può nascondere una grave insidia al creazionismo cristiano» (Fabro C, 1961, p. 120). Fabro distingeix la causalitat platònica de l'aristotèlica diferent perquè hi ha una causalitat vertical en Plató i una causalitat horitzontal en Aristòtil pel fet següent «Come per Platone sono cause soltanto gli intelligibili e le prime ipostasi (...) per Aristotele la realtà fisica o «natura» ha in sé i principi delle proprie trasmutazioni.» (Fabro C, 1961, p. 139). Però si parlem del sentit ple de causalitat tomista ressaltant aquells elements nous amb relació amb la teoria aristotèlica de les causes, podem parlar de la importància que té el concepte d'influència en Aquino per a explicar la transmissió o continuïtat existencial des de Déu cap al món, diu Tomàs:

Quaedam vero poena est quae simpliciter in ablatione vel defectu consistit, sicut est subtractio gratiae, et aliquid hujusmodi; et hae quidem poenae a Deo sunt, non quidem sicut ab agente aliquid, sed potius sicut a non influente talem perfectionem; quia in ipso est influere et non influere; et utriusque sua voluntas causa est. (Super Sent., lib. 2 d. 32 q. 2 a. 1co.)

En eixe sentit que Aquino expressa la possibilitat que té Déu de fluir o no fluir, influint o no influint segons la seua voluntat que és causa desenvolupa una certa concepció del concepte de causa, un sentit que explica bé «Ad primum ergo dicendum, quod pater causa est filii; causae autem est influere in causatum, et non e converso» (Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 ad 1.) Per una banda, tenim eixa possibilitat de Déu, i, per altra banda, Aquino justifica la preeminència de Déu com a causa primera pel fet de «quod causa prima magis dicitur influere quam secunda in quantum eius effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causae secundae» (De veritate, q. 22 a. 2 co.). Com hem recercat, Tomàs no pot deixar de banda la causalitat per l'oposició frontal que suposa amb l'argumentació de l'existència de Déu, especialment l'anomenada segona via de l'existència de Déu. Per això, sols des d'una interpretació arriscada i sobretot heterogènia dels conceptes tomistes podem rebutjar el paper fonamental que té en Aquino el concepte de causa, situant-nos en un punt mitjà entre la denúncia heideggeriana que l'*actualitas* en la filosofia escolàstica esdevé en *causalitas*, i la línia del tomisme pur que assumeix el principi de causalitat com un pilar fonamental de la filosofia de Tomàs d'Aquino en quant és una filosofia cristiana o un cristià fent filosofia amb

el lligam que això suposa. Amb tot això, podríem distingir tal com fa Fabro dues distincions dins de la causalitat tomista, una causalitat metafísica i una causalitat universal (Fabro C, 1961), sent la primera la qualitat de produir fora de si mateix, influir en altres; i la segona distinció, la causalitat universal, l'efecte propi de la causa primera.

Bé, arribats a aquest punt, podem fer un petit repàs per a intentar recopilar quina novetat o quines línies d'estudi pot aportar aquest treball. Des del principi del treball, i sempre des del marc de recerca general del sentit de l'*actualitas* dins de l'obra de Tomàs d'Aquino, hem desenvolupat quatre línies principals relacionades entre elles. La primera línia, és la de les similituds (confrontant amb Heidegger) tant en importància com en significats, del sentit d'*energeia* (*ergon*) en Aristòtil i Tomàs d'Aquino. A eixe respecte, i mirant la gran quantitat d'escrits dedicats a recercar i exposar la teoria aristotèlica de l'acte en totes les seues accepcions, cal preguntar-se el perquè d'eixa certa mancança en la figura de Tomàs d'Aquino, ningú dubta de la importància de l'acte en l'*esse* tomista, eixe sentit ha sigut ben recercat, en canvi, poques vegades s'ha aprofundit vertaderament en els sentits interns d'eixa noció metafísica fonamental. Per altra banda, ha entrat en debat el sentit d'existència en comparació amb l'*esse* en Tomàs d'Aquino i en els seus deixebles. Un tercer punt és l'actualitat de la filosofia tomista o la mancança d'aquesta, determinar la seua vigorositat per a combatre els problemes actuals de la filosofia dins del tauler dels pensadors influents del moment i dels corrents de pensament del debat filosòfic actual. Finalment, i en una línia que acompanya tot el treball, hi ha un cert debat constant amb certes tesis de Heidegger, algunes originals, altres reviscolades per ell, donant-se durant tot eixe recorregut discrepàncies i sincronies, especialment en el marc de la denúncia heideggeriana a tota l'escolàstica i als seus termes que envolta de forma directa a Tomàs d'Aquino. Eixa crítica de Heidegger és principalment un atac directe al sentit del principi de causalitat com a forma de degeneració del terme *energeia* aristotèlic que ontoteologitza la metafísica donant una prioritat fundacional tant a la causa com a l'efecte com producte de la causa. Clar que com hem vist eixa manera de focalitzar tota l'escolàstica en eixe punt és una tesi discutible i bàsicament sostinguda sobre una lectura escolàstica a través dels ulls de Suárez. Una tesi que sobretot suposa un cert atac terminològic als termes tomistes, que com hem vist, i ja van demostrar altres, és una terminologia en molts punts més fidel als seus deixebles que al mateix Aquino. Per a acabar, pel que fa als paral·lelismes entre Aristòtil i Heidegger, el filòsof alemany fa una interpretació de la metafísica aristotèlica particular sobre la qual sustenta el seu *Ereignis*, fins i tot, pensadors com

Thomas Sheehan han defensat «Ereignis (a term that Heidegger retrieved from the unsaid in Aristotle's κίνησις). (Burt C. Hopkins, 1999, p. 283). Aleshores, i tenint en compte la importància del sentit fonamental de l'*energeia* que defensa Heidegger enfront de l'escolàstica, podem establir un paral·lelisme central entre tots dos autors, en el sentit de metafísica dinàmica. Dit això, pensem que perfectament podem incloure a Tomàs d'Aquino dins d'eixa parella, en el sentit que entén l'acte, especialment des de la nostra interpretació de l'*actualitas*, la filosofia d'Aquino tal com hem defensat és també una filosofia dinàmica, que guarda una estreta relació amb eixe sentit amb el mestre, Aristòtil. Tanmateix crec que hi ha un sentit encara més representatiu sobre el qual tots tres pensadors tenen una opinió pareguda, expressant la importància que té el sentit de l'Estar-en-obra que s'amaga en el substrat de l'*energeia* aristotèlica, present de forma lluminosa en l'*actus* tomístic i en la nova forma de pensar el ser que Heidegger vol instaurar amb l'*Ereignis*, un terme que sembla que ve a restituir l'error històric de la interpretació llatina de l'*energeia* capgirant la causa per l'efecte. Continuant amb el paral·lelisme possible entre els tres autors, sembla que tots tres entenen l'acte com perfecció d'obra que aconsegueix la seua comesa, Aristòtil amb el terme entelèquia, Tomàs amb la noció de perfecció com acte complet que hem exposat, i Heidegger reviscolant el sentit grec d'obra:

El reposo de lo producido no es una nada, sino un recogimiento. Ha recogido en sí todos los movimientos del producir de la casa, los ha finalizado en el sentido de la delimitación que conlleva el acabamiento (...) El reposo preserva el acabamiento de lo que se mueve. La casa es allí como *εργον*. «Obra» [*Werk*] quiere decir lo reposado que se expone [*das Aus-geruhte*] en el reposo de lo que muestra un aspecto —estando detenido, yaciendo en él—, lo reposado que se expone en el presenciar en lo desoculto. (Heidegger M, 2005, p. 331)

El gir que busca Heidegger capgirant un cert sentit de la filosofia medieval és inhabilitar el paper central de la causa i donar-li'l al mateix esdeveniment:

