

CREACIÓN, PARTICIPACIÓN Y RELACIÓN
INTRODUCCIÓN A LOS TEXTOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
SOBRE LA CREACIÓN



Antonio Rivero Díaz
Grado en Filosofía y Periodismo

Tutor: Juan Fernando Sellés
Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra

AÑO 2016

Agradecimientos a Ángel Luis González (+), a Juan Fernando Sellés y a Mikel Santamaría

Agradecimientos a mi familia y amigos, en especial a Calixto y a Mercedes

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I: LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN EN LA <i>SUMMA TEOLÓGICA</i>	9
A. Dios es la primera causa de todas las cosas.....	9
B. La creación es un acto y una relación a partir de la nada.....	12
C. La creación no se identifica con el inicio temporal.....	14
CAPÍTULO II: LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN EN EL <i>COMENTARIO A LAS SENTENCIAS</i>	17
A. Dios es el único primer principio.....	18
B. El poder creador de Dios.....	20
C. La criatura, el cooperar y el causar.....	22
D. La creación no se identifica con el comienzo temporal.....	24
E. La finalidad del crear divino.....	25
CAPÍTULO III: CREACIÓN Y COMUNICACIÓN EN DE <i>POTENTIA DEI</i>	29
A. La creación es creación de la nada.....	29
B. La creación no es un cambio.....	34
C. La creación es algo real en la criatura y es una relación.....	37
D. El poder creador es incomunicable a las criaturas.....	41
E. No hay nada que no sea creado por el Creador.....	49
CAPÍTULO IV: LA POTENCIA ACTIVA DE DIOS EN LA <i>SUMMA CONTRA GENTILES</i>	53
A. Dios es el principio del ser de todo lo que existe.....	53

B. Dios tiene potencia activa y es su sustancia y su acción.....	56
CONCLUSIÓN.....	61

INTRODUCCIÓN

La consistencia de nuestro existir es importante en cuanto que toca de lleno la cuestión sobre el sentido de la propia vida. No podemos hablar de nosotros mismos si es que no sabemos nuestro origen ya que en nuestro origen estamos prefigurados de alguna manera. Pero no cabe cualquier origen. La generación biológica aporta una cierta condición genética particular al ser humano concebido por sus progenitores. Ese ser humano recibe de sus padres algo similar a ellos pero podemos demostrar que eso no es su ser. La educación familiar aporta la configuración psicológica y sensible a la persona y esta está prefigurada en los caracteres respectivos de los padres. No obstante, todos reconocemos cierta autonomía de las personas que sólo puede provenir de un ámbito espiritual. Si no hay libertad propia o personidad hay azar y el azar, como sabemos, no supone ninguna explicación porque es pura ausencia. La evolución o, más si cabe, la diversidad en los comportamientos desde un punto de vista empírico simplemente, no es explicable sin un cierto origen. Y el origen no pueden ser las causas predicamentales que nosotros localizamos a simple vista, ya que estas realidades limitadas sólo producen “lo similar” y las diferentes actitudes culturales y humanas ya son indicativo, y sólo indicativo, de que hay algo trascendente.

La cuestión del origen, que se detecta claramente en la vida humana de manera primera, nos habla de la necesidad de encontrar un principio que sea satisfactorio para explicar la complejidad interior del hombre. Ni la biología, ni la cultura, ni ninguno de los aspectos parciales del hombre responden a la pregunta acerca del final, de la muerte, de la felicidad. Desde un prisma meramente práctico, ningún hombre parece haber encontrado la receta para conseguir la plenitud de vida. Acudir a aspectos mundanos es buscar recetas que en nada explican al hombre por entero en tanto que su carácter cognoscente y volente ya manifiestan que hay que acudir a instancias espirituales. El hombre es capaz de

autodeterminarse. Sin embargo, si la autodeterminación libre no es explicada con respecto a un origen o a una historia metafísica (genealogía del ser creado), la libertad queda a expensas de una espontaneidad que carece absolutamente de sentido y que es frustrada en sí misma. La libertad requiere propiamente un fin que le sea propio y que pueda ser escogido, y la libertad, como todas las realidades, obtiene su fin en cuanto el origen le da una dirección intrínseca a la que dirigirse.

El origen espiritual que se busca en el ámbito personal coincide, al menos materialmente, con el origen del “ser”, en cuanto que este verbo nombra en el fondo a todas las realidades y de manera más clara al hombre. Por eso es necesario plantearse en un primer momento la cuestión acerca del origen del ser en cuanto ese origen hablará del principio de la persona.

Santo Tomás de Aquino se plantea este problema antropológico y teológico desde la perspectiva de la metafísica. Lo hace ya que toda explicación sobre la vida del hombre parte de lo que él llama creación. El comienzo de toda la realidad es, para el dominico, que hay un Dios que por su bondad nos ha comunicado el ser por semejanza y con respecto al cual guardamos una relación de dependencia y de participación. Ser dependiente y participante de un ser que es Absoluto y que tiene en sí toda plenitud es algo que cambia la propia vida. No en vano, Leonardo Polo se refiere a la índole creada del ser “como primera intelección”. El tratamiento del tema de la creación nos habla metafísicamente del origen, de las relaciones, de las predicaciones... pero también abre las puertas a una analogía que ya no parta de la criatura como ente, sino de Dios como persona que ama.

Santo Tomás tiende en sus textos a mostrar implícitamente lo que es una intuición actual de algunos filósofos: “que ser persona es ser en sentido propio”. El acceso a este descubrimiento no parte de las criaturas, ya que al observar las criaturas y al hombre propiamente desde sí mismos, la personabilidad es un simple carácter psicológico. No obstante, cuando el hombre accede a Dios por medio de sus obras, descubriéndole como el Ser, puede hacer el camino de vuelta de Dios hacia las criaturas descubriendo el carácter personal de todo lo que existe (sea sustantivamente en las personas o relativamente en el Universo).

Me sitúo en este trabajo en la primera parte del camino, al igual que Santo Tomás. Descubrir el Ser es el primer camino para descubrir la propia identidad y el propio sentido. Se pueden transitar otros más tarde. Este trabajo ni siquiera consiste en una investigación sino en la introducción de ciertos textos tomistas acerca del tema de la creación. En particular algunas cuestiones de la Summa Teológica, del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, del De Potentia Dei y de la Summa contra Gentiles. No son todos los textos acerca de la creación y no se ha hecho una interpretación global del pensamiento del Aquinate. En cambio se ha optado por introducirse al comentario de los textos y a presentarlos para hacer una mínima propedéutica para una posterior investigación. En el curso de los textos se ha hecho algunas aportaciones personales que, sin estar fundamentadas lo suficiente, muestran las lecturas personales que se han hecho del dominico. No obstante, se ha procurado diferenciar esas aportaciones del estricto comentario.

CAPÍTULO I

EL ACTO CREADOR EN LA SUMMA TEOLÓGICA¹²

La cuestión 44, 45 y 46 de la Summa Teológica explican el modo en el que las criaturas son producidas por Dios. Santo Tomás aborda en este texto la temática aristotélica de la Causa Primera, para atribuir a Dios esta condición. Por otra parte, también aborda como la creación es mucho más que un mero acto productivo o de artesanía, desligando el acto creador de Dios y la índole creada de los entes del principio de duración interno a las criaturas. Esta última cuestión mencionada abre la posibilidad de que el ser no sea sometido a las categorías temporales, en cuanto que creado, y que por tanto, no hay un inicio de la creación propiamente, sino más bien, un inicio del tiempo de la creación. Son tres temáticas que pretenden poner los pilares de la metafísica de la creación.

A. Dios es la primera causa de todas las cosas

La cuestión 44 lo que aborda es la naturaleza del modo de causar Dios. Las relaciones que Dios establece por creación con la criatura no son al modo del ámbito predicamental. El Teólogo ve necesario aclarar que el modo particular de producción es propio solo de los entes particulares que actúan en virtud de sus formas. Esto es así para poder entender de una manera radical la vinculación de Dios con respecto a sus efectos.

¹ Cfr. S. Th. q. 44, q.45, q.46.

² Cfr. AERTSEN, J. A., «*Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*». Transl.: H. D. Morton (Ex dissertatione doctorali [Free University in Amsterdam, 1982]: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 21: E. J. Brill, Leiden - New York, 1988) IX, 413 pp. Cfr. ANDERSON, J. F., «*The Cause of Being: The Philosophy of Creation in St. Thomas*» (Herder, Saint Louis, 1952) 172 pp.

Las ideas principales que se extraen de este texto son las siguientes:

1. Que Dios es la primera causa eficiente de todos los seres.
2. Que Dios ha creado la materia y que, por lo tanto, esta no preexiste a la acción creadora de Dios.
3. Que Dios es la causa ejemplar de todos los seres, esto es, que los dota de todo el orden que poseen.
4. Que Dios es el principio y fin de todo lo creado en tanto que obra en virtud de su Bondad y para que todas las criaturas la compartan.

Que Dios sea causa eficiente de todos los seres se extrae de una noción muy importante en la metafísica de la creación tomista: del ente por participación. Los seres particulares no son su propio ser, ya que si así fuera, la noción de ser se agotaría en un modo concreto de serlo. En cambio, es evidente que existen cosas distintas y que poseen parcialmente toda la perfección que significa existir. La multitud, tal y como cita Santo Tomás a Platón, es consecuencia de la Unidad. Aquello que posee el ser en grado sumo es causa universal de ser. Ser por participación implica la necesidad de una primera causa eficiente que le de la existencia y la esencia. Incluso en las ciencias demostrativas (objeción 2 y 3), se necesita una causa primera que es la premisa con respecto a la conclusión. A premisas necesarias, conclusión necesaria (siempre que la conexión a su vez también lo sea). Del mismo modo, la necesidad de los seres creados no va en contra de la necesidad de una primera causa eficiente, en tanto que si Dios no existe tampoco los efectos existirían.

El ser en cuanto que se restringe en virtud de una esencia, como estructura de acto y potencia, requiere de una causa primera en cuanto que *“hay una reducción de todas las perfecciones a una sola, que es la perfección del ser (...) siendo esta la primera y principio de las demás”*³. Si la causa intrínseca de toda perfección en la misma criatura depende participativamente de Dios, no es todo el ser que es sino quidditivamente, “

Y la materia no se excluye de este planteamiento del Aquinate. El Teólogo no está describiendo un proceso de producción particular que necesite de sujeto y perfección. Está

³ GONZÁLEZ, A. L.; *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1979, p. 89.

introduciendo como las cosas son creadas en virtud de que provienen del principio universal del ser y no de la forma. La oposición entre pasión y acción no es absoluta si nos referimos al ser y no al principio formal, pues en el primer caso entenderíamos que lo imperfecto -en palabras de Santo Tomás- proviene de lo perfecto. La semejanza entre agente y paciente absolutos, Dios y la materia, no se da en el ámbito formal pero sí en el ámbito del ser, ya que la materia siempre está inscrita como potencialidad de los seres materiales y no separadamente.

En definitiva, la distinción entre esencia y ser es fundamental en la comprensión de la creación. La creación es creación en tanto que somos criaturas y no una concreta. Es decir, no depende de la forma del sujeto, sino que la misma criatura es el mismo sujeto del acto creador. De esa manera, la materia no se excluye, porque es potencia de la forma y existe inscrita en un ser que ha recibido su propio ser.

Este concepto de participación, introducido en la dependencia que la criatura y todas sus distinciones relativas poseen con respecto a Dios, introduce la ejemplaridad divina como causa de toda inteligibilidad en el mundo⁴. Esto es así en cuanto que para Santo Tomás “*la perfección participada es, ante todo, perfección creada (...) en tanto que creada, ninguna comunidad real es posible entre la perfección participada y la imparticipada, puesto que, en tanto que creado, toda la realidad de la perfección participada es causada (...) en tanto que perfección misma*”⁵. La semejanza entre la criatura y Dios ya no es imposible porque no depende de un principio formal sino de que son pura relación existencial con el Creador. Dios da el orden en las cosas diversificándolas por la distinta relación que estas poseen con respecto a Él, no por distinciones ideales en la propia esencia divina. La Sabiduría de Dios concede el orden a las cosas porque ésta es su principio.

En relación con los anteriores, Dios también sería causa final, pues su obrar creador se dirige a la criatura dándole el ser en virtud de su propia perfección y Bondad. El fin de Dios sería comunicarla⁶ y la criatura por tanto la busca, como una tendencia natural que la

⁴ Cfr. PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, EUNSA, 1996, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁶ Cfr. “La representación de la bondad divina en las cosas es el fin de la producción de las cosas por Dios” CG., III, 99.

determina⁷. “De este modo, el fin de la acción creadora es el mismo fin de las criaturas, por lo que todo el movimiento tendencial de las criaturas se inscribe, en último término, en el misterio de la Bondad Divina”⁸. Son los términos de esta dependencia y participación que introduce Santo Tomás. El fin del acto creador no es instrumental ni transitivo, sino que permanece en las cosas como el fin que culmina el orden creado.

En definitiva, para Santo Tomás Dios es la causa de todas las cosas porque éstas necesitan de Él absolutamente. La multitud necesita de su unidad, la participación de aquel que es todo el Ser, la inteligibilidad de su Sabiduría, la materia de su Creador... En definitiva, no hay nada que no proceda de Dios como del principio universal del Ser. Dios no crea como los artesanos, como los hombres, como los padres, como los fenómenos naturales, como los artistas... sino como aquel que “Es el que Es”.

