
¿Por qué la criatura no puede crear? Una respuesta desde Tomás de Aquino

*Why cannot Creatures Create? An Answer
from Thomas Aquinas*

RECIBIDO: 2 DE DICIEMBRE DE 2019 / ACEPTADO: 13 DE NOVIEMBRE DE 2020

Lucas PRIETO

Instituto Santo Tomás de Balmesiana
Barcelona. España
ID ORCID 0000-0002-1826-3584
lucaspablo.prieto@gmail.com

Resumen: Para Tomás de Aquino (salvo un pequeño *impasse* al inicio de su enseñanza cuando comentaba las *Sentencias*), lo mismo que para los maestros parisienses, es claro que las criaturas no pueden crear. Ahora bien, negar una posibilidad no equivale a justificarla, y el Aquinate se esfuerza en argumentar esta imposibilidad en los distintos lugares donde aborda el tema de la creación. Éste, en realidad, supone dos problemas distintos: por una parte, se trata de determinar cuál es el límite de la causalidad de la criatura y, por otra, cómo puede participar en la causalidad divina. Los argumentos que presenta Tomás revelan el trasfondo metafísico de la cuestión y manifiestan su comprensión relativa a la causalidad del ente creado.

Palabras clave: Creación, Causa, Instrumentalidad, *esse*, Tomás de Aquino.

Abstract: For Thomas Aquinas (except for a small *impasse* at the beginning of his teaching when he commented on the *Sentences*), as for the Parisian masters, it is clear that creatures cannot create. Now, denying a possibility is not tantamount to justifying it, and Aquinas takes care to argue for this impossibility in the various places where he addresses the subject of creation. This, in fact, involves two distinct problems: on the one hand, it is a matter of determining what is the limit of the creature's causality and, on the other, how it can participate in divine causality. The arguments presented by Aquinas reveal the metaphysical background of the question and manifest his understanding of the causality of the creatures.

Keywords: Creation, Cause, Instrumentality, *esse*, Thomas Aquinas.

PROPOSICIÓN DEL PROBLEMA

Crear no es sino hacer que las cosas sean. En esta frase puede resumirse la metafísica tomista de la creación. Un repaso rápido por sus principales obras muestra que este tema ocupaba un importante lugar en su pensamiento. Resulta interesante, sin embargo, notar que después de investigar qué sea la creación en sí misma, nuestro dominico normalmente se pregunta por el sujeto de la creación, es decir, quién puede crear. Con esta pregunta nos adentramos ya directamente en lo que constituye el principal núcleo de este artículo. En efecto, aceptamos por fe que Dios solo ha creado todas las cosas, pero ¿podría postularse, al menos como hipótesis, la existencia de un creador creado? Santo Tomás formula el problema en términos más precisos: «¿crear es exclusivo de Dios?»¹. Aunque a primera vista la respuesta parezca simple (pues sostiene claramente que *impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare*), lo que está en juego es la comprensión de la causalidad del ser, como causalidad propiamente divina y la conexión con ella de la causalidad creada.

La estrategia del maestro dominico (que adoptaremos también nosotros) para resolver esta dificultad está construida en dos momentos: el Aquinate, al menos en sus obras de madurez (cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 5), muestra primero por qué la creación es la acción propia de Dios, apoyándose en la comprensión del *esse ut effectus universalissimum*, para mostrar luego, al menos según un sentido preciso de creación, por qué es su acción exclusiva. En este segundo momento, a su vez, debemos distinguir dos problemas: en primer lugar, por qué no puede la criatura crear *virtute propria* (→ 1.4) y, en segundo lugar, por qué tampoco puede hacerlo *instrumentaliter sive per ministerium* (→ 2.5).