Pensada en griego, la obra no es obra en el sentido de la realización de un esforzado hacer, ni es tampoco un resultado o un éxito; es obra en el sentido de lo que está expuesto en lo desoculto de su aspecto y se demora como lo que así está detenido o yace. (Heidegger M, 2005, p. 331)

El sentit d'obra de Heidegger en el qual la importància del fenomen no resideix ni en la causa ni en l'efecte (*Wirklichkeit*) és el punt clau en el qual Heidegger vol posar el focus, donant una noció fonamental «la obridad. Ésta no alude a la realidad efectiva como resultado de un efectuar, sino al presenciar que está-ahí, en lo desoculto, de lo pro-ducido, allí puesto e instaurado» (Heidegger M, 2005, p. 331), i és en l'entelèquia en el terme que Heidegger troba la màxima representació d'eixa forma d'entendre l'obra «La ἐντελέχεια es el tener(-se-) en-el-final, el tener en posesión el puro presenciar que ha dejado tras de sí toda producción y es por lo tanto inmediato: el esenciar en la presencia» (Heidegger M, 2005, p. 332). Aleshores podríem dir que la peça fonamental per a entendre el sentit d'obra que vol desenvolupar Heidegger es troba a mitjà camí entre la causa i l'efecte en una noció que no és ni principi ni final, ni un Déu creador, ni un resultat de la creació, sols una presència pura desenvolupada, un mitjà camí que sona molt semblant a la concepció que hem defensat de l'*actualitas*.

De la mateixa manera que Heidegger dona llum a la seua interpretació de l'obra enfosqueix la transcendència de la divisió escolàstica *existentia/essentia* per la forma que tenien els escolàstics d'entendre l'existència que, a poc a poc, acaba assimilant-se com la manifestació visible de l'*actualitas*, degenerant el seu sentit original «Que-es y qué-es se desvelan como modos del presenciar cuyo rasgo fundamental es la ἐπέγχεῖα» (Heidegger M, 2005, p. 333), ací la fórmula «¿Que és?», suposa la pregunta sobre l'existència i la fórmula «¿Què és?», la pregunta sobre l'essència. Heidegger utilitza el terme “werkheit” traduït al castellà com “obridad” que suposa una qualitat, la qualitat del que treballa en el sentit d'obrar, on la traducció literal agafant l'arrel llatina seria “*operaritas*”, és a dir, la qualitat de qui opera. En certa manera, el focus que allunya Heidegger de Aquino és una crítica implícita i més profunda a Roma, tal com apunta també Caputo, especialment a la forma romana d'entendre la filosofia en el mateix sentit pragmàtic que entenen la vida, així la filosofia grega transformada pels romans seria una filosofia pràctica en la qual s'accentua el sentit d'*energeia* com l'efecte de la causa, allò que resulta de l'obra, i així, segons Heidegger, l'*actualitas* és entesa purament com *causalitas*. Com no podia ser d'altra manera, Heidegger apel·la a l'autoritat de Suárez per a explicar el fenomen de l'existència-*actualitas*, com l'estar fora de les causes, el passar del no-res a l'existir per mitjà d'una relació causa-efecte «*Ex-sistentia* es *actualitas* en el sentido de la *res extra causas et nihilum sistentia*, de un ser eficiente que traslada algo al «afuera» de la causación y la realización, al ser efectuado, y de este modo supera la nada» (Heidegger M, 2005, p. 342).

L'anhel profund de Heidegger sobre la superació de la metafísica deixa el dubte general de saber si Tomàs d'Aquino seria part d'eixa neteja dels termes històrics que han degenerat el

sentit grec sobre el ser, o, en canvi, forma part de la nova metafísica refundada en la pregunta original pel ser, en qualsevol cas, sembla demostrat que la lectura feta per Heidegger de Tomàs d'Aquino no té la profunditat suficient per a determinar-lo, per tant nosaltres no podem més que establir paral·lelisme i discrepàncies.

Una vegada exposades algunes de les línies i de les polèmiques del treball, ara cal fer-se'n més preguntes per a obrir futures vies d'investigació. Queda prou clar que Heidegger en la seua crítica assenyala clarament el principi de causalitat implícit en el sentit llatí de l'*actualitas* com una perduda del sentit original grec, mostrant-se fidel al sentit grec del terme aristotèlic, però cal defensar en eixe sentit, que precisament és el mateix Aristòtil qui estableix els fonaments de les ciències arran del principi de causalitat. És a dir, ¿és possible compaginar eixa afirmació sense arrossegar també dins del mateix sac a Aristòtil? Si tal com sembla precisament el principi de causalitat és la base de la ciència aristotèlica tal com la descriu el mateix Aristòtil en els Segons analítics «Luego si saber es verdaderamente lo que hemos dicho se sigue de aquí necesariamente que la ciencia demostrativa procede de los principios demostrativos, de principios inmediatos, más notorios que la conclusión de que son causa y a que preceden.» (Aristòtil, 1977, p. 156), són eixes causes, concretament les immaterials, objecte d'estudi de la Metafísica. A més, cal afegir, que precisament hi ha una intenció clara de Heidegger de trencar amb el científicisme en el camí de la recerca del ser «la filosofía pertenece al claro del abismo y sólo a él, en tanto asume decir lo más simple y calmo: la palabra de la verdad ser [*Seyn*], la sentencia del saber no científico» (Heidegger M, 2006, p. 58). Per tant, ¿podem trencar el causalisme des de l'*actualitas*? O dit en unes paraules més adequades ¿té importància el causalisme dins de l'*actualitas*? Hem deixat patent que l'*actualitas* és la captivença fonamental del ser com a qualitat de l'acte, sembla, que eixa concepció de l'*esse* està més propera al camí del mitjà que vol desenvolupar Heidegger entre la causa i l'efecte, de segur que en l'*actualitas* com qualitat el causalisme no juga un paper determinant, de fet, com hem dit abans, llança un desafiament agosarat a la importància de Déu dins del tomisme o de qualsevol filosofia que es recolze en termes tomistes deixant patent que d'igual manera que la filosofia aristotèlica no necessita un Déu per a desenvolupar tota la seua potència, la filosofia de l'*actualitas* tampoc sembla necessitar-lo. Per tant, ¿té importància la causalitat en el dinamisme del ser? Allò que és “aetern” no depèn de les causes. El ser és “aetern”, un “aetern” dinàmic que transita l'ens determinat per a després abandonar-lo.

Un poc continuant eixa línia de debat podem citar alguns exemples com el de Norris Clarke en el seu llibre “Explorations in metaphysics” (W. Norris Clarke S.J, 1995) quan es pregunta si



encara és viable una teologia natural, l'autor pensa que és perfectament possible. Viable o no, el que està clar és que és perfectament viable agafar la profunditat de l'*actualitas* com a pedra angular d'un sistema filosòfic, segons la profunditat de l'*actus* que hem desenvolupat en les seues branques diferents i que per tant tenim la possibilitat d'una teologia natural no tant pel debat en si mateix, com per la seua idoneïtat metafísica. Fins i tot, sembla que eixa línia que volem defensar és la línia més contemporània per a desenvolupar els termes tomistes per inescrutables camins, termes amb la capacitat suficient per a aprofundir dins del tauler de la filosofia contemporània, és a dir, un desenvolupament complet en la filosofia i en el debat científic, i no sols entre els cercles més propers a la teologia com s'ha fet al segle XX. Potser proposar un tomisme sense Déu és massa agosarat i heterogeni, però una filosofia recolzada en la interpretació del concepte d'*actualitas* pot perfectament obviar el paper de Déu en quant representant absolut del refutat causalisme. Eixa possibilitat d'emprar noves interpretacions dels termes tomistes sense l'arrel religiosa obri molts camins filosòfics, que de fet fins i tot sembla que afavoreix al catolicisme. És des d'eixa obertura possibilitada per la riquesa terminològica dels termes tomistes que podem preguntar-nos algunes qüestions en la clau de la filosofia contemporània. Així per exemple, podem preguntar-nos com confronta una filosofia de l'*actualitas* amb les tesis de la filosofia postmoderna. En una filosofia postmoderna en la qual el tret que amb més força brilla és un cert nihilisme, especialment en els postmoderns francesos, l'afirmació de la importància del terme *actualitas* pot suposar una certa pedra en mitjà de l'oceà, sempre que deixem caure a Déu com un pes mort per tal de reviscolar els termes tomistes cap a una tornada a creure en la metafísica vilipendiada i abandonada, una inversió de la *Verwindung*, terme que utilitza Heidegger i que segons Vattimo és guia de la postmodernitat filosòfica (Vattimo G, 2007, p. 145). Un terme que podem traduir com conversió, tot i que Vattimo la utilitza com «un término que indica una especie de *Ueberwindung* impropia, de una superación que no es tal en el sentido habitual de la palabra» (Vattimo G, 2007, p. 151), o de forma més explícita:

Lo que sabemos por las indicaciones que Heidegger dio a los traductores franceses de *Vorträge und Aufsätze*, donde el término es empleado en un ensayo en que se trata la *Ueberwindung*, la superación de la metafísica, es que el término indica un rebasamiento que tiene los rasgos de la aceptación y de la profundización (Vattimo G, 2007, p. 151).

En qualsevol cas, la reafirmació dels termes metafísics com l'*actualitas* suposa una reafirmació del sentit de les preguntes metafísiques, i això confronta directament amb la postmodernitat filosòfica segons paraules del mateix Vattimo «Las actitudes posmodernas encierran, muchas veces, una huida de las cuestiones últimas» (G Vattimo, 1994, p. 93). Per altra banda la negació de la metafísica que comporta la filosofia postmoderna no suposa res nou, de fet podem recopilar la història de la filosofia solament seguint els cicles de la metafísica com un període de refundació de la metafísica, consolidació de la metafísica i destrucció de la metafísica i tornada a començar, un autèntic retorn etern. Clar que sempre que succeeix eixa refundació de la metafísica canvien certs termes o fonaments per altres nous o renovats, ja que d'alguna manera dins de la metafísica la innovació és sempre difícil per no dir impossible, crec més oportú parlar de renovació que d'innovació. Dins d'eixos canvis que esdevenen, podem fer una recopilació dels canvis que suposa una metafísica de l'*actualitas*. En primer lloc, hem desafiat la tesi que defensa l'assimilació històrica de l'*actualitas* com existència. En segon lloc, hem fet el mateix amb el principi de causalitat, rector de bona part de la història de la filosofia. Finalment, hem fet un paper reintegrador de Tomàs d'Aquino dins de la filosofia contemporània, reviscolant algunes tesis i fent una crida per a reivindicar el seu paper com a pensador profund del ser, deixant a Déu, pedra angular de tota filosofia cristiana, en un pla secundari.

## 7. Postfaci

Considerem que per a tancar de forma satisfactòria el treball és interessant fer una mena de postfaci recapitulant la motivació personal per triar aquesta temàtica, tot el camí recorregut, i els objectius assolits.

Podem començar pel punt més personal del treball, els motius del mateix treball. Aquests motius ja han sigut una mica desenvolupats al començament del treball, però ací intentaré donar una opinió més personal i menys acadèmica. Òbviament la tria del tema no respon a una motivació professional o comercial, puix és un tema certament poc “interessant” actualment fins i tot dins de la filosofia que camina per altres camins. Potser, eixe haja sigut precisament el motiu principal, juntament amb la fascinació despertada per la lectura d'alguns textos tomistes. Aquest tractament injust de la filosofia de Tomàs d'Aquino, i això inculpa tant a adversaris com als propis tomistes, va despertar en mi un interès per defensar la meua lectura

de l'autor, una lectura molt allunyada de quasi totes les lectures anteriors, unes sectàries per la relació d'Aquino amb la religió, i altres d'igual manera, sectàries per la relació d'Aquino amb la seua religió. Però més enllà d'això hi ha un filòsof molt aprofitable i interessant que volia estudiar de forma més profunda, almenys una part d'ell amb el terme *actualitas*. Un filòsof vilipendiat però inevitablement punt clau de la història de la filosofia, no com memòries del passat, sinó com arma per a desenvolupar els debats presents i futurs. Dit això, per la part que li pertany, he trobat en Heidegger no sols un filòsof profundament interessant i sistemàtic, sinó també la porta d'entrada per a defensar la importància actual de certes tesis tomistes, almenys en la mateixa mesura que són actuals les tesis aristotèliques. Arribats a aquest punt queda clar que la tasca no era fàcil i estava plena de riscos, però el resultat és personalment satisfactori, tant pels objectius assolits com per l'aprenentatge que porta implícit i tota la tasca que no se ha fet i queda per davant. Per damunt de tot, podríem resumir el desenvolupament del treball en una frase: el caràcter dinàmic del ser en Tomàs d'Aquino. Contràriament a com era considerat.

Per una banda, tot comença amb el tema general i potser juntament amb el ser, més central de tota la història de la filosofia, el concepte de moviment com activitat del ser. Centrats en eixe caràcter dinàmic del ser trobem en la filosofia de Tomàs d'Aquino unes tesis profundes llargament oblidades i vilipendiades. Però sens dubte, la mateixa exposició, centrada en el concepte d'*actualitas* de les idees de l'autor han defensat per si soles l'actualitat del pensament tomista en el debat filosòfic actual, que paradoxalment encara continua el debat original sobre el ser i la seua activitat. Almenys, han defensat les tesis tomistes no com superades per la història de la filosofia, sinó com un tret d'estudi important dins d'ella. En segon lloc, hem intentat despullar el tomisme original d'allò que és solament un tomisme afegit pels seus comentadors. La tasca no ha sigut fàcil, i segurament encara es pot aprofundir-ne més. Amb tot allò que hem esmentat l'objectiu era donar una visió menys esbiaixada de la filosofia de Tomàs d'Aquino, especialment fugint dels quatre punts clau que sempre són destacats d'ell, arribant a una interpretació més personal i heterogènia de l'autor. Clar que una obra tan àmplia com la d'Aquino dona per a moltes interpretacions, fins i tot els seus comentadors més fidels tenen discrepàncies internes, algunes d'elles mostrades. Però sobretot, espere haver combatut certes lectures curtes o parcials de les posicions tomistes, com en ocasions és la lectura heideggeriana.

Per altra banda, la forma metodològica principal d'acostar-me als objectius ha sigut des de l'estudi filosòfic dels termes i el seu recorregut històric, recollint els testimonis d'altres que han fet una tasca pareguda abans. Però sobretot confrontant eixos termes amb els conceptes

filosòfics clau d'altres autors amb l'objectiu de determinar quina és la potència filosòfica de Tomàs d'Aquino.

Aquesta tasca tan heterodoxa pot ser repudiada tant pel tomisme clàssic, al qual desafia, com pels heideggerians més fidels. No obstant això, crec que obri una porta per a futures investigacions així com la possibilitat de reviscolar certs termes arrossegats d'una manera o altra durant la història de la filosofia potentment reintroduïts per Tomàs d'Aquino. Clar que no cal necessàriament seguir la meua lectura i interpretació de l'autor, sí, en canvi, crec demostrat que en un estudi sobre l'activitat del ser, el moviment, el caràcter dinàmic del ser o qualsevol de les formes emparentades, serà necessari tindre molt en compte a Aquino, qui en ple segle XXI, i amb l'excepció dels cercles tomismes clàssics, semblava encaixat en un marc molt petit com un vestigi superat de la història de la filosofia. Dins d'un mateix objectiu també he separat certes línies del tomisme menys encertades i amb interpretacions dels mestre que no considere adients, tot envoltat per un fil sistemàtic personal encapçalat per el concepte d'*actualitas*. Pel que fa a Déu clarament ací ha sigut entés d'una manera no religiosa, això no suposa que no pugua tindre un cert paper dins de l'explicació filosòfica de l'*actualitas*, al contrari juga un paper explicatiu rellevant, Déu és la representació d'un ens ideal en el qual tot és actual, res potencial, i és per això que en els escolàstics representava la realitat màxima ho real-efectiu per definició. Déu és el motor immòbil de tot canvi. Una pregunta més difícil que deixem penjada és com assimilar actualment eixa figura de Déu a una explicació racional. De la mateixa forma, en queda definir, que no desenvolupar, el concepte de realitat. Sense un treball d'estudi arrere important podríem dir que allò real seria de forma simple qualsevol ens envoltat per l'activitat.