B. La creación es un acto y una relación a partir de la nada

La cuestión 45 enuncia como es el modo en el que las criaturas proceden de Dios. Es, por tanto, una explicitación de lo que enuncia el Teólogo en la cuestión 44. La producción en el ámbito predicamental nos habla de materia y forma y, en cambio, en el ámbito de la creación la producción introduce los términos de no-ser y ser. En el tema que tratamos, a propósito de los textos de la Summa, tienen una consideración existencial del asunto. La criatura no “era” en absoluto y “ahora” lo es. Entiéndase que no nos referimos a momentos temporales sino al paso radical que supone crear para la criatura. Si fueran momentos temporales, el acto creador sería un tipo de movimiento o producción.

Los temas fundamentales que se enuncian en la cuestión son los siguientes:

1. Que crear solo le corresponde a Dios porque producir el ser le corresponde a quien es su propio ser
2. Que a la criatura no le corresponde crear ni por sí misma ni instrumentalmente, porque sería un instrumento inútil
3. Que Dios no necesita de sujeto para crear
4. Que Dios puede crear de la nada y que, de hecho es necesario que así sea

⁷ Cfr. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, RIALP, 2004.

⁸ Cfr. PÉREZ GUERRERO, J., op. cit., p. 174.

5. Que el acto creador es perfecto e inmanente, en cuanto que principio y término son simultáneos.
6. Que la creación es algo en la criatura y en el Creador en tanto que relación
7. Que la forma, el accidente, la materia... son concreados, es decir, que son sostenidos en el ser del ente en cuestión

Solo a Dios le corresponde crear en tanto que solo Él es el principio universal de ser. La creación es una cierta comunicación de la propia entidad, tal y como lo explica Santo Tomás de Aquino. En ese sentido, la generación de los seres creados es una generación según la forma, según el acto que tienen a su disposición, la naturaleza restringida de su ser. La ausencia de limitación en Dios nos muestra cómo proceden las cosas de Dios. No proceden de la forma, sino que proceden de su Ser, pues hay una identificación entre acto de ser y esencia. A la criatura le es imposible compartir su ser pues no lo posee totalmente, lo posee en cuanto que está determinado a un modo concreto de la existencia.

En ese sentido, Dios no comunica su poder creador ni siquiera en vistas a un uso instrumental de la criatura. La colaboración y la providencia divina en el orden de la historia tiene sentido en cuanto que lo creado es parte en el plan de Dios. La identificación de providencia y naturaleza no es total en Santo Tomás porque se admite un destino sobrenatural donde la gracia encuentra un lugar privilegiado. No obstante, la naturaleza actúa como papel determinante en la conservación como causa segunda. Sin embargo, en el acto creador, que es el más radical de la historia de la criatura, no hay colaboración posible porque es un "momento metafísico"⁹ en el que no puede haber ninguna colaboración, ya que es el inicio. La colaboración de la criatura con Dios sería totalmente inútil e impondría la necesidad de un sujeto, algo que repugna a la razón y al planteamiento del Aquinate.

La no colaboración de las criaturas en el acto creador de Dios es muy importante en relación a que Dios crea de la nada, es decir, que no necesita de sujeto para realizar su obra. *"Es cierto que 'de la nada, nada se hace' por la misma nada; pero la creación supone algo más que la nada: la potencia infinita del Creador, el cual es causa universal del ser y por ello saca cosas de la nada"*¹⁰. La colaboración instrumental de las criaturas, al carecer de

⁹ Entiéndase que "momento metafísico" no es una referencia temporal, sino a un acto.

¹⁰ CRUZ CRUZ, J., *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, EUNSA, 2006, p. 132.

infinita potencia, carecería de sentido. Eso, no obstante, se explicitará en el comentario del De Potentia 3. En toda generación se da una derivación del no-ser al ser. Del padre - menciona Santo Tomás en el artículo 1- sale el hijo y el hijo no era antes de que fuera generado. Y así con todas las cosas. La peculiaridad del tema que estamos tratando es que en Dios, el término es totalmente nada, es decir, no posee ni razón previa, ni existencia previa. En definitiva, lo creado proviene absolutamente de la iniciativa del Absoluto. Y no solo es posible sino que es necesario, ya que si no fuera así, lo precedente no sería creado por Dios. De ahí que toda colaboración con el inicio radical creador sea absurdo y no comunicable a ninguna criatura. El ser proviene absolutamente del que lo crea, del que le pertenece existir por su propia esencia.

Esa condición totalmente discriminante a toda colaboración del acto creador de Dios introduce su condición de acto perfecto e inmanente. Si Dios es el ser mismo y la nada no es considerable en términos entitativos, término y principio (se está creando y está creado) son simultáneos e introducen en la criatura una relación de dependencia y de participación. No en vano dice el Teólogo que la creación activa es el crear de Dios que se refiere a la criatura como una relación de razón. Asimismo dice que la creación pasiva es la criatura que se refiere a Dios en una relación real. En definitiva, crear es la misma criatura en tanto que depende de su primer principio y también el Creador que ha dado el ser participado, la dependencia, a aquello que ha querido. Esta disposición permanece en la sustancia y en los accidentes de la sustancia que son creados en ella.

C. La creación no se identifica con el inicio temporal¹¹

La cuestión 46 sirve de colofón para este tema, en el que con posterioridad se introducirán temas relativos a la providencia, el mal y la naturaleza de las criaturas. Nos ofrece la Summa Teológica un buen fundamento para comprender los planteamientos más concretos de Santo Tomás en otros ámbitos. El Teólogo funciona en esta obra a modo de premisa y conclusión, descendiendo en los temas de lo universal a lo particular. Por eso también esta cuestión del problema de la duración llega después del tema de la primera causa de los seres y la manera de procedencia, ya que queda clarificar la relación entre la

¹¹ Cfr. AZCOAGA BENGOCHEA, I. M., «La razón y la fe ante la creación temporal del mundo». Revista Española de Filosofía Medieval 0 (1993) 31-38.

duración temporal y el acto creador. Pero no podría hacerse si anteriormente no se hubiera explicado que tipo de causa es Dios y cómo es su acción.

Los dos temas fundamentales que se relacionan con el acto creador de manera más directa son:

1. Que el mundo es totalmente dependiente de Dios, sea o no este eterno en su temporalidad.
2. Que la noción de creación se distingue en cuanto contenido del inicio temporal de lo creado.

Estos dos temas se plantean ya que un universo que ha existido indefinidamente, es decir, que su línea temporal sea infinita, parecería que va en contra de que Dios lo haya creado. Además, también se abre la discusión apologética en este punto, pues los filósofos paganos afirman la eternidad del mundo mientras que el libro del Génesis nos dice que “*al principio Dios creó el cielo y la tierra*”¹². Ante tal divergencia de opiniones parece razonable demostrar qué afirmación sería correcta y cuáles son los fundamentos que la explican.

La respuesta de Santo Tomás es que no podemos demostrar que el Universo tenga un inicio temporal o no lo tenga por la razón. Para los cristianos esto es un artículo de fe que está revelado en las Sagradas Escrituras¹³. Sin embargo, Aristóteles, Platón u otros filósofos, e incluso físicos de la actualidad¹⁴, han afirmado que el mundo podría carecer de origen temporal. Pero esto no puede contradecir que “al margen de Dios nada puede existir desde la eternidad”, porque la existencia de las cosas depende íntimamente de la Voluntad Divina. Negar este punto sería una contradicción que vulneraría la distinción entre acto de ser y esencia, entre causa y efecto, entre Dios y criatura, entre crear y producción. Santo Tomás afirma que la dependencia y la participación no entran en conflicto necesariamente con que el Universo tenga o no tenga inicio. Y eso es precisamente la razón de su indemostrabilidad.

¹² Gn 1, 1

¹³ Cfr. CIC, 279- 324

¹⁴ Cfr. GARCÍA DONCEL, M., *El tiempo en la física: de Newton a Einstein*, Seminari d'Història de les Ciències, UAB.

Que esto sea sí nos deja en un punto muy importante de la cuestión. Crear ya no sería dar la forma, mover en sentido materialista o crear en sentido de modelar. Si crear es dar el ser, entendemos que el acto creador es mucho más que dar inicio en un momento concreto. Es sostener. Por eso, gracias a este punto se puede introducir un concepto de providencia y una espiritualidad cristiana que no se cifra en actos históricos ni en actos generales, sino en un sostenimiento constante y radical que consiste en ser amados por Dios (en virtud de su propia Bondad).

La expresión de “ser amados por Dios” que he utilizado nos remite a la cuestión 44, ya que Dios no es solo el “pistoletazo de salida”, sino que la inteligibilidad del mundo, las tendencias de los seres hacia su fin propio (que prefigura la dirección de todas las cosas hacia Dios), dependen precisamente de la conservación de ese mismo acto creador. La perfección del acto creador, cuyo principio y final se dan simultáneamente como hemos enunciado, introduce que ser creado es existir en sentido propio. En ese sentido, tiene sentido el suspenso racional que hace el Aquinate en este punto. Siendo así el acto creador, se necesita revelación divina directa y sobrenatural para conocer cómo se han hecho las cosas.

CAPÍTULO II

ACTO CREADOR EN EL COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO¹⁵¹⁶

En este texto, Santo Tomás trata los siguientes puntos:

1. Si hay pluralidad de primeros principios
2. Si Dios puede crear algo de la nada y que significa esa actividad
3. Si esa actividad es comunicable a la criatura
4. Si la operación propia de los seres creados es posible o toda operación es propiedad del crear de Dios
5. Si hay fin en el crear de Dios
6. Cuáles son los fines que configuran el crear de Dios
7. Cómo actúan los fines en la criatura

El *Comentario a las Sentencias* dilucida primero la dependencia de la criatura con respecto al Creador; después cuál es el acto que configura esa dependencia creatural; y por último explica cuál es la naturaleza del crear de Dios. El proceder de Santo Tomás es sistemático. Las constantes metódicas que seguirá son una analogía ascendente desde lo creado al Creador, como de lo imperfecto a lo perfecto¹⁷; y también una analogía descendente, desde el Creador a lo creado¹⁸, alumbrando la *natura essendi* de los entes a la luz de los descubrimientos explicados por el Aquinate.

¹⁵ Cfr. In Sent. II; d.1; q.1 y q.2, a.1, a.2

¹⁶ Cfr. ARTOLA, J. M., «Creación y participación. La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de Santo Tomás de Aquino» (Publicaciones de la Institución Aquinas, Madrid, 1963) 342

pp.

¹⁷ Lo perfecto da razón de lo imperfecto. La potencia se explica desde el acto.

¹⁸ No olvida que la reducción al acto no supone anulación y que, por tanto, hace falta explicar la potencia como distinta.

A. Dios es el único primer principio

La primera tesis que mantiene Santo Tomás en este texto es la unicidad del primer principio. Para el Teólogo no podrían existir más primeros principios que Dios, porque la razón no lo admite. El principio de no contradicción, que él aplica implícitamente al modo aristotélico, no deja más alternativa. Las razones que aduce son las siguientes:

1. La unidad precede a la multiplicidad. Es necesario un Sumo Bien que ordene y al que toda la pluralidad tienda. Sin ese principio no podemos entender la oposición siquiera.
2. La distinción entre ser y esencia en las criaturas manifiestan la necesidad de un Ser que sea su propia esencia y sea creador.
3. La inmaterialidad de Dios, la necesidad de un principio inmaterial y la distinción entre las criaturas espirituales puras. La posibilidad de que existan ángeles, como hipótesis, implica la distinción entre ellas por estar más en acto unas con respecto a otras. Del mismo modo, aun negando la hipótesis, aparece la necesidad de un solo ser inmaterial que sea Acto Puro y que sea causa de las demás realidades. Esto es así porque toda materia necesita de su forma y de un agente espiritual que confiere unidad al compuesto.

La ordenación entre los entes en el Universo material ya manifiesta que ese ámbito no se basta a sí mismo explicativamente. Santo Tomás entiende que las distinciones no pueden darse al margen de aquello que da razón de su diversidad. Una oposición absoluta no puede ser pensada en la medida en que deslinda dos razones absolutamente y no permite relacionarlas en el intelecto por medio de un juicio. El principio de no contradicción opera sobre dos partes desiguales presuponiendo la unidad que es necesaria para compararlas. Principio es aquello de lo cual se obtiene la realidad o cierta parte de ella que se posee. Por tanto, la diversidad en el Universo y sus relaciones causales presuponen un principio que las unifique, que de alguna manera las oponga incluso. Esto demuestra que el principio es uno y desmiente la opinión maniquea.

El tema de la distinción entre ser y esencia ya es relevante en este texto. Los conceptos no explican el existir de las cosas, algo que ya comprobamos en la distinción entre primera

y segunda operación en el intelecto. Los entes son limitados en tanto que lo que son no explica que sean. Sus esencias no implican necesariamente que existan. La existencia, en el plano conceptual, es un simple accidente. En cambio, en el plano real no lo es, y eso implica la necesidad de un ser que exista por esencia y que dé el ser, ya que no estaría limitado a ninguna restricción modal. La razón de esto es que la unidad precede a la pluralidad y que el acto precede a la potencia. La composición entre ser y esencia nos habla de cómo los entes no se han hecho a sí mismos sino que han recibido el ser aquello que son. Es decir, una composición requiere de algo que las compare y las unifique. La ausencia de un primer principio de las características que hemos descrito dejaría sin fundamentación la distinción entre ser y esencia. La nota más característica que describe al primer principio es que Es.