1. LA ACCIÓN DE DIOS

1.1. *La noción de causa propria*

En la *Summa Theologiae* santo Tomás sostiene que la creación pertenece a Dios porque sólo a él le corresponde propiamente causar el ser. La clave de esta argumentación reside en la idea de causa propia. En efecto, llamamos cau-

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 5, in c [Leonina, 4, 469]: «utrum solius Deus sit creare»; santo Tomás abordará este problema a lo largo de toda su carrera. Cfr. DE VITO, H., *De incommunicabilitate absoluta virtutis creativa ad causas secundas*, Roma: Gregorianum, 1941.

sa propia aquella que procede del agente según su razón específica, o más precisamente, aquella acción cuyo principio activo es la misma forma o esencia del agente². Como ya señalara Aristóteles, que un médico construya una casa no lo hace en cuanto médico, a no ser *per accidens*, porque lo propio del médico es curar las enfermedades³. Lo mismo en las obras naturales (y más claramente si cabe): el naranjo produce naranjas y el agua humedece, porque su naturaleza es principio de esa operación. De este modo, la acción propia es aquella operación donde la misma forma específica es la que determina o dirige la eficiencia del agente.

Pero hay que resaltar, por otra parte, que la forma no sólo es principio de la acción, sino, por decirlo de alguna manera, también su término, pues la acción tiende a transmitir lo que el agente posee actualmente. Por eso, situados en la perspectiva del término, podríamos también decir que el efecto propio es casi el objeto formal especificativo de la virtud activa, y que este carácter especificativo lo recibe justamente de la semejanza con el agente. Es el sentido del clásico aforismo latino: *omne agens agit simile sibi*. Retomando el ejemplo del naranjo, su virtud activa propia está ordenada por su forma a producir otra naranja, porque hay una semejanza esencial entre la actualidad del sujeto, la operación y el término.

Esta conexión entre formalidad y eficiencia es fundamental para comprender la causalidad tal como la concibe santo Tomás. En efecto, pensar la eficiencia de manera reductiva, como una pura efectividad, nos puede conducir peligrosamente hacia un olvido de lo más original en el pensamiento del Aquinate. Es verdad que pertenece al agente poner el efecto *extra causas*, pero no podemos reducir esta producción a una pura realización existencial. Pensar que la causalidad eficiente se reduce a pura efectividad, supone en último término una estructura mental (muy propia de la escolástica tardía heredera de los postulados de Enrique de Gante y Duns Scoto), donde la existencia ha suplantado la *actualitas essendi*⁴.

² Al tratar precisamente este problema señalaba JOANNIS A SANTO THOMA, *Cursus Theologicus*, II, Paris: Desclée, 1934, 12 [*In Iam*, disp. 8, a. 2]: «forma enim principium est agendi, et ille effectus qui correspondet rei secundum illud praedicatum quod illi convenit per se primo et secundum quod impsum, dicitur effectus proprius illius causae, quia procedit ab agente secundum rationem illi propriam».

³ Cfr. ARISTÓTELES, *Fís*, I, 8; 191 b 4-6.

⁴ Cfr. BARDOUT, J.-Ch, *Penser l'existence. L'existence exposée – époque médiévale*, Paris: Vrin, 2013, 243-324. Sorprende por lo mismo la posición de algunos que enfrentan en santo Tomás una concepción temprana de la causalidad marcada por un formalismo neoplatónico que hubiera dado

En el Aquinate, por el contrario, la causalidad eficiente está pensada radicalmente como la comunicación de la propia actualidad que posee el agente. ¿Qué es lo propio de la causa? Dar por vía de eficiencia lo que posee en razón de su forma o actualidad. «Puesto que todo agente obra algo semejante a sí en cuanto es agente, y todo agente obra según su forma, es necesario que en el efecto exista una semejanza de la forma del agente»⁵. En este sentido, causar no es otra cosa que asemejar un efecto a sí mismo o, dicho de otro modo, la razón de la producción es la razón de la asimilación del efecto al agente. Resulta elocuente, por lo mismo, que al hablar de la creación en la q. 44 de la *Summa*, no restrinja el problema a la sola causalidad eficiente (como hará, por ejemplo, Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*⁶), sino que estructure su exposición en torno a las cuatro causas, estableciendo las bases para una vinculación entre formalidad y eficiencia (y también finalidad), donde podrá también luego fundamentarse la posibilidad de establecer y explicar las relaciones entre Dios y el mundo⁷.