Per tal de concloure, si donem una ullada a futur, podem pensar camins interessants relacionats amb l'estudi. Un camí que sembla natural com continuació és la pura conseqüència de l'estudi del ser en la seua activitat, la seua *actualitas*. Aquest camí natural és l'estudi del temps. L'estudi del temps hauria d'allunyar-se del temps físic, el marcat per segons, minuts i hores i anar cap a la recerca dels canvis esdevinguts produïts en els ens. Això comporta una pregunta difícil ¿com quantificar el temps des de l'*actualitas*? El temps és un fenomen fàcil de quantificar des de la Física d'acord amb el *momentum* de Newton, en canvi des de la nostra perspectiva sembla que el focus de la qüestió ha de fugir de la quantificació, fins i tot estudiant la possibilitat d'entendre el temps de forma circular. En qualsevol cas, això potser objecte a futur i no ens envolta ara.

## 8. Bibliografia

### **Aristòtil:**

- Aristòtil. 1948. *Aristotle's Metaphysics*. editat per W. D. (William D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristòtil. 1953a. *Aristotle's Metaphysics*. editat per W. D. (William D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristòtil. 1953b. *Aristotle's Metaphysics*. editat per W. D. (William D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristòtil. 1955. *Index Aristotelicus*.
- Aristòtil. 1970a. *La Métaphysique*. editat per J. Tricot. Paris: Vrin.
- Aristòtil. 1970b. *La Métaphysique*. editat per J. Tricot. Paris: Vrin.
- Aristòtil. 1977a. *Physica*. editat per W. D. (William D. Ross. Oxford: University press.
- Aristòtil. 1977b. *Tratados de lógica (El Organon)*. 4a ed. editat per F. Larroyo. México: Porrúa.
- Aristòtil. 1989. *Aristoteles' Metaphysik : griechisch-deutsch / Erster Halbband. Bücher I(A) - VI(E)*. Dritte, verbessert... editat per Aristòtil, H. Bonitz, i H. Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Aristòtil. 2009. *Aristoteles' Metaphysik : griechisch-deutsch / Zweiter Halbband. Bücher VII(Z) XIV(N)*. Zweite, verbessert... editat per Aristòtil, H. Bonitz, i H. Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Aristòtil. 2018. *Metafísica*. Primera edició. editat per M. (Candel S. Candel i Aristòtil. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Aristotle. 2022a. *Física*. Spain: Editorial CSIC.

### **Tomàs d'Aquino:**

- de Aquino, Tomás. 2002. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. 1,1, El misterio de la Trinidad* . Pamplona: EUNSA.
- de Aquino, Tomás. 2004. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. 1,2, Nombres y atributos de Dios* . Pamplona: EUNSA.
- de Aquino, Tomás. 2008. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. 2,2, El libre arbitrio y el pecado* . Pamplona: EUNSA.
- Aquino, Tomás de., Ángel Luis. González, i Joan Fernando. Sellés. 2016. «Cuestiones disputadas sobre la verdad. Tomo I.» 847.
- Thomas, Aquinas, Alfonso. García Marqués, i José Antonio. Fernández. 1986. «Santo Tomás de Aquino exposición del “De Trinitate” de Boecio». 302.
- Tomàs. 1934. *S. Thomae de Aquino Summa contra gentiles*. Romae: Apud Sedem Commissionis Leoninae ...
- Tomàs. 1974. *Del ente y de la esencia ; comentarios por Fr. Tomás Cayetano, O. P. ; traducción del latín por Juan David García Bacca ;* Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Tomàs. 1991a. *Antología metafísica*. editat per A. (Antoni) Prevosti Monclús. Barcelona: Edicions 62.
- Tomàs. 1991b. *Antología metafísica*. editat per A. (Antoni) Prevosti Monclús. Barcelona: Edicions 62.
- Tomàs. 2010. *Suma teológica / texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo, OP*. editat per F. Barbado Viejo, S. M. Ramírez, R. Suárez, F. Muñiz, J. Valbuena, T. Urdániz, M. Cuervo, F. J. Ayala, A. Colunga, C. Aniz, A. Lobo, M. García Miralles, E. Sauras, i A. Bandera. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomàs d'Aquino, Tomàs de Vio. 1888. *Summa theologiae, I<sup>a</sup> q. 1-49 cum commentariis Caietani*. Roma: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.
- Tommaso d'Aquino. 1918. *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis 13. P. M. edita / cura et studio Fratrum praedicatorum*. editat per B. C. Bazán. Romae: Romae : Apud sedem Commissionis Leoninae Typis Riccardi Garroni.

#### **Obres del Corpusthomisticum:**

#### **Obra Major:**

*Scriptum super Sententiis.*

*Summa Theologiae.*

*Summa contra Gentiles.*

#### **Opuscles:**

*De ente et essentia.*

**Qüestions disputades:**

*De Potentia Dei.*

*De veritate.*

*Quaestio disputata de spiritualibus creaturis.*

*QQ. de anima.*

*De malo.*

*Quaestiones disputatae de virtutibus in communi.*

**Qüestions quodlibetals:**

*Quodlibet.*

**Comentaris a l'obra d'Aristòtil:**

*Expositio libri Peryermeneias.*

*In Metaphysica.*

*In Physica.*

*Sentencia De anima.*

*Sententia Ethica.*

**Comentaris neoplatònics:**

*Super De causis.*

*In De divinis nominibus.*

**Comentaris a l'obra de Boeci:**

*Super De Trinitate.*

*Expositio De ebdomadibus.*

**Comentaris al Nou testament:**

*Lectura super Mattheum.*

## **Martin Heidegger:**

- Heidegger, Martín. 1952. «El retorno al fundamento de la metafísica». *Ideas y valores* 1(3):203-220.
- Heidegger, Martin. 1972. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1975. *Die Grundprobleme der phänomenologie / Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1976. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1981. *Grundbegriffe*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1982. *Von Wesen der Menschlichen Freiheit*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1988. *Identidad y diferencia*. Ed. bilingüe. editat per A. Leyte. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, Martin. 1989. *La Autoafirmación de la universidad alemana ; El Rectorado, 1933-1934 ; Entrevista del Spiegel*. editat per R. Rodríguez García i M. Heidegger. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, Martin. 1993. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1994. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal].
- Heidegger, Martin. 1995. *Caminos de bosque*. editat per H. Cortés Gabaudan i A. Leyte. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. 1996. *Nietzsche*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2000. *Hitos*. editat per H. Cortés Gabaudan i A. Leyte. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. 2000c. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. 2000d. *Nietzsche*. editat per J. L. Vernal. Barcelona: Destino.
- Heidegger, Martin. 2000e. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2000f. *Tiempo y ser*. 2ª ed. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. 2002. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles : indicación de la situación hermenéutica : informe Natorp / Martin Heidegger ; traducción y edición de Jesús Adrián Escudero*. Trotta.
- Heidegger, Martin. 2003. *Introducción a la metafísica*. editat per A. Ackerman Pilári. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, Martin. 2005. *Nietzsche*. editat per J. Luis. Vernal. Barcelona: Destino.
- Heidegger, M., & trad Picotti C., D. V. 2006. *Meditación*. Biblos.
- Heidegger, Martin. 2007. *Zur Sache des Denkens / Martin Heidegger*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.