La distinción entre acto de ser y esencia en las criaturas, no obstante, no es razón absoluta para algunos filósofos de la distinción entre Dios y lo creado en Santo Tomás. Leonardo Polo explica de la siguiente manera en su *Curso de Teoría del Conocimiento IV*:

“En que se distingue el acto de ser de la criatura del acto de ser de Dios? Se suele decir que uno es idéntico a la esencia y el otro distinto de ella. Pero esa no puede ser la única distinción entre ambos. Se tienen que distinguir en que uno no es creado y el otro es creado. Pero el ser creado no estriba sin más en su distinción con la esencia. El acto creado se distingue del increado en que es creado: por esto se distingue de la esencia, y no al revés”¹⁹.

Por último el Teólogo explica la cuestión por la necesidad de lo inmaterial. La diversificación entre los seres materiales se explica por la distinción entre materia y forma. Esta distinción requiere de un agente espiritual ya que el ente material no se ha informado a sí mismo. La distinción entre formas en el ámbito espiritual, si admitimos como hipótesis filosófica la existencia de inteligencias separadas, se da porque algunas están más en acto que las otras. La posibilidad de que el agente sobre lo material sea plural no deja de exigir que haya un primer principio que está máximamente en acto. Recordemos el principio de no contradicción y el modo en que opera en este texto: el acto siempre precede a la potencia de manera absoluta.

¹⁹ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento IV, 1*, EUNSA, Pamplona, 1994, p. 48.

En definitiva, el gran argumento que reúne a todos los que da Santo Tomás es la primacía del acto sobre la potencia, de la unidad sobre la diversidad. Es un argumento máximamente necesario. Con esta razón se entiende que la materia no puede ser primer principio pasivo, ya que la diversificación de los seres materiales no se explica por sí misma. También que la forma no puede ser el origen, pues esta no explica el ser de las cosas sino sólo su naturaleza. Y el ascenso por la causa eficiente nos demuestra que no solo su inmaterialidad es lo que da poder para ser principio, sino el estar máximamente en acto. Todo esto nos conduce a que el error que combate el dominico no es otro que la reducción del primer principio a alguna de las cuatro causas aristotélicas.

B. El poder creador de Dios

El tema de la actividad creadora de Dios es el mismo que el de si es posible hacer algo de la nada absolutamente. Las objeciones que se presentan en el artículo 2 del Comentario a las Sentencias se basan fundamentalmente en este punto: que no es posible producir sin algo que sea sujeto de esa producción. El salto del no-ser al ser es uno que parece imposible de dar, que implica contradicción intuitivamente. Parecería que se necesita una potencia pasiva preexistente, porque sólo ésta puede recibir la determinación formal que supondría “crear”. Si entendemos la creación como una mutación, como un cambio del no-ser al ser, cabría aducir que en todo cambio hay dos términos (lo cambiado y lo que se cambia). Admitir la creación de la nada supone remontarnos en una sucesión de dos términos de infinitos cambios. En definitiva, en estas objeciones se capta la opinión común por la cual la creación es un accidente en el ente, fruto de una producción al modo de las actividades artísticas. No se admite la noción de actividad perfecta o inmanente, ya que “ninguna cosa que permanece <podría> a la vez hacerse y haber sido hecha” (a.2, obj. 3).

Frente a estas objeciones, Santo Tomás pone de manifiesto que “*todo agente obra según aquello por lo que está en acto. (...) Luego el ente primero, es decir, Dios, ya que es acto sin mezcla de potencia, parece que puede hacer toda la cosa, según su propia sustancia*”. Por eso el acto creador del que habla Santo Tomás de Aquino no es una actividad al modo artesanal o productivo, sino que expresa la donación del ser. En la producción habría agente que produce, sujeto que es informado y forma que es recibida en

el sujeto. En este caso hablamos de producción en tanto que hay producto resultante. Pero crear para un Agente Absoluto es dar el ser y para la criatura recibirlo. Es la distinción entre *creación activa* y *creación pasiva*. No hay una actividad informante, sino una relación existencial entre dos partes, en la que el término originante es quién otorga el ser y el término creado es quién recibe su propio ser.

El problema podría ser admitir el panteísmo, ya que hacemos a Dios necesario a nuestra existencia. Es lo que llamamos inmanentismo en los actuales cursos de pensamiento moderno. La solución que aporta Santo Tomás a este punto es la siguiente. Crear en la criatura y en Dios, según lo que hemos dicho, introduce la categoría de relación. La relación entre Dios y lo creado es un accidente, si consideramos conceptualmente el asunto²⁰ (del mismo modo en que el acto de ser creado para nosotros también lo es). No obstante, recordemos que el ser es previo a la quidditas, por la relación de primacía que tiene el acto con respecto a la potencia. En ese sentido, la relación de Dios con la criatura es una dependencia trascendental. Esa relación en Dios, no obstante, es de razón y en la criatura real. A Dios, la creación de la criatura no le introduce ningún cambio ni transformación, no le es necesaria por esencia. Sin embargo, para la criatura, la creación es una relación que le configura de lleno, le implica ontológicamente, porque es su propio existir lo que se ha puesto en juego. *“Buscar algún grado de homogeneidad entre lo creado y lo increado, equivale a desvirtuar la idea de creación: o lo creado es una novedad absoluta (...) o la creación no puede ser sino una emanación necesaria de Dios”*²¹.

En resumen se podría aclarar que la nota más características de este punto es que la creación es pura iniciativa del agente. Esto nos lleva a entender que el término pasivo de la creación es fruto totalmente de la actividad divina. No hay sujeto preexistente ni un trasvase esencial. Tampoco un sistema al modo moderno en el que la existencia y la esencia se identifican (donde ser y no ser serían parecidos en cuanto idealidades). En la doctrina de la creación tomista en este texto, crear es radical origen de la relación. La novedad es Dios siempre y no la criatura que *“sin esa relación carece de ser”*²²

²⁰ Según la primera operación del intelecto. En el juicio se capta, tal y como dice Aristóteles, la estructura del acto-potencia. Por tanto, es en la segunda operación donde captamos como el ser previo a su determinación o restricción. Conceptualmente el ser no se introduce en lo abstraído sino por suerte de accidente. Judicativamente se capta lo real como real y no como idea.

²¹ Cfr. PÉREZ GUERRERO, J., op. cit., p. 84.

²² Ibid. p. 84.

C. La criatura, el crear y el causar

La radicalidad del acto de crear está de manifiesto en el Creador al ser este Acto Puro, Simple e Infinito. Sin embargo, la pregunta sobre si ese poder lo puede comunicar Dios es también pertinente. Sobre todo lo es para aclarar la naturaleza del crear divino y del causar de las criaturas a la luz de lo que explica el Teólogo. Lo que en realidad se pregunta Santo Tomás es si en este nivel ontológico hay agentes y si se parecen al modo en que Dios actúa. Si utilizamos otras palabras a las utilizadas en el texto, podríamos decir que el tema del artículo 3 y 4 es la diferencia entre creación, cooperación y causación.

El artículo 3 nos introduce a la cuestión de la comunicabilidad del crear divino y nos pone 3 modos históricos de haber entendido el problema:

1. El emanatista²³, por el cual la creación es un proceso gradual en el que Dios delega progresivamente su actividad creadora.
2. El partidario de que se puede comunicar ese poder creador pero no se ha hecho.
3. El partidario de la incomunicabilidad ya que tampoco es comunicable el ser potencia infinita.

La primera postura es manifiestamente errónea para Santo Tomás *“porque esta opinión atribuye a la criatura el honor que solo se debe a Dios, por lo que resulta próxima a la idolatría”*. Atribuir un honor no correspondido a algo es una confusión y en este caso estriba identificar la causación con la creación. Sitúan en un mismo plano el comienzo radical de todos los seres, aquello por lo cual existen, con la acción que realizan los agentes naturales²⁴.

Sobre la postura que dice que el poder creador se puede comunicar pero no se ha comunicado, advierte Santo Tomás que una cosa es creación y otra información. Y aquí hace el Aquinate la delimitación entre el esencialismo y su doctrina. La creación concede el ser y la información concede la forma. La creación no admite tres términos en una relación, sino solo dos. En cambio, en la información se necesita sujeto, agente y forma. La iniciativa

²³ Emanacionismo no es una palabra utilizada en el artículo por Santo Tomás de Aquino. La utilizo para identificar una referencia histórica al neoplatonismo.

²⁴ Agentes naturales frente a agente divino. Distinción que ya introduce el Aquinate citando a Avicena en la primera respuesta a las objeciones del artículo 2.

del agente se ve limitada por la disposición de la potencia que recibe la forma. La posición defendida por el autor en el texto es la tercera, porque entiende que solo puede haber un ser que sea por esencia. Comunicar el poder creador es contradictorio en sí mismo. No se trata de un poder extrínseco o accidental, sino que es esencial, nace de la pura actualidad de Dios.

El artículo 4 introduce la cuestión inversa: si es incomunicable la causación a las criaturas. Aquí también introduce 3 modos históricos de contemplar el problema:

1. Dios lo obra todo inmediatamente y niega el orden causal en el Universo. No hay causas porque todo lo obra Dios sin medios, ya que los medios son resistencia a la eficacia del actuar divino.
2. El emanacionismo (a.3) es también aquí una postura. Niega el crear inmediato de Dios de todas las cosas pero afirman que Él es la causa de la primera realidad creada.
3. Dios lo obra todo inmediatamente, pero los entes también tienen su propia operación y tienen poder causal sobre algunos entes próximos (en sentido de género y especie)

A la primera opinión, Santo Tomás alega que supone negar el juicio evidente de los sentidos. A la segunda, ya dijo anteriormente que Dios no podía comunicar el poder creador porque es contradictorio crear un ser que sea su propia esencia. Pero, la verdadera respuesta es la distinción implícita que hace entre creación, cooperación y causación. Comparando el crear con el causar, entendemos la diferencia entre dar el ser y dar la forma. El causar divino radical es siempre previo y primero a todo causar como su condición de posibilidad ontológica. El causar de las criaturas produce cambio, añade y delimita conforme al ser que las cosas son. Así el primer león genera al resto de leones, las leyes físicas producen ciertas condiciones en todas las cosas y los ángeles se comunican los unos con los otros. Pero no pueden crear ya que *“el ser completo de cualquier cosa no toma su principio de criatura alguna (...) pues el ser es más íntimo a cualquier cosa que aquello por lo que ese ser se delimita (...) y por lo tanto el ser permanece aún quitando las delimitaciones”*. El obrar de Dios es mucho más radical que el obrar de la criatura porque su iniciativa es máximamente poderosa y es el que posibilita que haya un término que sea la recepción de esa acción. *“Así pues, a partir del Primero, ente y bueno por esencia, cada una de las cosas pueden decirse*

buena y ente, en cuanto que participan de Él mismo por modo de cierta asimilación, aunque remota y deficiente”²⁵.

Santo Tomás admite colaboración o cooperación en el sentido de que las criaturas informan ciertas realidades y provocan ciertos cambios. De hecho, estos agentes son manifestación del crear de Dios, aunque no origen ni colaboran en este punto. En cierta manera, las causas son causas porque Dios por creación les confiere esta condición. Realizan la creación en sus términos esenciales porque Dios así lo dispone en su configuración como causas. Cooperan pero secundariamente. No cooperan en el origen sino en la forma del resultado, en su restricción.

D. La creación no se identifica por necesidad con el comienzo temporal

La relación entre ser creado y el comienzo temporal es un tema que Santo Tomás aborda también en la Summa Teológica y en otros textos de manera recurrente. La opinión común es que crear es hacer que las cosas comiencen a existir temporalmente y eso algunos lo defienden y otros no. Sin embargo, Santo Tomás se distancia de esta idea aunque la mantiene reformulándola.

Hay tres opiniones filosóficas, como en los puntos anteriores, acerca de este artículo:

1. El mundo es eterno aunque de manera distinta a Dios.
2. El comienzo del mundo es contemporáneo necesariamente al crear de Dios. Por tanto, es demostrable que el mundo tiene un comienzo.
3. El mundo no es eterno, sino que es creado, pero pudo producirse desde la eternidad. Por tanto, no es demostrable que el mundo tenga un comienzo.

Santo Tomás es partidario en este texto de la tercera opción. La primera conduce al mismo error que el emanatismo neoplatónico postula: que creación es lo mismo que

²⁵ S.Th., I, q. 6, a. 4, c.

información²⁶. La segunda opinión no es válida en la medida en que el crear de Dios pudo dar el ser a realidades que tuvieran un comienzo temporal pero otras es posible que no lo tuvieran. Lo radical en el crear no es el tiempo, sino la relación que se establece entre los dos términos (Dios y criatura). Ni siquiera podemos comprobar empíricamente el comienzo del mundo. Eso lo demuestra la física en la medida en que se ha demostrado que el comportamiento de las leyes físicas o la materia y la energía no poseían la misma forma ahora que en el Big Bang. La existencia de la conjunción de todas esas realidades en un punto no demuestra que hubo un principio temporal en lo creado, sino que lo físico estuvo concentrado. Más allá no se puede comprobar. Este progreso científico destacable no lo conocía Santo Tomás en su tiempo pero es una confirmación de su argumento. Por eso dice que los cristianos creen que hay comienzo del mundo en virtud de la Revelación Divina y no por el testimonio de la razón.

Salvaguardar este principio es necesario para el Teólogo en la medida en que conduce a un entendimiento de lo que significa ser criatura, de lo que significa obrar en Dios y también para defender la fe católica de la “burla a la fe”. En definitiva, para dilucidar de manera sintética esta cuestión se puede recurrir a este principio tomista del Compendio de Teología: “*el primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser, que todos los demás efectos presuponen y sobre el cual se funden*”²⁷.