1.2. *El actus essendi como efecto universal...*

Volviendo al tema que nos ocupa, esta relación entre causalidad y semejanza será la razón que permita vincular la comunicación del ser con la causalidad creativa propia de Dios. Santo Tomás formula del siguiente modo el argumento en la *Summa Theologiae*:

Crear sólo puede ser la acción propia de Dios. En efecto, es necesario reducir los efectos más universales a las causas más universales y primeras. Pero, entre todos los efectos, el más universal es el ser. De ahí que

paso a una primacía de la eficiencia a partir de la *Suma contra gentiles*; cfr. MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas de Aquino*, Présentation par Thierry-Dominique Humbrecht, 3^e ed., Paris: Cerf, 2008, 56.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 4, a. 3, in c [Leonina, 4, 54]: «Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis». Cfr. MURALT, A. DE, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, 2^a ed., Paris: Vrin, 2012 (1995), 103-110; AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden: Brill, 1996, 387-395.

⁶ Cfr. SUÁREZ, F., *On creation, conservation and concurrence. Metaphysical Disputations 20-22*, Traducción, notas e introducción por Alfred J. Freddoso, South Bend-Indiana: St. Augustin Press, 2002.

⁷ Cfr. VELDE, R. TE, *Aquinas on God. The divine science of the Summa Theologiae*, Aldershot: Ashgate, 2005; LONG, S. A., *Analogy of being. On the Analogy of being, metaphysics and the act of faith*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2011.

sea necesario que sea el efecto propio de la primera y universalísima causa, que es Dios. Por lo mismo, también en el libro *De Causis* se dice que la inteligencia o el alma noble no dan el ser sino en cuanto obran por la obra divina. Producir el ser absoluto, no en cuanto es tal o cual, pertenece a la razón de creación. Por eso es manifiesto que la creación es la acción propia de Dios⁸.

Para comprender el argumento vamos a proceder en dos tiempos: *primo*, vamos a considerar por qué y en qué sentido el *esse* es el efecto universalísimo; *secundo* (→ 1.3), por qué debemos reducirlo a la primera causa que es Dios. El punto de partida de esta argumentación, por tanto, reside en la constatación de la comunidad en el ser que existe en los diversos entes creados. Así, por ejemplo, Escipión y Aníbal comunican primeramente en la intelectualidad y en la genialidad militar (y ya es bastante); el Quijote y Rocinante tienen en común el hecho de ser vivientes (aunque en ambos parece que la vida está algo disminuida); y si aumentamos la muestra, constatamos sin dificultad que un hombre y la mesa comunican en que son. Obviamente, la vida es más universal que la intelectualidad (hay más vivientes que sujetos pensantes), y el ser más que el vivir, y en este sentido, de modo cuasi inmediato, aceptamos que el ser es el más universal y común de los efectos.

Esta comunidad, sin embargo, puede generar cierta confusión. En primer lugar, debemos desechar la idea de una comunidad extramental en el ser: el ser común no es un substrato común participable indistintamente por muchos y por lo mismo distinto de ellos, aunque, de hecho, pueda pensarse como distinto (según analogía)⁹. Es decir, el ser en el que comunican todos los entes no es sino el ser mismo de los entes, aunque podamos en la razón pensarlo

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 5, in c [469]: «Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. oportet enim universaliore effectus in universaliore et priore causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur libro De Causis, quod neque intelligentia vel anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tal, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei».