- Heidegger, Martin. 2009. *Ser y tiempo*. 2ª ed. editat per J. E. Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. 2013. *Carta sobre el humanismo*. Segunda edición. editat per H. Cortés Gabaudan i A. Leyte. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. 2014. *¿Qué es metafísica? ; Seguido de Epílogo a «¿Qué es metafísica?» ; e Introducción a «¿Qué es metafísica?»* Segunda edición. editat per H. Cortés Gabaudan i A. Leyte. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. 2021. *La pregunta por la técnica*. 1st ed. editat per J. A. Escudero. España: Herder Editorial.
- Heidegger, Martin 1889-1976, i Germán Jiménez González. 2014. «Conceptos fundamentales de la filosofía antigua».

### **Llistat de la resta d'autors utilitzats i les seues obres:**

- Ackrill, J. L. 1997. *Essays on Plato and Aristotle / J.L. Ackrill*. Clarendon Press.
- Adrián Escudero, Jesús. 2009. *El Lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Adrián Escudero, Jesús. 2015. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el Ser : una articulación temática y metodológica de su obra temprana / Jesús Adrián Escudero*. (1st ed.). Herder Editorial.
- Aersten, Jan A. 2003. *Filosofía medieval y los trascendentales un estudio sobre Tomás de Aquino*. editat per M. Aguerri i M. I. Zorroza. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Agamben, Giorgio. 2013a. *Opus Dei an Archaeology of Duty*. editat per Adam. Kotsko. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2013b. *Opus Dei : arqueología del oficio*. editat per M. Ruvituso. Valencia: Pre-Textos.
- Agustí. 1968. *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate Libri XV*. editat per W. J. (William J. Mountain. Turnholti [Turnhout: Brepols.
- Albert. 1890a. *Metaphysica*. Borgnet.
- Albert. 1890b. *Physica*. Coloniensis.
- Albert. 1891. *De causis et processu universitatis a prima causa*. Borgnet.
- Albert. 1893. *Super IV libros Sententiarum*. Borgnet.
- Albert. 1894. *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei*. Borgnet.
- Albert. 1955. *Opera omnia*. Aschendorff: Monasterii Westfalorum.
- Albertus. 2010a. *On the Causes of the Properties of the Elements (Liber de Causis Proprietatum Elementorum)*. editat per I. Michael. Resnick. Milwaukee, WI: Marquette University Press.

- Albertus. 2010b. *On the Causes of the Properties of the Elements (Liber de Causis Proprietatum Elementorum)*. editat per I. Michael. Resnick. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Anòn. 1980. *Las razones del tomismo* . Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Anòn. 1984. «Thémata : revista de filosofía». *Thémata : revista de filosofía*.
- Anòn. 2009. *La Bíblia*. 9a ed. (en format... Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Anòn. 2021. *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma : estudio de la crítica de Lawrence Dewan a Étienne Gilson* . Pamplona: Eunsa.
- Anòn. s.d. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*.
- Anselm A. & Schmitt F. S. 1946. *S. anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*. Apud Thomam Nelson et Filios.
- Averroës, i F. Stuart Crawford. 1953. *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Cambridge, Mass: Mediaeval Academy of America.
- Averrois. 1562. *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome*. Junta Secunda. Venècia .
- Averrois. 1919. *Compendio de metafísica*. Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre.
- Avicenna. 1977. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. editat per S. van (Simone van) Riet i G. Verbeke. Louvain la Neuve: E. Peeters.
- Bañez, Domingo. 1585. *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae usque ad sexagesimam quartam quaestionem*. Salamanca.
- Bañez, Domingo. 1934. *Scholastica commentaria : in primam partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis. I, De Deo Uno* . Madrid ; F.E.D.A.
- Baumgarten, Alexander. 1750. *Metaphysica*.
- Bernabé, A. (1995). *De Tales a Demócrito : fragmentos presocráticos / edición y traducción de Alberto Bernabé ; prólogo de Emilio Lledó*. Círculo de Lectores.
- Berti, Enrico. 2017. *Tradurre la «Metafísica» di Aristotele*. 1. ed. Brescia: Morcelliana.
- Beuchot, Mauricio. 1992. *La Esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval : su repercusión en la filosofía analítica actual*. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Blair, G. A. 1969a. «The Meaning of “Energeia” and “Entelecheia” in Aristotle». *Archiv Für Begriffsgeschichte* 13(1):79-113.
- Boeci. 1882. *Opera Omnia*. París : Migne.
- Bofill i Bofill, Jaume. 1950. *La escala de los seres o El dinamismo de la perfección* . Barcelona: Publicaciones Cristiandad.
- Bonaventura. 1882. *Opera Omnia*. editat per Quaracchi.
- Bonaventura. 1891. *Opera Omnia Vol V*. editat per Quaracchi.
- Bonaventura. 1963a. *Obras de San Buenaventura : edición bilingüe*. 2a ed. editat per B. Aperribay, M. Oromí, i M. Oltra. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bonaventura. 1986. *Obres escollides*. editat per P. Villalba i Varneda. Barcelona: Laia.
- Bonino, Serge Thomas. 2018. «La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson». *Scripta theologica* 26(3):955-76. doi: 10.15581/006.26.15248.

- Bradshaw, David. 2001. «A New Look at the Prime Mover». *Journal of the History of Philosophy* 39(1):1-22. doi: 10.1353/hph.2003.0074.
- Briggs, Charles, i Peter Eardley. 2016. *A Companion to Giles of Rome*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Brunier-Coulin, Claude, i Jean-François Petit. 2019. «Le statut actuel de la métaphysique : [actes du colloque des 6-8 juillet 2018] ». *Débats. Philosophie*. Paris: Orizons.
- Capreolus, Joannes. 1900. *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*. Tours: Paban-Pègues.
- Caputo, John D. 1982. *Heidegger and Aquinas : an essay on overcoming metaphysics*. New York: Fordham University Press.
- Cardona, Carlos, Ignacio Guiu, i Luis Clavell. 1997. *Olvido y memoria del ser*. Pamplona: EUNSA.
- Castillo Hódar, Alberto. 2023. «El sentido análogo del término “escolástica”».
- Castro E. 2020. «REALISMO POSCONTINENTAL [Ontología y Epistemología para el siglo XXI] — Materia Oscura». Recuperat 1 setembre 2023 (<https://materiaoscuraeditorial.com/filosofia/realismo-poscontinental>).
- Catarina Belo. 2009. «Esencia y Existencia En Avicena y Averroes». *Al-Qantara (Madrid)* 30(2):403-26. doi: 10.3989/alqantara.2009.v30.i2.84.
- Cessario, Romanus. 2021. *Tomás y los tomistas : el logro de Tomás de Aquino y sus intérpretes*. 1ª ed. Toledo: Cor Iesu.
- Chen, Chung-Hwan. 1956. «Different meanings of the term energeia in the philosophy of Aristotle». *Philosophy and Phenomenological Research* 17(1):56-65.
- Chesterton, G. K. (Gilbert Keith). 1942. *Santo Tomás de Aquino*. editat per H. Muñoz. Madrid: Espasa-Calpe.
- Cicero, Marcus Tullius Mayor. 2010. *Cicero, De Natura Deorum Libri Tres*. Vol. 3. Cambridge University Press.
- Claudio, Marengi. 2018. «Distinción real y diferencia ontológica en Tomás de Aquino». *Persona* 2(4).
- Claudio Marengi. 2018. «La Originalidad de La Ontología Tomista y Su Giro En Torno al Ser / The Originality of the Thomistic Ontology and Its Turn to Being». *Studia Gilsoniana* 7(1):33-67. doi: 10.26385/SG.070102.
- Claudio Marengi. 2019. «El Oscurecimiento Del Ser y Su Sustitución Por La Existencia [The Obscuring of Esse and Its Substitution by Existence]». *Studia Gilsoniana* 8(1):113-46. doi: 10.26385/SG.080104.
- Contat, Alain. 2019. «La Constitución Del Ente En El Tomismo Contemporáneo». *Dios y El Hombre* 3(2):50. doi: 10.24215/26182858e050.
- Courtine, Jean-François. 1990. *Suarez et le système de la métaphysique*. Presses Universitaires de France, «Épiméthée».
- Cruz Hernández, Miguel. 1963. *La Filosofía árabe*. Madrid: Revista de Occidente.
- Cuervo, Justo. 1914. *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*. Vol. I. Salamanca: Imprenta católica salmanticense.
- Dewan, Lawrence. 1999. «Gilson and the actus essendi». *Études maritainiennes / Maritain Studies* 15:70-96. doi: 10.5840/maritain1999155.