E. La finalidad del crear divino

¿Por qué crea Dios? Es una pregunta muy importante y es la culminación de una metafísica de la creación. Las opiniones sobre esto en las objeciones al artículo 1 de la cuestión 2 de este texto son las siguientes:

1. Crear no tiene fin si este es el término de un movimiento, ya que Dios produce las cosas por creación.
2. No tiene fin si este es la perfección del agente, ya que a Dios no le corresponde ser perfeccionado.

²⁶ CRUZ CRUZ, J., *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, EUNSA, 2006, pp. 134 y 135.

²⁷ *Comp. Theol.*, I, 68.

3. No tiene si el fin supone que sea mejor la existencia de la obra realizada que su no existencia, ya que Dios es indiferente ontológicamente a que existan las criaturas.
4. No tiene porque la acción de Dios es su propio fin.

El problema que plantean estas objeciones es que *“todo agente que no obra en razón de un fin realiza una obra inútil”*. El crear de Dios carecería de racionalidad, porque a todo obrar le corresponde una dirección. Es más problemático para Santo Tomás admitir la arbitrariedad del Creador que la presencia de cierto fin. La cuestión está en definirlo adecuadamente para que no suponga una limitación, lo cual también implicaría contradicción. Parecería que la carencia de fines reafirma la infinitud de Dios, cuando en realidad supone negarla ya que *“a Dios le compete máximamente la sabiduría”*²⁸

En orden a solucionar este laberinto intelectual, Santo Tomás advierte dos aspectos de los fines: el fin de la obra y el fin del operante. Por una parte el fin de la obra nos indica que lo obrado necesita de un fin por el cual opere. El fin del operante nos indica, en cambio, aquello que persigue propiamente el que obra. La existencia de un fin de la obra nos indica que ya existe un fin en el crear de Dios. Negar el fin de la obra sería negar la racionalidad de lo creado y su bondad, lo que contradice palmariamente lo dilucidado acerca de Dios por Santo Tomás. Ese fin sería Dios, en la medida en que es el sumo bien de la criatura. El fin de la obra se reduciría al fin del operante, en tanto que Dios no actúa por necesidad propia, sino “por el bien de él en él”.

También introduce otra distinción entre deseo del fin y amor al fin. El deseo del fin es tendencia hacia lo que se tiene y se necesita. El obrar de Dios no se corresponde con este tipo, sino con el amar al fin, ya que es una motivación a actuar lo que ya se tiene y no se necesita.

En definitiva, Dios crea porque es bueno, por su bondad. Y esto se entiende en tanto que no lo consideramos un fin extrínseco al crear, porque ya dicha actividad es un bien para el que la recibe (porque el que la recibe se recibe a sí mismo en el crear).

²⁸ *In I Sent.*, d.35, a.1

La explicación de que Dios crea por su bondad se aborda en el artículo 2 de la cuestión 2. La bondad de Dios no podría ser el fin de la criatura y por tanto, del Creador, en tanto que está totalmente indisponible al operar de las criaturas o al menos de algunas. Lo contrario parecería una negación o de la infinitud de Dios (ateísmo) o de la finitud de la criatura (panteísmo).

A esto contesta Santo Tomás anunciando dos tipos de agentes y dos tipos de fines:

1. Agente proporcionado a su efecto (la generación del individuo de una especie)
 2. Agente desproporcionado a su efecto (la generación de algún tipo de accidente o cualidad)
-
1. Fin proporcionado a sus medios. En los medios se encuentra la perfección del fin.
 2. Fin desproporcionado a sus medios. Los medios poseen cierta participación de su fin.

Esta doble distinción nos inicia en algo que en otros textos como la Summa Teológica es fundamental en la doctrina de la creación: la participación²⁹. El Agente que es desproporcionado infinitamente a su efecto produce una cierta bondad participada. El que es Bueno, crea seres buenos cuya bondad es limitada. El que el Sabio, crea seres sabios cuya sabiduría está limitada. Del mismo modo con los fines. El Fin que está desproporcionado a sus medios, hace que estos le prefiguren. Así los bienes en la tierra son buenos porque Dios es bueno y los disfrutamos, aún en su limitación, por la ilimitación de la Bondad Divina. *“Para la criatura, ser perfecta no significa ser como Dios, sino imitar a Dios. La comunicabilidad de la perfección divina se reduce a su inimitabilidad”*³⁰.

F. Conclusión

En el Comentario a las Sentencias se postulan las siguientes tesis:

²⁹ Cfr. COURTES, P. C., «Participation et contingence selon saint Thomas d'Aquin». Revue Thomiste 69 (1969) 201-235.

³⁰ Cfr. PÉREZ GUERRERO, J., op. cit., p. 58.

1. Que Dios es el primer principio de todo lo que existe
2. Que Dios crea de la nada y que eso significa que da el ser por pura iniciativa suya
3. Que el poder creador no es comunicable a ninguna criatura porque requiere ser Dios.
4. Que Dios no anula el poder causal de los entes creados, sino que ellos mantienen sus operaciones y cooperan en la creación secundariamente (por información).
5. Que la creación del mundo y su comienzo no se identifican y por tanto la segunda es indemostrable.
6. Que Dios actúa por su propia bondad y lo creado participa de su bondad, porque se dirigen a él como fin desproporcionado de la obra.

CAPÍTULO III

CREACIÓN ACTIVA Y PASIVA EN DE POTENTIA³¹

El Comentario al De Potentia q.3 es la parte más extensa del presente trabajo por la relevancia de este texto en la exposición de las ideas de la creación. En cierto sentido se repetirán las ideas anteriormente expuestas de la Teodicea Tomista, aunque este texto aporta razones nuevas para defender las posturas del dominico sobre la creación. Los temas en los que profundiza este texto son:

1. Dios como primer principio
2. La creación como una relación y no como un tipo de acción ni de pasión
3. La incomunicabilidad de la potencia divina creadora

A. La creación es creación de la nada.

En el artículo 1 de Santo Tomás, se explicita la primera nota que se requiere para dilucidar la realidad de la creación. Crear, como acto originario, es siempre crear de la nada, en tanto que de la nada es simplemente dar el ser sin ningún tipo de supuesto. Si afirmamos lo contrario, aceptamos un mundo eterno, un Dios sometido a un status quo natural, sea material o inmaterial, sobre el que no tendría ninguna prerrogativa originaria, sino simplemente una superioridad formal, al modo en el que hombre convive con el resto de entes naturales. La necesidad de dilucidar que la Creación es creación de la nada y qué significa esto proviene precisamente de entender de manera correcta cual es la relación entre las criaturas y el absoluto. El ser de las criaturas no debería ser en ningún caso

³¹ Cfr. *De Pot.* q.3

preexistente en la medida en que si lo fuera, Dios y la realidad no tendrían ninguna relación de dependencia originaria. Y esto, para Santo Tomás, contradice claramente el sentido común. “*Crear es, a tenor de lo dicho, producir una novedad radical sin precedente alguno o cuyo precedente es la nada*”³².

Las objeciones a que Dios sea creador de la nada en *De Potentia 3 art.1* son las siguientes y las enunciaremos de una manera somera:

1. Objeción de los principios del pensamiento: crear de la nada iría en contra de los principios básicos de la lógica.
2. Objeción por la posibilidad previa a existir: la posibilidad de existir supondría un sujeto de ella que implicaría algo previo al crear de Dios.
3. Objeción por la distancia infinita entre el ser y la nada: entre ser y no ser existiría un distancia ontológica absoluta, porque el poder ser se suprimiría como término de ese tránsito.
4. Objeción por la diferencia absoluta entre Dios y el no ser: Dios, el agente, al ser necesario, no poseería ninguna semejanza con respecto al no ser, el paciente. Por tanto ambos no podrían convenir una acción
5. Objeción a través de la naturaleza de los entes de razón: Los entes de razón poseen una simetría con respecto a los naturales y en los entes de razón de nada no puede concluirse nada, lo que nos revelaría cierta condición de lo real.
6. Objeción a través del concepto de orden y causa: el concepto de orden y causa implican una cierta semejanza entre ser y no ser, algo que es totalmente imposible por la naturaleza de las nociones. En ese sentido, crear de la nada no sería una expresión correcta.

³² FALGUERAS, I., *Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real esse-essentia*”, en *Revista de Filosofía*, 2ª S., 8 (1985), p. 230.

7. Objeción por la naturaleza de la potencia activa: la potencia activa, al ser el principio de cambio en el otro en cuanto otro, no permitiría la ausencia de un sujeto de esa acción.
8. Objeción por la diversidad de perfecciones: Dios, que es uno y perfecto, no podría causar lo diverso en perfección y sería necesario un principio de diversidad preexistente al crear divino.
9. Objeción por los instantes de la creación: como en la producción, el antes y el después implican necesariamente un paso de un estado a otro, la ausencia de un estado precedente supondría una contradicción o conculcar el principio de tercero excluso.
10. Objeción por el concepto de semejanza y de acto: como Dios sólo puede obrar en cuanto está en acto y la materia está en potencia absolutamente, la materia es preexistente al crear de Dios.
11. Objeción por la existencia de la imperfección en lo creado: como en las criaturas existiría la imperfección y Dios no puede ser causa de ella, es necesario que exista un principio de dicha imperfección que, a su vez, no sea creada por Él por su índole imperfecta.
12. Objeción por la semejanza eidética: como el crear de Dios se realizaría por medio de una idea y a la materia no le conviene ninguna idea que sea semejanza con ella en tanto que ideada, la materia preexiste al crear de Dios.
13. Objeción por el análisis de la expresión “de la nada”: esta expresión supondría existencia de un sujeto, de un opuesto o un compuesto, y en los tres casos, aplicar el no ser a estas tres nociones es contradictorio de suyo.
14. Objeción por la necesidad de un sustrato que reciba el ser: todo lo que se hace de la nada recibe el ser porque si no, no sería. Pero si no hay nada que reciba el ser, no es recibido por nada. Y si algo lo recibe, sí que habría un ser preexistente que lo recibiera.

Santo Tomás, como caracteriza a su propio estilo de reflexión, considera la verdad de cada una de las objeciones con cortesía intelectual. Les reconoce la verdad que poseen, ya que ninguna posición intelectual está exenta de ella. Pero al contemplar en donde yerran, en el caso de si es posible crear de la nada, advierte distintos planos de confusión. En las objeciones se reconoce que “todo agente obra en cuanto es en acto” y él reconoce en las respuestas este principio básico. No obstante, como pensador netamente aristotélico, intenta comprender la peculiaridad de la actualidad divina con respecto a la actualidad de los seres predicamentales, descubriendo diversas distinciones que condicionan el debate. Esto es así porque si la actualidad divina es peculiar con respecto a la particular, es posible que las diferentes objeciones no operen a partir del descubrimiento de este contenido.

Los entes particulares están en acto particularmente y el Aquinate caracteriza este modo de estar en acto según dos maneras particulares:

1. Están en acto particularmente respecto de sí mismos, no estando toda su sustancia en acto, sino sólo la forma con respecto a la materia. Por tanto, su acción se realiza conforme a la forma y no conforme a todo su ser, en cuanto que es esta forma y no otra.
2. También están en acto respecto al resto de cosas particulares. Esto es así en cuanto ningún ente particular es todo los entes, sino un ente concreto que no incluye ni todos los actos ni todas las perfecciones. Por lo tanto, cada ente particular posee su propio acto determinado a su género y especie propios

Por tanto no cabe hablar de la capacidad de crear un ente en cuanto que es ente por un agente natural, en cuanto que es este ser concreto, limitado a esta especie concreta. No se da el ser, porque el ámbito actual es el formal. Por tanto, en cuanto que todo ámbito actual natural es formal, se necesitará siempre la existencia de una materia o un sustrato, lo que impide que crear sea crear de la nada, sino más bien lo que se ha llamado hacer o producir.

Sin embargo, Dios sí que es enteramente acto. Tanto respecto de sí mismo, ya que no hay potencia alguna en él (es todo lo que es sin posibilidad interna alguna), como respecto a las cosas que están en acto, ya que Él es el origen de todos los entes. Por tanto, su acción

produce todo el ser subsistente, sin presupuesto alguno, por cuanto él es principio de todo el ser y no sólo de alguna de sus partes. El existir del ente no queda al margen de este acto creador, sino que a su vez es constituido por Dios. El Absoluto no actúa sólo conforme a una semejanza formal, sino también y primariamente comunicando la existencia, que de suyo en el plano conceptual no tiene ningún contenido de determinación.

Así introduce en esta distinción Santo Tomás que el ser es por creación y el resto de actos por información, tal y como anteriormente se ha puesto de manifiesto, lo que nos revela que Dios es el único origen de todo, incluso de la materia. Las acciones causales del ente tomado en absoluto, se reconducen siempre a su Causa Primera. El resto de acciones causales se sobre añaden al ser por medio de las causas segundas.

Esto es así en cuanto que Dios sea puro acto implica la total subordinación existencial y formal de las criaturas a Dios. Si no, sería indiscernible la diferencia existencial entre la materia y Dios, por ejemplo. Asignaríamos la condición actual a la forma y al ser una condición potencial, como facticidad.

Las respuestas que da, por tanto, Santo Tomás a las objeciones son las siguientes:

1. Que el agente natural no tiene la misma índole que el agente sobrenatural
2. Que la posibilidad de existir no es correlativa a la potencia pasiva, sino posibilidad lógica y posibilidad del agente.
3. Que la potencia de Dios puede transitar la distancia entre el no ser y el ser finito, en cuanto que esta no es contradictoria. Con respecto a esto, Ignacio Falgueras explicita esta solución diciendo que *“entre el ser puro y la nada pura no hay distinción real, porque la nada pura no es real, sino meramente pensada”*³³.
4. Que la nada no se entiende como sujeto sino como aquello que se opone a la acción creadora de Dios.