- Dewan, Lawrence. 2007. *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Dewan, Lawrence. 2009. *Lecciones de metafísica* . 1ª ed. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Dewan, Lawrence. 2012. *Lecciones de metafísica, 2, Teología natural : (sobre la existencia de Dios)* . 1ª ed. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Diggle. 2021. *The Cambridge Greek Lexicon* . First published. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dronke, Peter. 1988. *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. editat per P. Dronke. Cambridge: Cambridge University Press.
- Echauri, Raúl. 1964. *El ser en la filosofía de Heidegger* . Rosario [Argentina: Instituto de Filosofía, Universidad Nacional del Litoral.
- Echauri, Raúl. 1970. *Heidegger y la metafísica tomista* . Buenos Aires: EUDEBA.
- Echauri, Raúl. 1980. *El pensamiento de Etienne Gilson* . Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Echauri, Raúl. 1987. «Sobre una nueva confrontación de Heidegger con Santo Tomás».
- Echauri, Raúl. 1990. *Esencia y existencia* . S.I: Centro Universitario de Estudios, Instituto de Investigación y Postgrado.
- Eckhart. 1971. *Die Deutschen Werke* . Stuttgart [etc: Kohlhammer.
- Eckhart. 1988. *Die Deutschen Werke*. Unveränd. Nachdr. Stuttgart [etc: Kohlhammer.
- Eckhart, Meister. 1993a. *Werke: Texte und Übersetzungen; [in zwei Bänden] / Meister Eckhart. 1: [Predigten: sämtliche deutschen Predigten und Traktate sowie eine Auswahl aus den lateinischen Werken ; kommentierte zweisprachige Ausgabe]*. editat per N. Largier. Frankfurt a. M.
- Eckhart, Meister. 1993b. *Werke: Texte und Übersetzungen; [in zwei Bänden] / Meister Eckhart. 2: [Traktate, lateinische Werke: sämtliche deutschen Predigten und Traktate sowie eine Auswahl aus den lateinischen Werken ; kommentierte zweisprachige Ausgabe]*. editat per N. Largier. Frankfurt a. M.
- Elders, Leo. 2018. *Santo Tomás de Aquino y sus predecesores*. Santiago de Chile: RIL editores.
- Elders, Leo J. 1994. *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique* . Paris: Vrin.
- Escribano Cabeza, Miguel, i Juan Antonio Nicolás Marín. 2020. «La Influencia de Suárez En La Metafísica de Leibniz». *ENDOXA* (46):323-48.
- Étienne Gilson. 2023. *Constantes philosophiques de l'être*. Vrin - Bibliothèque des Textes Philosophiques.
- Fabro, Cornelio. 1957. *Dall'essere all'esistente* . Brescia: Morcelliana.
- Fabro, Cornelio. 1960. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino* . Torino: Società Editrice Internazionale.
- Fabro, Cornelio. 1961a. *Dios : Introducción al problema teológico* . Madrid: Rialp.
- Fabro, Cornelio. 1961b. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* . Louvain: Publications Universitaires de Louvain.

- Fabro, Cornelio. 1983. «PROBLEMATICA DEL TOMISMO DI SCUOLA (NEL 100° ANNIVERSARIO DELLA NASCITA DI J. MARITAIN)». *Rivista di filosofia neoscolastica* 75(2):187-99.
- Fabro, Cornelio. 2005. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. [Segni (Roma): Edivi.
- Fabro, Cornelio. 2009. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- Fabro Cornelio. 2010. *Tra kierkegaard e Marx : per una definizione dell'esistenza*. Segni Roma : EDIVI. Roma.
- Fabro, Cornelio., Fernando. Ocáriz, Klemens Vansteenkiste, i Antonio. Livi. 1980. *Las Razones del tomismo*. editat per Cornelio. Fabro, Fernando. Ocáriz, K. Vansteenkiste, i Antonio. Livi. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Fernández, Clemente. 1979. *Los filósofos medievales*. editat per C. Fernández. Madrid: BAC.
- Fernández, Román García. 2021. «El concepto de naturaleza en Juan de Santo Tomás (Juan Poinso, 1589–1644). Relación entre filosofía y teología.» *Eikasia: Revista de Filosofía* (101):385-385-410. doi: 10.57027/eikasia.101.126.
- Ferraris, Maurizio. 2017. *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago: Ariadna Ediciones.
- Ferraro, Christian. 2017. «La interpretación del esse en el “tomismo intensivo” de Cornelio Fabro (I)». *Espíritu (Barcelona, Spain)* (153):11-70.
- Ferrater Mora, Josep. 1958. *Diccionario de filosofía*. 4ª edición. Buenos Aires: Sudamericana.
- Fidora, Alexander. 2014. «Domingo Gundisalvo y la introducción de la metafísica al occidente latino». *Disputatio (Madrid, Spain)* 3(4):51.
- Fidora, Alexander, i Jordi Pardo Pastor. 2001. «Liber de Causis».
- Filippi, Silvana. 2012a. «El problema del ser de Alberto Magno a Tomas de Aquino». *Scripta mediaevalia* 5(2):23.
- Filippi, Silvana. 2012b. «El problema del ser de Alberto Magno a Tomas de Aquino». *Scripta mediaevalia* 5(2):23.
- Filippi, Silvana. 2018. «La metafísica medieval y la crítica de Heidegger a la ontoteología». *Anuario filosófico* 51(3):557. doi: 10.15581/009.51.3.557-582.
- Finance, Joseph de. 1960. *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. 2e ed. Roma: Università Gregoriana Editrice.
- Forment, Eudald. 1998. *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*. Madrid: Encuentro.
- Forment, Eudald., i Francesc Fontbona Vázquez. 1992. *Lecciones de metafísica*. Madrid: Rialp.
- Forment Giralt, Eudaldo. 1983. «El “Esse” en Santo Tomás». *Espíritu (Barcelona, Spain)* (87):59-70.
- Fritz, Kurt von. 1966. *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gabriel, Markus. 2015a. *Por qué el mundo no existe*. editat per J. M. Madariaga. Barcelona: Pasado & Presente.