³³ FALGUERAS, I., *Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real esse-essentia*, en *Revista de Filosofía*, 2ª S., 8 (1985), p.227.

5. Que así como los entes de razón necesitan un primer principio del que derivar, en la realidad también se requiere un principio de todo movimiento que no esté sometido a él.
6. Que “de la nada” no significa causa material sino poder e índole absoluta de la causa creadora.
7. Que la diversidad proviene de la Sabiduría divina y no de una prosecución natural. Corresponde a la intención de hacer un Universo Completo. La acción es máximamente libre.
8. Que el tiempo antes de la Creación es imaginario y no corresponde a ningún criterio real, ya que el no ser no puede ser correlativo a ningún instante.
9. Que la creación es un hacer simultáneo que consiste en dar el ser a la criatura, que causa absolutamente al ente creado. No se somete ni al tiempo, ni al tránsito... sino que sólo es correlativo y dependiente del acto creador de Dios.
10. Que la materia y la forma son concreatedos y que el fin de la creación es el ente en cuanto subsistente.
11. Que la materia es siempre referida y creada como potencia de su respectivo acto, por lo que considerarla separada es una contradicción.
12. Que la imperfección es la carencia de un bien que le es propio a un ente por naturaleza, por lo que no proviene de Dios ni de la materia, sino que carece de principio, o lo tiene pero habría que identificarlo con el no-ser.

B. La creación no es un cambio

La creación no es un cambio en De Potentia y ya el artículo 1 ha respondido parcialmente a las preguntas que se plantean en este artículo 2. Sin embargo, para Santo Tomás, la inclusión de la temática de este artículo merece formar parte del discurso de la

cuestión 3. Posiblemente porque es habitual comparar los cambios naturales con el crear de Dios, cuando por la diversa índole de ambos tipos de actos, no tienen comparación directa, sino alguna semejanza imperfecta.

Las razones por las que podría ser un cambio son las siguientes:

1. Por la definición general de cambio: el cambio designa un ser en cierto estado tras haber estado en otro. La creación poseería esta característica en tanto que se hace el ser después del no ser.
2. Por la comparación con la generación: la generación, que es un tipo de cambio, y la creación son comparables en tanto que ambas suponen cierta privación: la primera de la forma anterior y la segunda de la condición de no ente.
3. Por la distancia de los términos del cambio: si la distancia de tránsito entre dos términos es mayor, mayor es el cambio. La distancia infinita entre el no ser y el ser daría a la creación el nombre de cambio por excelencia.
4. Por el tiempo en los entes creados: el devenir de las condiciones de los entes nos revela que han sido sujetos de cambio. Las criaturas, que habrían devenido del no ser al ser, serían sujetos de la creación, un tipo peculiar de cambio.
5. Por el paso de la potencia al acto: lo que pasa del acto a la potencia cambia. Como todo lo que es creado da ese paso ya que estaba virtualmente en la potencia activa antes de existir, la creación es un tipo de cambio.

Lo que aduce el Teólogo es que la creación *“no tiene razón de cambio, sino solamente por referencia a una cierta imaginación nuestra; no propiamente sino por semejanza”*. Esto es así porque cualquier tipo de cambio implica que los términos de él tengan algo en común. El cambio es el paso de un cierto estado a otro en algo, ya que ambos estados no pueden darse simultáneamente en ello. Por tanto, para que no puedan darse simultáneamente, tiene que haber algo que sea sujeto de ese cambio, ya que si no, la noción de cambio sería indiscernible de la pluralidad de entes particulares y no tendría ningún significado propio. Ese sujeto puede ser, según Santo Tomás, de tres tipos:

1. Un sujeto en acto común a dos términos, lo que supondría un movimiento. Pone el ejemplo de la alteración, el aumento, la disminución y el cambio de lugar.
2. Un sujeto en potencia común a dos términos. Sería el caso de la materia prima, que recibe una forma o es privada de ella.
3. Un sujeto común imaginado, sin base real, que establece una relación de sucesión entre dos términos. No sería un sujeto real ni habría verdadero cambio. Es lo que pasa con la sucesión de fenómenos naturales a lo largo del tiempo.

La creación no se identifica con ninguno de estos modos en cuanto que entre el no ser y el ser no hay un sujeto en acto común, ni un sujeto en potencia común, ni temporalidad que les relacione como instantes diversos y sucesivos. Entre no ser y ser no hay nada común, porque el primer término en realidad es un referente negativo que se opone absolutamente a la acción de Dios para revelar su índole creadora originaria³⁴. Como sujeto activo no, porque Dios realiza las cosas de la nada, y el sujeto es constituido en el ser, y no en el no ser. Como sujeto pasivo tampoco, porque es contradictoria que pueda preceder al ser creado por Dios ningún tipo de materia preexistente. La sucesión temporal tampoco sirve como elemento común, porque el tiempo es también una creación de Dios. Por lo que siendo ya el tiempo en el cambio natural una imaginación, ya que la sucesión no es un elemento sustantivo común; en el paso del no ser al ser es además, una imaginación que confunde. Santo Tomás reconoce una cierta semejanza entre el cambio y la creación, participando el primero de la segunda.

La respuesta a las objeciones están incluidas en la solución del texto. Aún así, las enumero con el afán de exponerlas de manera ordenada:

1. En la creación no hay sujeto común entre no ser y ser, como si lo hay en la generación y la corrupción.

³⁴ Cfr. FALGUERAS, I., *Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real esse-essentia*”, en *Revista de Filosofía*, 2ª S., 8 (1985), p.227.

2. La mayor distancia entre los términos es más cambio en la medida en que se suponga un mismo sujeto.
3. El devenir es cambio siempre que haya cierta identidad que permita reconocer la diversidad conforme a una misma razón. El orden del no ser al ser es de pura oposición sin posibilidad de identidad ni semejanza.
4. La potencia pasiva es la que es sujeto de cambio. La activa no lo es. Es la potencia pasiva la que pasa al acto. La activa motiva ese cambio. Pero la existencia virtual en la potencia activa de lo que puede existir no es en ningún caso término del cambio propuesto.

C. La creación es algo real en la criatura y es una relación con el Creador³⁵

Los dos primeros artículos de la cuestión esclarecen que Dios es Origen y Causa Primera de todo lo que existe y que esta acción en Dios no se asemeja a ninguna de las que se dan en los agentes naturales. Para Santo Tomás, cabe ahora exponer que supone la creación para la criatura, que tipo de realidad es en ella y como le configura. El punto de partida es que esta no es algo real, presentando las objeciones respectivas a la posición de que sí lo sea. Por tanto, el final de este artículo es defender que sin duda lo es.

La tesis del Aquinate es que “creación” es una palabra que admite una cierta equivocidad. Se puede hablar de creación activa y creación pasiva, que se refieren respectivamente al creador y a la criatura. También califica el vocablo creación como una cierta relación. El género de relación es un cierto accidente en la metafísica aristotélica y, sin embargo, el uso que hace él de relación en este punto es conflictivo, ya que respecto a la creación puede tomarse como accidente, en cuanto la relación con el creador no es constitutiva en un plano esencial (del mismo modo que existir puede tomarse como accidente si lo consideramos en cuanto concepto); o como consistencia existencial, en cuanto la relación es previa y actual con respecto a la esencia de la criatura. Por tanto, la palabra creación en este punto introduce temas que es fundamental en teodicea: la

³⁵ LAMONT, J., «*Aquinas on Subsistent Relation*». *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 71 (2004) 260-279.

diferencia entre acto de ser y esencia, entre relación como accidente y relación como condición existencial, y entre criatura y creador en definitiva.

Las objeciones se dirigen a negar la índole real de la creación por las siguientes razones:

1. Si “todo lo que es recibido en algo, es recibido según el modo del recipiente” y, por tanto, la creación de Dios la recibiría el no ser según su propio modo, la creación no es nada real en la criatura.
2. Todo lo real radica o en el género de las criaturas o en el Creador. La creación no forma parte del Creador en tanto que no es eterna. Tampoco es una criatura en tanto que ella misma requeriría de otra creación para existir y así podríamos proseguir hasta el infinito. Por tanto no sería tampoco nada real.
3. Además, si formara parte de las criaturas, debería pertenecer o al género de la sustancia o al de los accidentes. No es sustancia porque no se identifica con ninguno de sus principios; ni accidente en cuanto el accidente es posterior al sujeto y la creación ha de ser siempre anterior. Como no es de ninguno de los dos géneros, no pertenecería a lo real.
4. Tampoco sería accidente en cuanto que la creación no posee ningún tipo de sujeto, en virtud de que ninguna materia o realidad preexistente es necesaria para que Dios sea creador.
5. Si no fuera un cambio (art. 2) debería ser una relación, si es que forma parte de la naturaleza de las cosas. Pero al no contenerse en ninguna de sus especies, no se incluye en el género de relación.
6. No sería tampoco una relación, en tanto que el ser no se subordina al no ser de ningún modo, aunque a partir del cual se produzca dicha relación.
7. No sería una relación con respecto a Dios ya que la continuidad de esa relación implicaría que Dios tuviera que estar creando en cada instante las cosas, lo que se considera falso en la objeción.

8. No sería un género de cambio en tanto que ellos se determinan por donde finalizan y la creación termina en la sustancia, lo que implicaría contradecir la objeción 3, que es considerada cierta en este punto.

Santo Tomás sin embargo responde a todas ellas que sería contrario a la razón afirmar por un lado que Dios crea la realidad y que la creación no es ninguna realidad. Ha de ser algo en la naturaleza de las cosas, pero busca que puede ser. La relación es el nombre que parece más descriptivo de la razón de creación, en tanto que el hombre depende del Creador porque este le ha dado el ser que ejerce. Habla de un señorío de Dios sobre lo creado, en tanto que Él es origen de todo lo que existe.

Es cierto, explica Santo Tomás, que la creación no puede ser una realidad intermedia entre el Creador y la criatura. *“La creación sólo implica una novedad del término hecho, en tanto que hecho por Dios; lo único que sobreviene luego es una relación de dependencia, pero no una dependencia que se identifique con un medio sobre añadido”*³⁶. Eso supondría incurrir en el principio del tercero excluso. No puede haber intermedio entre Dios y lo creado, porque supondría admitir un cierto tipo de realidad que no estaría sometida al poder de Dios. Todo ser proviene de Él y la acción creadora proviene de Él también en cuanto su acción se identifica con su esencia.

Hay que entender que la creación sería una cierta relación entre criatura y Creador pero que tendría diferente naturaleza dependiendo de a qué término nos refiramos. La criatura es referente al creador realmente, en cuanto ha recibido el ser de Él y depende de su acción creadora. Sin embargo, el Creador se relaciona con la criatura según la razón, ya que Él crea en virtud de su libertad y no de su necesidad. Dice el Teólogo que *“la criatura se refiere al Creador; y por lo tanto, la criatura depende del Creador pero no a la inversa”*. En este sentido, la creación puede entender activamente y pasivamente, cómo distingue Santo Tomás en el texto. Activamente designa la acción de Dios junto a una relación según la razón con la criatura. Pasivamente designa una relación real de la criatura con el Absoluto.

³⁶ CRUZ CRUZ, J., *op. cit.*, p. 151.

Ha de ser una relación porque no es un movimiento ni otro tipo de accidente como acción o pasión. Creación implica una relación en la que no hay un cambio del no ser al ser, sino un establecimiento en la existencia y una dependencia radical de la criatura. La creación es novedad para quien la recibe y es su máxima actualidad. *“Frente a la categoría de acción, la creación propiamente comparece -visto desde la criatura- como un accidente radicado en un término ya existente y constituido; y dado que no es una acción que pertenezca al hacerse, será una relación, la cual expresa una dependencia de la cosa ya hecha”*³⁷.

Aunque no se dice explícitamente en el texto y esto es cierta aportación mía, la creación en la criatura podría expresarse como la índole creatural del acto de ser de la criatura en tanto que existir es participar de Aquel que le ha dado la existencia. En definitiva, la creación sería en sentido conceptual un accidente, porque la índole creatural no podría conocerse por medio de una operación abstractiva como parte fundamental y definitoria. Sin embargo, a través de la segunda operación y de sus respectivos hábitos, cabría entender la creación como una descripción o como la primera intelección del acto de ser creado. Sería relación en cuanto supone una apertura existencial constitutiva a aquel que es origen y fin de su propia realidad. *“La creación es la misma criatura, en tanto que de modo esencial depende inmediatamente de Dios en el ser”*³⁸.

Respecto a las respuestas a las objeciones, todas ellas parten de la distinción que Santo Tomás ha introducido ya en la solución, aunque revelan o explicitan algunos pormenores como los siguientes:

1. Que el no-ente no es el recipiente de la creación, sino lo creado. No es acción³⁹.
2. La creación activa es increada mientras que la creación pasiva no lo es⁴⁰.
3. Que la creación pasiva se expresa como relación que inserta una novedad en la criatura.

³⁷ *Ibid.* p. 150.

³⁸ *Ibid.* p. 150

³⁹ Cfr. *Ibid.* p.150

⁴⁰ Cfr. *Ibid.* p.151

4. Esa relación es criatura dicha relación en cuanto hablamos de que procede de Dios. Sin embargo, si nos referimos a criatura como aquello que subsiste, es concreada, es inherente.
5. Dicha relación se puede considerar un accidente pero en realidad es anterior al sujeto, en el sentido de que es constitutiva con él.
6. La relación no implica continuidad en el crear de Dios pero si persistente dependencia con respecto a Él. No obstante, ser creado por Dios no es una relación de índole temporal y por tanto, implica un sostenimiento existencial que trasciende a los aspectos predicamentales. La novedad del ser es intensiva en todo momento de la relación en tanto que proviene de un ser que no es temporal y en el cual no hay prosecución de estados distintos. En todo momento Dios me crea en cuanto que su crear es permanente y forma parte de un único acto que se manifiesta en cada uno de los instantes que se quieran señalar.

D. Ni el poder de crear ni el acto de la creación son comunicables a ninguna criatura

La cuestión acerca de si el acto creador o el poder creador son comunicables a la criatura introduce un debate importante en la filosofía occidental en cuanto enfrenta a platónicos y aristotélicos. Algunos consideran el poder creador como una capacidad comparada a otras en el plano de lo natural, porque parten de la concepción esencialista del hacer esencias, crear contenidos. Otros, en cambio, son partidarios de observar en el acto creador algo más que producir contenidos existentes. Como bien explica santo Tomás en el artículo anterior, crear es un tipo de relación real que constituye a la criatura existencialmente, aunque no lo diga con estas palabras. Esencialmente, de hecho, la relación criatura-Dios, que constituye a la primera, es accidental en tanto que, conceptualmente, existir no corresponde al terreno de la determinación formal y del compuesto sustancial así considerado. Esa relación real que constituye no es ningún tipo de contenido sino que es un tipo de apertura creada por un Ser de carácter libre, es decir, que

en sus decisiones no posee ninguna limitación. El contenido implica las limitaciones de la lógica y también la prosecución de los seres según un orden natural. En cambio, cuando consideramos la primordialidad del carácter existencial de los entes, la lógica esencial y la necesidad natural son constituidas y no constituyentes. Lo que se quiere decir es que desde una lógica platónica o aviceniana en el medievo, cabía hablar de emanación. Pero para Santo Tomás de Aquino esto introduce unas limitaciones a Dios y al existir que no son reales. La solución tomista está en el orden de (1) reconocer que Dios crea porque es el Ser sin más prerrogativas y (2) que sólo al Ser puro le corresponde la creación en cuanto que (3) no transmite su esencia sino que hace interlocutores de su existir porque Él mismo es completamente el suyo propio y ese es su poder genuino.

La estructura habitual de las objeciones pretenden en esta ocasión mostrar la opinión de aquellos que consideran el crear como una cierta capacidad esencial del poder de Dios. Si el crear de Dios forma parte de una capacidad formal infinita, es lógico entender que otros puedan compartirla, en cuanto que la semejanza formal es por similitud y no por relación. En concreto, las objeciones del artículo 4 son las siguientes:

- Objeción por el fin último de las criaturas: si el primer principio y el último fin se identifican en Dios para las criaturas y si, además, las criaturas inferiores se dirigen hacia el último fin por medio de las superiores, del mismo modo, también provendrían las criaturas inferiores del acto creador de Dios por mediación de las superiores.
- Objeción por la compatibilidad de la razón de criatura con el poder de crear: crear no sería para la criatura algo imposible en cuanto que, al participar de Dios de manera finita, la distancia entre sí misma y el no ser no sería absoluta. Si no es absoluta, no requiere de un poder sin límites para crear y por tanto, crear es compatible con la finitud del ente creado.
- Objeción por la doctrina agustiniana de los tres modos de creación: la divina, la angélica y la natural. Al estar la angélica entre el modo divino y el natural, se presupone que el modo angélico es mediación para la creación de lo natural.

- Objeción por el infinito poder de Dios: si ente creado y nada distan más que ente creado y Dios, en cuanto que ente creado y nada no poseen ninguna nota común y el ente creado sí que participa del Ser; y si, además, Dios ha hecho que el no ser sea un ente creado; podríamos afirmar que Dios puede hacer que la criatura adquiera cierto poder infinito que sólo le corresponde a Él, porque puede superar cualquier distancia. Ese poder podría ser el crear.
- Objeción por la difusión de la luz: si la luz se multiplica en tanto que ilumina muchos lugares siendo una, y la luz espiritual la supera en tanto que su condición es superior a lo material, podemos decir que también la segunda puede multiplicarse a sí misma. En ese caso, esa multiplicación de su ser subsistente sería análoga al acto de crear.
- Objeción por la participación en la generación: como la criatura participa de la generación, disponiendo la materia a la forma, y considerando que la generación es una cierta función de la creación, asimismo podríamos afirmar que la criatura posee o puede poseer cierta función creadora.
- Objeción por la participación en la justificación: la gracia es superior que la naturaleza y, sin embargo, la criatura puede colaborar en la justificación, tal y como sucede en la justificación del que peca. Si el sacerdote, que es criatura, puede perdonar los pecados en tanto que es ministro; no existe ningún impedimento para que la criatura pueda participar en cuanto tal del acto de la creación.
- Objeción por la semejanza con el agente: todo lo hecho es semejante al que lo ha hecho, a su agente. Sin embargo, la criatura corporal no conviene con Dios en ninguna semejanza genérica o específica. Por tanto, es necesario que haya alguna mediación que en cierta manera sea semejante a Dios y en cierta manera semejante a la criatura corporal para que esta sea posible. Esto significa que para crear criaturas inferiores, Dios necesita de criaturas superiores.
- Objeción por la recepción de las primeras bondades: las primeras bondades no son dadas directamente por la Causa Primera a la inteligencia segunda sino por una inteligencia superior que media. Siendo una de las primeras bondades el ser mismo

(según el Libro de las Causas), asimismo la inteligencia superior colabora en el acto creador con la Causa Primera.

- Objeción por el modo de conocer de la inteligencia: la inteligencia conoce lo que está bajo ella según el modo propio de su sustancia (según el Libro de las Causas), en cuanto que es su causa. Una inteligencia conoce a otra inteligencia inferior y, esta última no es un compuesto que esté sujeto a la generación. La única manera que esta inteligencia sea causada por la superior es la creación. Por tanto, lo superior crea a lo inferior y le hace participar de su poder creador.
- Objeción por la comunicación espiritual de la especie y el ser: dice San Agustín que la especie y el ser son comunicadas por la criatura espiritual a la corporal. Por tanto, la creación es también propia de espíritus que no son Dios.
- Objeción por el modo de conocer angélico: habiendo dos tipos de conocimiento, uno que procede hacia la cosa y otro que proviene de la cosa, y estando privados los ángeles de las especies sensibles que provienen de las cosas, se podría decir que el entendimiento divino procede hacia las cosas como causa suya, es decir, por creación.
- Objeción por los dos modos de llegar al ser de los entes: hay dos modos en los que las cosas llegan al ser: de la nada al ser y de la potencia al acto. La segunda es propia de las criaturas naturales. Sin embargo, las criaturas espirituales, que superan a las naturales podrían hacerlo del primer modo por su mayor capacidad.
- Objeción por la resistencia del paciente: si la resistencia del paciente es la que hace difícil obrar al agente y el no ente no ofrece resistencia alguna, porque no opera como opuesto con respecto al agente, parecería más fácil crear que otros tipos de actos.

A todas estas objeciones el Aquinate cita tres argumentos previos a la solución que apuntalan la posterior explicación sobre este tema. También se añade un cuarto de autoridad (el testimonio de San Agustín).

El primero de ellos es que entre el ente y el no ente hay una distancia infinita que requiere un poder infinito para poder ser recorrida, como ya habíamos apuntado en el comentario de los anteriores artículos. El poder infinito sería solo propio de aquel Ser que no hubiera sido creado, porque ser creado implica ya una limitación intrínseca (que no una imperfección). La infinitud divina sería contraria a la criatura y eso implicaría la incapacidad de la misma para crear en cuanto que requeriría de un poder absoluto para dar el ser al que no lo tiene por derecho propio. El segundo de los argumentos habla de la división en los ángeles entre su capacidad, su operación y su esencia. La distinción ya implica una cierta limitación, ya que el obrar no sería completamente la capacidad y la capacidad no podría ser todo el ser del ángel. La limitación en el obrar implicaría que ningún ángel sería causa totalmente de su efecto, en cuanto que su obrar presupone su capacidad y su capacidad presupone su ser. Para crear, en cambio, se necesita un ser que sea su propio obrar, un ser que no tenga limitación alguna y, por tanto, un obrar que no tenga restricción para ser causa de su efecto. La materia es una cierta limitación en cuanto que es un supuesto previo al obrar. El propio ser sería una limitación, en cuanto que se supone para el obrar cuando no se identifica con él. La identificación entre ser y obrar, que sólo se da en Dios, implica que no hay limitación intrínseca en su hacer. Lo propio del hacer de Dios es la pura novedad. Por último, el tercer de los argumentos pone de manifiesto cómo crear implica sostener el efecto en su realidad existencial. Es el carácter de relación real y participacional que constituye a la criatura. Los entes creados viven la causalidad de otra manera. Los hombres no sostienen sus efectos continuamente porque lo construido materialmente sigue construido y las potencias, aunque no sean ejercidas, siguen capacitando al hombre para realizarse. La mezcla acto-potencia de la causalidad creada muestra cómo las criaturas no sostienen completamente sus efectos. Cierta constructo mental puede desvanecerse incluso en la memoria de un hombre, pero este puede hacerse de nuevo en cuanto que la capacidad del hombre sigue presente. Incluso, el constructo mental que sigue operando en una persona, en una inteligencia, en la imaginación, no es sostenido más que cognoscitivamente y presupone una capacidad de la que no tengo total disponibilidad en acto. La conservación en el ser es una conservación con un carácter muchísimo más radical que la humana, en cuanto que no consiste en ciertos aspectos del ser sino más bien en sostener al ente en cuanto ente real.

Distancia, causalidad y conservación son ya tres indicativos de la limitación de las criaturas. Aun así, Santo Tomás acomete en la solución el problema con mayor profundidad

en la solución. En ella introduce algunas posturas enfrentadas y ofrece los argumentos de cada una de ellas en pos de enfrentarlas y contrastarlas.

En la solución comienza explicando cómo Avicena o Algacel, filósofos musulmanes, defienden que Dios crea las criaturas inferiores mediante las superiores porque consideran que el acto creador de Dios es obra de la necesidad de la naturaleza divina. Frente a esta postura, se expone la posición católica: que no hay ninguna criatura que sea partícipe del crear divino. El crear de Dios no dependería de su naturaleza sino de su sabiduría. En realidad, en la metafísica de Tomás de Aquino la naturaleza, la sabiduría y el obrar de Dios se identifican, por lo que no hay un precedente en la acción de Él por cuanto es máximamente libre y puede contener todas las cosas en sí mismo. Esto es porque es omnipotente y el contenido de su poder es correlativo a su hacer (las criaturas) en lo que su libertad disponga eternamente. En este sentido, la metafísica tomista se distingue de algunos autores católicos, como Pedro Lombardo, que sí afirman la posible cooperación creatural en el obrar creador de Dios.

“La creación designa -dice Santo Tomás- la potencia activa, merced a la cual las cosas son producidas en el ser; y por eso no presupone una materia preexistente ni ningún agente previo”. Estas son las dos cosas que necesita cualquier acción si no se basta a sí misma. La materia es creada y por tanto no interviene en el proceso creador, ya que ella es siempre correlativa a su acto también creado, sin el cual no puede existir. En ese sentido, el Aquinate le asigna a la materia una índole concreada junto a la forma sustancial. El agente tampoco puede ser previo en cuanto que no hay nada anterior a Dios mismo. Los ángeles, explica el Teólogo con San Agustín en el texto, *“obran a partir de semillas inmersas en la naturaleza, que son capacidades activas de ella”*. Quien obra conforme a sus facultades, no puede ser partícipe en el crear divino, que produce las cosas en el ser. La facultad implica la precedencia de un cierto aspecto con respecto al cual no se puede ser plenamente acto. No es su propio obrar y por tanto, no es plenamente dueño de su efecto, del mismo modo que no es plenamente todo su ser en acto.

Crear en sentido radical sería un cierto sostener el ser, ser causa del ente en cuanto ente, que el ente viva en relación existencial conmigo, tal y como se explicó en el comentario al artículo 3 del De Potentia 3. Por tanto, no hay nada que pueda participar en este sentido estricto del crear divino, porque este es personalísimo, porque solo corresponde a la

infinitud de Dios. Dios “no es aumentable o multiplicable en sí (...) sino que es multiplicable según su semejanza, que es participada por muchos”⁴¹. También dice el Aquinate que en De Potentia Dei q. 2 que “es propio de la naturaleza de cualquier acto comunicarse en la medida de lo posible (...) la naturaleza divina también ella misma se comunica a las criaturas sólo por semejanza”⁴².

Las respuestas a las objeciones en este punto quedan de la siguiente manera a la luz de lo explicado por el Teólogo:

- Comparar el orden del fin con el de los principios es erróneo. Cooperamos para conducir a lo inferior hacia el fin presuponiendo su existencia. Sin embargo, en la producción universal de los seres no hay nada presupuesto alguno y por tanto, la potencia de los seres superiores no pueden cooperar.
- Siempre se requiere un poder absoluto para poder pasar del no ser al ser finito, aunque la distancia entre ellos sea finita en un sentido e infinito en otro.
- Dios ha creado en la inteligencia de los ángeles todas las cosas en cuanto ellos pueden conocerlas y no en cuanto puedan realizarlas.
- La omnipotencia no puede ser creada en cuanto que esta es incausada de suyo. Por tanto, los seres creados no pueden recibirla porque ella es solo propia de Dios, que no es por derecho propio todo su ser. Lo contradictorio no puede ser creado no por defecto de Dios sino por defecto (extremo) de lo que quisiera hacerse.
- La luz no se multiplica por creación sino porque es material (según la visión científica del momento). La luz de los ángeles es subsistente y por tanto, no puede multiplicarse, ya que ella consiste en subsistir ella misma.
- La generación nunca cambia el íntimo ser de lo creado, sino que más bien ordena cierta presencia de las formas entre sí con respecto a una misma potencia. Es un proceso que se mueve en el plano de la información y no de la creación.