- Gabriel, Markus. 2017. *Sentido y existencia : una ontología realista* . Barcelona: Herder.
- Gant, Enric. 1613. *Quodlibeta, cum commentariis Vitalis Zuccolii*. Venecia.
- García Cuadrado, Jose. 2017. «Gilson y Báñez: luces y sombras de un encuentro tardío».
- García Cuadrado, José Ángel. 2018. «La Obra Filosófica y Teológica de Domingo Báñez (1528-1604)». *Anuario de Historia de La Iglesia* 7:209-27. doi: 10.15581/007.7.24657.
- García López, Jesús. 1995. *Lecciones de metafísica tomista. I, Ontología ; Nociones comunes* . Pamplona: EUNSA.
- García-Lorente, José Antonio. 2016. «La Ciencia de Los Principios y de Las Causas Primeras En El Libro Primero de La Metafísica». *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía* 33(1):11-31. doi: 10.5209/rev\_ASHF.2016.v33.n1.52287.
- Gil de Roma. 1646. *Quodlibeta*. Leuven.
- Giles of Rome. 1953. *Theorems on Existence and Essence*. editat per Murray V. Michael. Marquette University Press.
- Gilson, Étienne. 1936. *Le réalisme méthodique* . 2e éd. Paris: Pierre Téqui.
- Gilson, Etienne. 1949. *Christianisme et Philosophie*. Paris: J. Vrin.
- GILSON, Etienne. 1953. «CAJETAN ET L'EXISTENCE». *Tijdschrift voor Philosophie* 15(2):267-86.
- Gilson, Etienne. 1953. *La Philosophie de saint Bonaventure*. 3e éd. Paris: Vrin.
- Gilson, Etienne. 1960a. *Introduction a la Philosophie Chrétienne*. Paris: J. Vrin.
- Gilson, Etienne. 1960b. *Le Philosophe et la théologie*. Paris: Arthème Fayard.
- Gilson, Étienne. 1962. *El filósofo y la teología* . 1a ed. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Gilson, Étienne. 1969a. «AVICENNE EN OCCIDENT AU MOYEN AGE». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 36:89-121.
- Gilson, Étienne. 1969b. *L'Esprit de la Philosophie médiévale*. Paris: J. Vrin.
- Gilson, Etienne. 1972a. *Le Thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. Paris: J. Vrin.
- Gilson, Etienne. 1972b. *L'Être et l'essence*. Paris: J. Vrin.
- Gilson, Étienne. 1974. *El realismo metódico*. 4a ed. Madrid: Rialp.
- Gilson, Étienne. 1981. *Elementos de filosofía cristiana*. 3ª ed. Madrid: Rialp.
- Gilson, Étienne. 1986. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Vrin.
- Gilson, Étienne. 2005. *Las constantes filosóficas del ser* . Pamplona: EUNSA.
- Gilson, Étienne. 2009. *Introducción a la filosofía cristiana* . Madrid: Encuentro.
- Gilson, Etienne. 2010. *El ser y los filósofos*. EUNSA Ediciones Universidad de Navarra.
- Gilson, Etienne. 2014. *El tomismo*. EUNSA Ediciones Universidad de Navarra.
- Gilson, Étienne, Arsenio Pacios, Salvador Caballero, i Francesc Fontbona Vázquez. 1965. *La Filosofía en la Edad Media : desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* . 2a ed. Madrid: Gredos.
- Ginzo Fernández, Arsenio. 2013. «El primer Heidegger y su confrontación con la filosofía medieval». *Revista española de filosofía medieval* (20):167-92.
- Goclenius, Rudolph. 1964. *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*. Hildesheim: Olms.
- Grabmann, Martin. 1930a. *Santo Tomás de Aquino*. editat per S. Minguijón Adrián. Barcelona ; Labor.

- Grabmann, Martin. 1943. «Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico». *Ciencia Tomista* 64.
- Grabmann, Martin. 1957a. *Die Geschichte der scholastischen Methode. I, Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Gracia, Jorge J. 1998. *Concepciones de la metafísica*. editat per J. J. Gracia. Madrid: Trotta [etc.].
- Gredt, Joseph. 1926. «Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae».
- Grossatesta R, Baur L. 1912. *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln, zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe besorgt von Dr. Ludwig Baur*. Múnic: Aschendorff.
- Grosseteste, Robert. 1972. *Suma de los ocho libros de la «Física» de Aristóteles : Summa physicorum*. editat per J. E. Bolzán i C. A. Lértora Mendoza. Buenos Aires: EUDEBA.
- Hammond, Jay M., J. A. Wayne. Hellmann, i Jared. Goff. 2014. *A Companion to Bonaventure*. editat per J. M. Hammond, J. A. Wayne. Hellmann, i Jared. Goff. Boston: Brill.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1955. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. editat per W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1981. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. 2 . 1ª ed., 3ª reimp.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Félix Duque, and Universidad Autónoma de Madrid. 2011. *Ciencia de La Lógica. Volumen I, La Lógica Objetiva (1812/1813)*. Madrid: UAM : Abada.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2017. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*. Madrid: Abada.
- Hegyi, Johannes. 1959. *Die Bedeutung des Seins : bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin : Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan*. München: Berchmanskolleg.
- Herráiz Oliva, Pilar. 2016. «Averroes en la revolución intelectual del siglo XIII: bases para una reinterpretación de la Modernidad». Universidad de Murcia, Murcia.
- Hurtado De Mendoza, Pedro. 1615. *Disputationes a summulis ad metaphysicam*. Valladolid.
- Isidor, José Oroz Reta, Manuel-Antonio Marcos Casquero, i Manuel C. y Díaz. 2004. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Jaeger, Werner. 1946. *Aristóteles : bases para la historia de su desarrollo intelectual. 1ª ed.* editat per J. Gaos. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- J. J. C. Smart. 1963. *Philosophy and scientific realisme*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Joan de Sant Tomàs. 1883a. *Cursus Philosophicus Thomisticus: philosophia naturalis I*. París : Ludovicus Vivès.
- Joan de Sant Tomàs. 1883b. *Cursus Philosophicus Thomisticus: philosophia naturalis II*. Ludovicus Vivès.

- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. editat per J. Timmermann i H. Klemme. Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, Immanuel. 2009. *Crítica de la razón pura*. editat per M. P. M. Caimi, E. Amador, M. Paolucci, M. Thisted, i D. M. Granja Castro. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich, Felice Montagnini, Giuseppe Scarpata, i Omero Soffritti. 1965. *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia.
- Kretzmann, Norman, Anthony Kenny, i Jan Pinborg. 1982. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy : From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism : 1100-1600*. editat per N. Kretzmann, A. Kenny, i J. Pinborg. Cambridge [etc: Cambridge University Press.
- La Bíblia / versió dels textos originals i notes pels monjos de Montserrat. Bíblia. Català* (9a ed. (en format gran)). (2009). Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Lázaro Pulido, Manuel, Alejandro Escudero Pérez, María del Carmen Dolby Múgica, i Bernardo Bayona Aznar. 2018. *Historia de la filosofía medieval y renacentista*. Vol. 7001201GR11A01. Madrid: UNED.
- Lema Hincapie, Andres. 2013. «Exsistentia non est realitas: la tesis de Kant sobre el ser». *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* 52(132):53.
- León, Francisco. 2007. *1277 : la condena de la filosofía*. Madrid: A parte rei Revista de Filosofía.
- Libera, Alain de. 2006. *La filosofía medieval*. editat per G. Calaforra. València: Universitat de València.
- Llamas Roig, Vicente. 2021. «Metafísica Corrompida Del “quo Est”. Examen Comparativo Del Actus Essendi a La Luz de La Composición “cum His” En Las Exégesis de Cayetano y Capreolo». *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía* 38(2):255-66. doi: 10.5209/ashf.72973.
- Lobato, Abelardo. 1957. *Avicena y Santo Tomás en la teoría del conocimiento*. Granada: [s.n.].
- Lonergan, Bernard. 2000. *Collected Works of Bernard Lonergan, Volume 2: Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Vol. 2. Toronto: University of Toronto Press.
- Lukacs, Ladislaus. 1974. *Monumenta Pedagogia Societati Iesu Nova Editio ex integro refacta*. Vol. II (1557-1572). Vol. II. editat per Institutum Historicum Societatis Iesu. Roma.
- Manser, G. M., i Valentín García Yebra. 1953. *La Esencia del tomismo*. 2a ed., corr. y aum. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Luis Vives» de Filosofía.
- Manuel Alejandro Serra Pérez. 2020. «Metafísica del Éxodo. El esse tomista según Étienne Gilson». *Carthaginensia* 36(69):183-207.
- Marenbon, John. 2006. *Medieval Philosophy : An Historical and Philosophical Introduction*. London: Routledge.
- Maritain, Jacques. 1943. *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*. Buenos Aires: DEDEBEC.
- Maritain, Jacques. 1968. *Distinguir para unir o los grados del saber*. Buenos Aires: Club de Lectores.