⁴¹ CG., I, 75.

⁴² De Pot., q. 2, a. 1, resp.

- La participación en la justificación sobrenatural es ministerial y no proviene de la autoría del hombre por lo que, el ministro no realiza el acto mismo sino que lo realiza en representación (in persona Christi).
- La semejanza genérica y específica no es la que define a Dios y a la criatura, sino la semejanza analógica en la cual, las cosas creadas imitando a la idea de la mente divina, están realizando la voluntad para ellas de quien las creó. Así cumplen sus propósitos naturales los entes, pues dependen “hasta en” y “por medio de” su modo de ser de quien los ha creado.
- Ciertas ideas de Avicena y del Libro de las Causas son erróneas y no poseen autoridad alguna.
- La comunicación espiritual de la que habla San Agustín es la del alma al cuerpo de la especie y el ser según la forma, y no según la creación.
- El modo de conocer angélico no extrae de las cosas su conocimiento pero no procede hacia él como causa sino como participación del conocimiento del que sí es Causa Primera. El entendimiento angélico, en este sentido, se corresponde necesariamente con el conocimiento divino participadamente, es decir limitadamente, en cuanto que su potencia intelectual creada solo provendría de la obra de Dios en ellos.
- La capacidad de los ángeles para pasar de la potencia al acto es superior (en facilidad) que la de los seres naturales y no por ello, por compartir cierta capacidad con los hombres, por ejemplo, también poseen capacidad creadora.
- La resistencia que ofrece el no ser a un agente es absoluta, en cuanto que éste está absolutamente distante de aquel. La resistencia de un paciente no sería solo por la oposición, sino también por la irrealidad de la potencia. Si la potencia es irreal, el agente con respecto a ella es máximamente lejano y no puede actuar en ella a no ser que sea absoluta.

E. No hay nada que no sea creado por Dios

Que la creación sea omniabarcante de la totalidad de todos los entes es necesario para que se pueda dar una unidad cognoscitiva con respecto a todos ellos. La posesión universal del ser en todos los entes y en cada uno de ellos, implica la necesidad de una misma causa que les ilumine. No obstante, Santo Tomás expone las siguientes objeciones que iluminarán a posteriori el planteamiento final:

- Objeción por la concepción de la inteligencia: la inteligencia puede entender las cosas al margen de si son creadas o no por Dios. Si el orden de lo real es superior al orden de lo mental y lo confirma, asimismo, en lo real es posible que haya entes que no sean creados por Dios.
- Objeción por el término de la creación: si el término de la creación es el ser y no la esencia, la esencia no procedería de Dios.
- Objeción por el término actual de la creación: si el término de una acción es siempre un acto y proviene de un acto, la materia prima, que es pura potencia, no provendría por creación de Dios.

Por otra parte, la solución está estructurada en primer lugar en una consideración histórica de la filosofía clásica sobre el conocimiento de la naturaleza de las cosas; y en segundo lugar en tres razones que pretenden justificar que hay una cierta causa universal de todas las cosas, de la cual no hay ningún ente que quede excluido de ella como su efecto.

Con respecto a la parte histórica, hace una distinción entre los filósofos materialistas ingenuos del principio (Tales de Mileto por ejemplo); entre los filósofos posteriores que reconocen ciertas causas agentes en la generación (Empédocles y Heráclito); y entre Platón y Aristóteles, que llegaron a *“una consideración del mismo ser universal”* y por tanto *“establecieron una cierta causa universal de las cosas, a partir de la cual todas las demás cosas llegan al ser”*. Al margen de que esta consideración histórica se corresponda exactamente con el pensamiento de los autores, el Aquinate pone de manifiesto una

progresión en la profundización intelectual que le sirve para ilustrar los diferentes niveles cognoscitivos y objetuales que nos conducen a las causas primeras de todas las cosas.

En el caso de los materialistas ingenuos (1) del inicio de la filosofía griega, el objeto que alcanzaban era la mera captación de las formas accidentales de las cosas. Esto, siendo un aspecto real de lo creado, les obligaba sin embargo a considerar a la materia como la sustancia en la que inherían estos principios.

En el caso de los filósofos que consideraban ciertas causas agentes (2), esto lo hacían en virtud de considerar formas específicas pero no las causas universales del ser. Entonces, reconocieron una cierta “amistad” o “discordia” entre las formas accidentales de las cosas y entre ciertos aspectos sustancias. No obstante, esto no es una causa suficiente para todo lo real.

A Platón y Aristóteles (3), no obstante, el Teólogo les reconoce la consideración universal del ente en cuanto ente, y no en cuanto naturaleza, operación o cierta forma sustancial.

Con posterioridad, el filósofo enuncia tres razones demostrativas de que la posición mantenida por Aristóteles y Platón (la lectura de Tomás de Aquino) es cierta:

1. *“Es necesario que si algo uno se encuentra poseído en común por muchos, esté causado en ellos por una única causa”*. Ese aspecto común no podría venir de los entes dispares, porque en cada uno se encuentra la razón de la disparidad con respecto a los demás. El ser es común a todas las cosas y no puede radicar en la diversidad de cada uno de ellas, por lo que debe ser causado por algo que sea al margen de ellas.
2. *“Cuando se encuentra algo participado en muchos de modos diversos, es necesario que por aquel en el que se encuentra de modo perfectísimo, se atribuya a todos aquellos en quienes se encuentra de forma más imperfecta”*. La diversidad o la diferente gradualidad en la que se encuentra una perfección en diferentes entes, no se explica por cada uno de ellos separadamente. Si esto fuera así, no hablaríamos de un aspecto compartido común. Más bien, se explica en virtud de quién posee esa

perfección (o todas como en el caso de Dios) en grado sumo y completo, siendo en los demás causa de la presencia de esa bondad participada.

3. *“Aquello que es por otro, es reducido como a su causa por aquel que es por sí”*. Quien es su propio ser de manera completa, es decir, en acto, es subsistente y por tanto es necesariamente causa de todos aquellos que no son sino participadamente su propio ser.

Como puede verse, en los tres casos sólo un Ser Absoluto reúne estas condiciones y todos los seres necesitan de Él en cuanto criaturas,.

Por último, las respuestas a las objeciones son las siguientes:

1. En la esencia, no está incluida la causa eficiente (Dios), pero el ser, el acto de la esencia, sí que, para Santo Tomás, sólo puede ser entendido como derivado del ser divino. Es la definición de creación que en el artículo 3 se enuncia como relación real en la criatura. Esta relación sería un accidente con respecto a una consideración esencial (como el ser es accidente desde el punto de vista de la primera operación de la inteligencia), y sin embargo es radical en la consideración existencial de la criatura.
2. Dios es creador de la esencia en cuanto que ésta existe como potencia del ser que es verdadero término del acto creador.
3. Tampoco la materia es creada por sí misma. En cuanto que es pura potencialidad, no sería término del crear de Dios sino en virtud de un principio activo que sea correlativo a ella.

CAPÍTULO IV

LA POTENCIA ACTIVA DE DIOS EN SUMMA CONTRA GENTILES⁴³

Analizaremos y expondremos algunos textos sobre la creación en la Summa contra Gentiles. En particular, las siguientes cuestiones pertenecientes al Libro II:

1. Dios es el principio del ser de todo lo que existe (capítulo VI)
2. En Dios hay potencia activa (capítulo VII)
3. Que ésta es su sustancia y su acción (capítulos VIII)
4. Que ésta es una cierta índole del ser de Dios con respecto a sus posibles efectos (capítulo X)

He escogido estos textos en virtud de la variedad de temas que se presentaban con respecto a otros que ya hemos expuesto. Cabe iluminar con la doctrina tomista que significa potencia activa en Dios. Son temas que no se relacionan directamente con la oposición ser y nada, con que la creación no sea movimiento ni sucesión... aunque sí son importantes en virtud de discernir cómo se relaciona Dios con sus criaturas potencialmente.

A. Dios es el principio del ser de todo lo que existe

Santo Tomás en el capítulo VI utiliza 6 argumentos para demostrar que Dios es el principio del ser de todo lo que existe o, como lo expresa en el texto, que le compete serlo al menos. Se expresa con el verbo *competere* porque en los argumentos que utiliza no demuestra directamente en todos los casos que Dios sea principio del ser de todo lo que

⁴³ Cfr. *CG. II cap. 6-10*

existe, sino que Dios puede hacerlo. Son argumentos que parten de la elevación de cierta perfección de las criaturas para llegar a una cierta prefiguración de la capacidad de ser principio del ser que tiene Dios de suyo. Con la elevación analógica o por semejanza no se llega a un efectivo principio sino a una cierta propiedad compartida, al menos en primer término. Las predicaciones de las propiedades de las criaturas se pueden aplicar a Dios de una manera muy relativa como veremos en cuestiones posteriores. Del mismo modo que la ciencia humana y lo cognoscible, ejemplifica Santo Tomás, comparten propiedades y relaciones, también Dios y el hombre poseen cualidades comunes y relaciones. No obstante, lo cognoscible no es efecto de la ciencia humana y Dios no puede ser efecto del hombre y sus propiedades. Por tanto, se dice que se pueden conocer a Dios en cuanto principio nuestro, sabiendo que no nos agota. Del mismo modo, podemos conocer el ser en cuanto cognoscible, en cuanto relacionado con nuestro conocer. En este punto la analogía no revela un cierto hecho causal sino la posibilidad de que Dios pueda causar. La conexión -evidente por otra parte- entre el ser y el poder divino no se da en algunos de estos argumentos de manera completa porque trata de predicaciones esenciales. A Dios le compete ser principio de todo lo que existe, principio de todo su ser, en virtud de ciertas propiedades que inducimos de la presencia de perfecciones en las realidades creadas. Por supuesto, para el Aquinate esto supone también la necesidad de haber demostrado primero la existencia de Dios, porque en estos que ahora exponemos ya suponemos un Origen que es perfecto y que tiene un tratamiento absoluto en cualquier planteamiento o predicación. Los argumentos son los siguientes:

1. Santo Tomás cita a Aristóteles y dice que así como hace falta una primer causa eficiente incausada y como la causa eficiente trae a la existencia el efecto, Dios es principio del ser en cuanto crea a todos los efectos totalmente, según todo lo que es.
2. Para aclarar este último punto, también cita a Aristóteles Santo Tomás y dice que *“el primer motor en cualquier orden de movimientos es causa de los demás movimientos que están en aquel orden”*. Dios es primero a todos los movimientos, causas y demás principios, pues es superior a todos en todos los sentidos posibles. Esto implica que sea causa de todos los demás en cuanto es principio de todos ellos en todas sus realidades internas. En este argumento si se deduce la principiación divina efectiva, pero en virtud de las demostraciones de la existencia de Dios, en cuanto que esta implica ser principio en todos los casos.

3. *“Lo que conviene de suyo a algo es necesario que esté en ello universalmente”* es la premisa mayor de este argumento. Los ejemplos tomistas para iluminarla es la presencia de la racionalidad en todos los hombres o la presencia del calor en todo fuego. Ambas nociones pertenecen de suyo a su respectiva noción y, por tanto, está presente en cada uno de los particulares. La premisa menor se refiere a las causas agentes, en cuanto que estas necesitan estar en acto para producir algún efecto. Esto explica que el ente en acto es de suyo causa agente. Si Dios es el ser en acto, le convendría producir en el ser algún ente, según el Teólogo. Se podría decir además que como Dios es el Ser en acto y todos los entes comparten el ser como algo que le es propio, Dios es causa del ser en estos. No obstante el salto entre “convendría” y que de hecho “sea principio” no es fácil en este punto. Porque en toda causa agente particular hay una tendencia natural a producir algo en acto y, sin embargo, Dios no posee esa tendencia natural porque está desligada de toda tendencia en cuanto que es Absoluto. Por eso habla el Aquinate de competencia y de poder. Dios puede hacerlo y en las criaturas pasa, aunque no hay una necesidad intrínseca en producir algo distinto de sí. Esto es porque Dios es todo lo que es completamente, mientras que las causas agentes particulares no lo son y la mezcla de acto y potencia de estas les lleva a actualizarse en cuanto su perfección es limitada y no se bastan a sí mismas.

4. *“Es señal de perfección de las cosas inferiores hacer cosas semejantes de a ellas”*. Es perfección en cuanto que quien hace algo semejante a sí, está más en acto con respecto a sus potencias. Cuanta más semejanza haya en los efectos hacia sus causas, más perfecta es su causa (en cuanto que es más activa). Dios, que es el Ser en acto y que por tanto es más perfecto que las cosas inferiores, puede dar por semejanza su propio ser a otras criaturas.

5. *“Dios quiere comunicar su ser a otros por modo de semejanza”*, menciona Santo Tomás refiriéndose al capítulo LXXV del Libro I. Esto significa, si es que analizamos la premisa mayor, que quiere a lo distinto de sí en sí mismo y por sí mismo. Siendo Dios perfecto y siendo perfección de cualquier voluntad tener el poder para ser principio de la acción (en caso de Dios su poder es principio del efecto y no de la propia acción), es propio que Dios tenga el poder para comunicar

su ser a otros por semejanza. Esto es así en cuanto que Dios quiere lo demás por su propia Bondad y lo creado es semejante a ella por participación. Pero esa voluntad tiene que poder ser principio efectivo, causa eficiente; si es perfecta. Y de hecho, lo es, si es que suponemos a Dios como un ser omniperfecto.

6. Si el hombre tiene poder para realizar acciones inmanentes a sí y también para producir un efecto distinto de sí (generación, producción, artesanía...), es propio que Dios, que es más perfecto, tenga un poder mayor para producir un efecto. De hecho, lo produce totalmente y no partiendo de materias preexistentes o de causas instrumentales. Esta demostración introduce en el texto la necesidad de explicar la necesidad de que crear sea crear de la nada, en tanto que “de la nada” significa pura iniciativa divina.

B. Dios tiene potencia activa y se identifica con su sustancia y su acción⁴⁴

La aplicación del término de potencia activa a Dios es algo que intenta Santo Tomás abordar a la vez que explicitar su naturaleza. Si Dios tiene potencia activa, es necesario hablar de su relación con la acción, con los efectos y con su sustancia. Con la primera la importancia de esta relación es directa en virtud de que hay que explicar coherentemente la ausencia de distinciones en Dios a excepción de en nuestro entendimiento limitado. Así la tesis de los textos respectivos es que potencia y acción se identifican menos en la ciencia humana que distingue por su propia forma de objetivar. Con respecto a la segunda relación (entre potencia activa y efectos) se ha de tratar sucintamente para reflejar que la potencia activa es un cierto carácter de la acción divina en cuanto referente a lo otro en cuanto otro (según la razón) y no un carácter propio de todo el ser divino. Y con respecto a la tercera relación (entre potencia activa y sustancia) se explicita que entre Dios y su ser no hay distinción alguna, que Dios es el *Ipsum Esse Subsistens*. De los textos, por lo tanto, podemos sacar cuatro ideas fundamentales:

1. Que a Dios le corresponde la razón de potencia activa
2. Que la potencia divina se identifica con su sustancia

⁴⁴ Cfr. DEVENISH, P. E., «*Omnipotence, Creation, Perfection: Kenny and Aquinas on the Power and Action of God*». *Modern Theology* 1 (1985) 105-117. Cfr. ROYCE, J. E., «*St. Thomas and the Definition of Active Potency*». *The New Scholasticism* 34 (1960) 431-437.

3. Que la potencia divina se identifica con su acción
4. Que la potencia divina es un carácter de la acción divina en cuanto que referida a lo otro en cuanto otro

Dichas tesis se corresponden respectivamente con los capítulos VII, VIII, IX y X del Libro II de la Summa contra Gentiles. Para demostrar las tres primeras tesis, el autor aporta determinados argumentos que ahora voy a explicitar. En la segunda se extraen las conclusiones de las anteriores tesis y sus respectivas demostraciones que en conjunto ya demuestran el carácter de potencia activa de la acción de Dios.

Que a Dios le corresponde la razón de potencia activa lo demuestra con 4 argumentos:

1. La definición de potencia activa es “principio de obrar en otro en tanto que es otro”. En el capítulo VI que hemos expuesto más arriba se demuestra de hecho que Dios es principio del ser de las demás cosas. Dar el ser es un cierto tipo de poder obrar o, más bien, el mayor de todos y figura de todos los demás para Santo Tomás.
2. Compara la potencia activa, que resulta del ser en acto, con la potencia pasiva, que resulta del ser en potencia. Los entes obran en cuanto que están en acto y reciben en cuanto que están en potencia. Si Dios es acto, le corresponde la potencia activa, porque le corresponde de suyo el obrar en Él.
3. “Dios encierra en sí todas las perfecciones” (capítulo XXVIII) y el poder obrar (la potencia activa) es “integrante de la perfección de las cosas”. Así el Aquinate sentencia que cuanto más perfecto es algo, más potencia activa tiene. Por tanto, a Dios le corresponde la potencia activa.
4. “Todo el que obra puede obrar y si no puede obrar es imposible que obre”. Poder obrar es algo que le conviene a Dios necesariamente en cuanto está en acto. Dios puede obrar de hecho más que todas las criaturas, porque la noción de potencia activa le corresponde por derecho propio.

Es necesario que la potencia activa de Dios se corresponda con su sustancia y con su acción. Así expone 9 argumentos que demuestran ambas identidades en Dios:

1. Si la potencia activa es propia del ente en acto y Dios no es un ente que esté en acto en virtud de otro acto distinto de sí, siendo según toda su sustancia el acto mismo, su potencia necesariamente se identifica con su sustancia.
2. Todo aquel que puede obrar pero no es totalmente su potencia, puede obrar en virtud de que participa de una potencia ajena. Esto es así ya que si un ente no es totalmente su potencia, significa que no está totalmente en acto con respecto a sí mismo, lo que significa que depende de otro acto distinto de sí. No obstante si en Dios no hay participación porque Él es la plenitud de toda perfección y de todo acto, la potencia necesariamente se identifica con su sustancia.
3. Poder obrar forma parte de la perfección del ente en cuanto tiene la índole de agente. Como toda perfección divina está contenida en su mismo ser; y la potencia divina no es cosa distinta tampoco del ser mismo de Dios; y Dios es su mismo ser, la potencia divina es la sustancia divina.
4. Santo Tomás utiliza la distinción entre sustancia y accidentes para caracterizar la potencia divina, comparándola con respecto a las potencias naturales. Las potencias que no se identifican con la sustancia son accidentes de la sustancia. Así la potencia natural entra en el género de cualidad. Sin embargo, Dios que es perfecto y al que no le conviene en absoluto accidentes que le añadan, es su misma potencia y su mismo ser.
5. “Todos los que tienen su razón de ser en otro, se reducen al que tiene su razón de ser en sí mismo”. Asimismo, los agentes poseen el mismo orden entre sí, ya que la razón del obrar o permanece en ellos completamente o reside en el que sí posee esa propiedad. Dios posee la razón de su obrar en su Bondad y sólo en ella. En Dios, que tiene razón de su obrar, se obra por su obrar mismo y aquello por lo que alguien obra es su potencia activa. Si la esencia de Dios es su propia obrar y la potencia activa coincide con su obrar, esta misma también coincidiría con la esencia de Dios.

6. Como dos cosas idénticas a una tercera son iguales también entre sí y la potencia de Dios es su misma sustancia (capítulo VIII) y la acción de Dios es su misma sustancia (capítulo XLV), la potencia de Dios y la acción de Dios se identifican.
7. Santo Tomás explica que si la acción divina y la potencia divina no fueran lo mismo, la acción sería un cierto acto segundo de la potencia, habiendo una distinción real en Dios. La potencia divina no puede estar actualizada con acto alguno distinto de su mismo acto, que se identifica con el ser de Dios. Así, la potencia de Dios es la acción de Dios, porque Ser y Obrar en el Absoluto se identifican.
8. La potencia divina es un cierto agente y la esencia divina es un cierto ente, tal y como lo expresa el Aquinate. Si la potencia activa es su esencia y el obrar de Dios es su ser, siendo a su vez su ser toda su sustancia y la acción divina también, la potencia divina sería a su vez la acción divina. Aunque son complejas implicaciones conceptuales fruto de anteriores argumentos, son muy útiles para discernir, a raíz de lo descubierto, la relación entre conceptos y razones y perfilar precisamente los avances.
9. La acción que no es la sustancia del agente está en Él como accidente de un sujeto (de nuevo, como acto segundo). La acción sería uno de los 9 predicamentos del accidente. Y cómo explicó anteriormente el Aquinate, en Dios no hay nada a la manera del accidente porque está plenamente en acto con respecto a sí mismo. Por tanto, la acción de Dios no se distingue de su potencia ni de su sustancia.

Puesto las anteriores cuestiones de manifiesto cabe explicitar para el Teólogo una cuestión más. Dios no es principio de sí mismo, *causa sui*, pues eso implica una contradicción flagrante. Al ser Causa Incausada, su acción es su propio ser y su ser es su potencia. Por tanto, obrar y poder obrar en Dios es lo mismo en cierto sentido, aunque en cierto sentido no. La potencia activa en Dios no es principio de la acción, como en composición potencia-acto, facultad-operación. Es más bien principio del efecto, en cuanto en virtud de su poder puede producir todo el efecto, toda su sustancia. Por tanto, la potencia, en su razón de principio con respecto a otros, se aplica con respecto a la relación con los efectos y no a la relación con su acción. Es por tanto un cierto carácter de la acción

en cuanto que puede obrar en otros, aunque no se corresponde con el sentido inmanente del obrar divino, que es el fundamental. La omnipotencia sería, en ese sentido, un atributo relativo, que habla que Dios es un ser capaz de establecer relaciones, creadas por Él, con otros entes. Pero lo propio de Dios es su Unidad, su Simplicidad, su Bondad, su Sabiduría.

CONCLUSIÓN

Las principales ideas que Santo Tomás suscribe sobre la creación son las siguientes:

1. Que Dios es el principio del ser de todo lo que existe
2. Que la creación de Dios no tiene presupuesto alguno a la acción de Dios (ni acto ni potencia)
3. Que la creación no es ni acción, ni pasión, ni mutación, ni generación.
4. Que el poder creador no puede ser comunicado a la criatura
5. Que el poder de Dios es un cierto carácter de Dios referido a sus posibles efectos pero no es esencial
6. Que la criatura participa del Creador en sus perfecciones y en su ser
7. Que la creación pasivamente consiste en una cierta relación en la criatura con el creador
8. Que la creación es activamente Dios como el Origen y Pilar de lo creado

La creación sería por un lado un Dios que crea porque quiere comunicar su bondad a otros y, por otro lado, sería una cierta relación real por parte de la criatura, por la cual está constituida absolutamente en el ser. También implica que la creación es pura iniciativa divina y que nadie puede colaborar en lo que es solo propio de Dios. Crear no sería una actividad al modo de las humanas sino algo mucho más radical. Es amar a la criatura y darle vida, no sucesivamente sino simultáneamente.

No se puede comparar la creación de Dios con los modos particulares en cuanto eso también supone entender la vida como un medio para fines que no son la persona misma. El interés de entender la creación como relación y separarla de conceptos imaginativos comunes surge para entender el dinamismo que significa ser persona. Si ser criatura significa ser elegido por Dios, predestinados dice la teología tomista, y si esa predestinación supone ser querido por Dios con una medida infinita por quién soy y no por lo que hago; no cabe plantearse la vida como un medio para ser bueno o como un medio

para conseguir la verdad o como un medio para conseguir fama y gloria. La verdad y la bondad se encuentran en la propia vida, son ya la persona humana.

Evidentemente esto es una exégesis posterior a los textos y que forma parte de una opinión filosófica distinta a la de Santo Tomás en algún punto. No obstante, también cabe destacar que ninguna filosofía es acabada y que “Santo Tomás no es el fin de la filosofía y que puede mejorarse”, como solía comentar Ángel Luis González a sus alumnos. La doctrina de la creación del Teólogo tiene implicaciones muy directas sobre la persona que han sido descubiertas por Leonardo Polo y por Mikel Gotzon Santamaría, a los que les debo mi opinión con respecto a algunos temas antropológicos, filosóficos y teológicos. Sin embargo, es cierto que acudir a la exactitud de los textos clásicos de algunos autores antiguos ofrecen rigor al pensamiento, tal y como enseñaba Ángel Luis González. El equilibrio de ambos términos es la labor del investigador y del intelectual.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

- Summa Teológica
- Compendio de Teología
- Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo
- De Potentia Dei
- Summa contra Gentiles
- De Veritate

Bibliografía secundaria

- CRUZ CRUZ, J., *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, EUNSA, 2006
- FALGUERAS, I., *Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real esse-essentia*”, en *Revista de Filosofía*, 2ª S., 8 (1985)
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, RIALP, 2004.
- GONZÁLEZ, A. L.; *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1979
- PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, EUNSA, 1996
- POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento I y IV, 1*, EUNSA, Pamplona, 1994
- AERTSEN, J. A., «*Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*». Transl.: H. D. Morton (Ex dissertatione doctorali [Free University in Amsterdam, 1982]: *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 21: E. J. Brill, Leiden - New York, 1988) IX, 413 pp.

- ANDERSON, J. F., «*The Cause of Being: The Philosophy of Creation in St. Thomas*» (Herder, Saint Louis, 1952) 172 pp.
- AZCOAGA BENGOCHEA, I. M., «*La razón y la fe ante la creación temporal del mundo*». *Revista Española de Filosofía Medieval* 0 (1993) 31-38.
- ARTOLA, J. M., «*Creación y participación. La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de Santo Tomás de Aquino*» (Publicaciones de la Institución Aquinas, Madrid, 1963) 342 pp.
- COURTES, P. C., «*Participation et contingence selon saint Thomas d'Aquin*». *Revue Thomiste* 69 (1969) 201-235.
- LAMONT, J., «*Aquinas on Subsistent Relation*». *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 71 (2004) 260-279.
- DEVENISH, P. E., «*Omnipotence, Creation, Perfection: Kenny and Aquinas on the Power and Action of God*». *Modern Theology* 1 (1985) 105-117.
- PERNOUD, M. A., «*The Theory of the potentia Dei According to Aquinas, Scotus, and Ockham*». *Antonianum* 47 (1972) 69-95.
- ROYCE, J. E., «*St. Thomas and the Definition of Active Potency*». *The New Scholasticism* 34 (1960) 431-437.