- Martínez Porcell, Joan. 2002. «El Neotomisme». *Comprendre (Barcelona, Spain)* 4(2):169-91.
- Mas, Diego. 2003. *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades transcendentales (1587)*. editat per J. Gallego Salvadores. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Mayocchi, Enrique Santiago. 2021. *Causalidad y Contingencia en la Filosofía de Juan Duns Escoto : Un análisis Ordenado a la Scientia Physica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Mensa i Valls, Jaume. 2012. *Introducció a la filosofia medieval*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Mensa i Valls, Jaume. 2014. «El tomismo de Martín de Ateca (†1306) según Arnau de Vilanova».
- Mensa i Valls, Jaume. 2015. «Actualitat de la filosofia medieval». *Enrahonar* 54. doi: 10.5565/rev/enrahonar.284.
- Miró i Comas, Abel. 2022. «Las Cinco Vías y La “Verdad Fundamental” de La Metafísica Tomista». *Hallazgos* 19(37). doi: 10.15332/2422409X.6916.
- Newton, I. (1973). *Philosophiæ naturalis principia mathematica auctore Isaaco Newtono, equite aurato*. Readex Microprint.
- Orrego Sánchez, Santiago. 1998. *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- De Oviedo, Francisco. 1663. *Cursus philosophicus (tertia editio) Tomus II (de anima, metaphysica)*. Lyon.
- P. D. Muñoz, Ceferino. 2014. «Dificultades en torno a la interpretación cayetaniana del ens: esse essentiae y esse actualis existentiae». *Thémata (Seville, Spain)* (49):235-54. doi: 10.12795/themata.2014.i49.13.
- Pérez, Manuel Alejandro Serra. 2022. «La Actualidad Del Esse En La Metafísica Tomista: Perspectivas Críticas». *Transformação* 45(3):129-52. doi: 10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p129.
- Pinon, Francisco. 1995. «Hegel y El Fenomeno de La Religion». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 40(159):33-33.
- Platon. 2004. *Cratilo / Platon*. El Cid Editor.
- Plató. 2010. *El sofista*. Alianza Editorial.
- Polo, Leonardo. 2015. *El ser I : la existencia extramental*. 3a. edición. Barañáin: EUNSA.
- Prado, Norberto del. 1911. *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*. Friburgi Helvetiorum: Ex Typis Consociationis Sancti Pauli.
- Preus, Anthony. 2015. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Second edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Procle, Werner Beierwaltes, Giovanni Reale, i Michele Abbate. 2005. *Procle, 412-485. [Elements de teologia. Italià i grec]<br>Teologia platónica : testo greco a fronte*. Milano: Bompiani.
- Proclo, i José Manuel García Valverde. 2017. *Elementos de teología ; Sobre la providencia, el destino y el mal*. Madrid: Trotta.
- Publication manual of the American Psychological Association: the official guide to APA style* (Sixth edition). (2010). American Psychological Association.

- PuigMontada, Josep, i Salvador. GómezNogales. 1983. *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*. editat per J. Puig Montada i Salvador. Gómez Nogales. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Pulido, Manuel Lázaro. 2018. *Historia de la filosofía medieval y renacentista I*. Madrid: UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Quétif, Jacques. 1721. *Scriptores Ordinis Praedicatorum : recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*. Paris: Ballard et Simart.
- Quinto, Riccardo. 2001. *Scholastica : storia di un concetto* . Padova: Il Poligrafo.
- Reale, Giovanni. 1999. *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*. editat per J. López de Castro. Barcelona: Herder.
- Resnick, Irven M. 2013. *A Companion to Albert the Great : Theology, Philosophy, and the Sciences* . Leiden ; Brill.
- Ricard. 1991. *Sobre la Trinitat*. editat per J. Batalla. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya.
- Ruffinengo, Pier Paolo. 2013. «DIFFERENZA ONTOLOGICA E ACTUS ESSENDI: CON SAN TOMMASO OLTRE HEIDEGGER: Rileggere l'Aquinate. Studi di teologia fondamentale e di metafisica». *Divus Thomas* 116(2):171-209.
- Sachs, Joe. 1995. *Aristotle's physics : a guided study*. New Brunswick (N.J.): Rutgers University Press.
- Salisbury J. 1855. *Opera omnia*. París .
- Saranyana, Josep-Ignasi. 2003. *La Filosofía medieval : desde sus orígenes patrísticos hasta le escolástica barroca*. Pamplona: EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra.
- Schopenhauer, Arthur. 2009a. *Parerga y paralipómena. I*. editat per P. López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Schopenhauer, Arthur. 2009b. *Parerga y paralipómena. volumen II*. editat per P. López de Sana María. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Segura Peraita, Carmen. 2017. «Heidegger En Torno a Aristóteles. Una Mirada Fenomenológico-Hermenéutica». *Contrastes (Málaga, Spain)* 20(2). doi: 10.24310/Contrastescontrastes.v20i2.2326.
- Sellés, Juan Fernando. 2008. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino / Juan Fernando Sellés*. Barañáin: EUNSA.
- Sentesy, Mark. 2020. *Aristotle's Ontology of Change*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Serra Pérez, Manuel Alejandro. 2021. *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma : estudio de la crítica de Lawrence Dewan a Étienne Gilson* . Pamplona: EUNSA.
- Soncinas, Paulus. 1579. *Quaestiones metaphysicales acutissimae*. Lyon.
- Speer, Andreas. 2012. *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*. De Gruyter.
- Suárez, Francisco. 1960. *Disputaciones metafísicas*. editat per S. Caballero Sánchez, S. Rábade Romeo, i A. Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos.
- Vasquez, Gabriel. 1617. *Disputaciones metaphysicae ex variis locis suorum operum*. Madrid.
- Vattimo, Gianni. 1994. *En torno a la posmodernidad*. 1a ed. en Bibliot... editat per G. Vattimo. Barcelona: Anthropos.

- Vattimo, Gianni. 2007. *El fin de la modernidad : nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. [5ª reimp.]. Barcelona: Gedisa.
- Von Dem, Matías Alonso. 2019. «La distinción aristotélica entre *enérgeia* y *kínesis* comprendida de modo intensional». *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* 13(1): 29-41.
- Volpi, Franco. 2002. «Heidegger, Aristotil, i Greci». *Enrahonar* 34(34 Heidegger. 75è aniversari de la publicació d' Ésser i temps). doi: 10.5565/rev/enrahonar.389.
- Volpi, Franco. 2012. *Heidegger y Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica de España.
- W. Norris Clarke S.J. 1995. *Explorations in Metaphysics*. University of Notre Dame Press.
- Weisheipl, James Athanasius, Josep-Ignasi Saranyana, i Frank Hevia. 1994. *Tomás de Aquino : vida, obras y doctrina*. Pamplona: EUNSA.
- Wippel, John F. 2015. «Cornelio Fabro on the distinction and composition of essence and *esse* in the metaphysics of Thomas Aquinas». *The Review of Metaphysics* 68(3):573-92.
- Wolff, Christian. 1962. *Christiani Wolffii Philosophia prima sive ontologia*. editat per J. École. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wrathall, Mark A. 2021. *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yepes Stork, Ricardo. 1993. *La doctrina del acto en Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.
- Yepes Stork, Ricardo. 2018. «El Origen de La “energeia” En Aristóteles». *Anuario Filosófico* 22(1):93-109. doi: 10.15581/009.22.30028.
- Zimmermann, Albert. 1981. «Albert der Grosse, seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung». *Miscellanea mediaevalia ; 14*, editat per A. Zimmermann. Berlin ; Walter de Gruyter.
- Zubiri, Xavier. 1980. *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza [etc.].
- Zúñiga, Diego de. 2018. *Metafísica (1597)*. editat per G. Bolado. Barañáin: EUNSA.