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, I, c. 26 [Marietti, II, 241]: «quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis exspoliata ab omnibus individuanti-bus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum».

como más allá de ellos (*praeter multa*), lo mismo que la humanidad es la forma de Pedro y Juan, aunque no exista fuera de tales sujetos singulares. En este sentido, afirmaba santo Tomás, «si se considera la cosa en sí misma, lo primero y más común que se encuentra en ella es el ser».

Pero, en segundo lugar, debemos tener presente que la comunidad de la que hablamos no es la comunidad predicamental o genérica, sino la universalidad actual, según que el *esse* significa una perfección radical e intensiva en el ente. En efecto, la universalidad genérica o predicamental nace de la confusión de las formas y atiende, por lo mismo a lo potencial que se encuentra en el ente. Así, por ejemplo, la animalidad dice menos sobre el hombre que su intelectualidad. La universalidad actual o intensiva, por el contrario, atiende a lo fundante que puede encontrarse en el ente y se mueve en la línea de su perfección propia. Por lo mismo, la universalidad del efecto no está significada por santo Tomás de manera extensiva, sino intensiva, es decir, como la actualidad que funda y soporta todas las otras perfecciones del ente. En este sentido cuando santo Tomás habla del *esse commune*¹⁰, no está entendiendo tan sólo un concepto lógico o algo común a Dios y a las criaturas, sino el ser de cada cosa, como significando el acto del ente finito.

Esto se comprende mejor a la luz de la interpretación que hiciera santo Tomás de la famosa proposición del *Liber de Causis*: *prima rerum creatarum est esse*¹¹. Sin entrar en la intención del autor anónimo del libro, ni desarrollar extensamente la polémica que se generó en torno al pasaje durante la escolástica del s. XIII, para santo Tomás en dicha proposición se significa primeramente el ser participado en la substancia¹². Es decir, no hace referencia direc-

¹⁰ O'ROURKE, F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden: Brill, 1992, 143-148; CONTAT, A., «Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa», *Espiritu* 61 (2012) 9-71; ECHAVARRÍA, M., «La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 46 (2013) 242-246; BONINO, S.-Th., *Dieu, Celui qui est*, Paris: Vrin, 2016, 292; RAFFRAY, M., *Actus essendi. Saint Thomas d'Aquin et ses interprètes*, Préface du P. Serge-Thomas Bonino, Paris: Parole et Silence, 2019.

¹¹ Cfr. MAGNARD, P., BOULNOIS, M.-O., PINCHARD, B. y SOLÈRE, J.-L. (eds.), *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme, étude et traduction du Liber de Causis*, Paris: Vrin, 1990; PORRO, P., «*Prima rerum creatarum est esse*: Henri de Gand, Gilles de Rome et la quatrième proposition du *De Causis*», en CORDONIER, V. y SUAREZ-NANI, T. (eds.), *L'aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Fribourg: Academic Press, 2014, 55-81.

¹² Santo Tomás sostiene que en la letra del texto se significa dicho ser como referido exclusivamente al ser de las substancias inmateriales creadas en primer lugar, pero por extensión puede decirse que hace referencia al ser creado de todo ente; cfr. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Livre des Causes*, Introduit, traduit et commenté par Béatrice et Jérôme Decossas, Paris: Vrin, 2005, 148-156.

tamente a un subsistente ni un primer concepto indeterminado (como lo interpretara su maestro san Alberto), sino a la primera forma o perfección que se encuentra en todas las substancias creadas¹³.

Como explica santo Tomás, estrictamente hablando, la creación es la producción de una substancia, aunque formalmente hace referencia a una acción que mira a la causación del ser¹⁴. Según este segundo sentido, el *esse* es lo primero creado en toda substancia porque tiene una prioridad ontológica en el ente: es el acto que lo funda. Por esta razón, tiene una universalidad intensiva y no de predicación, porque es la primera causa intrínseca y perfectiva de la cosa. El *actus essendi*, por tanto, es el efecto más universal y radical que se encuentra en las cosas. Incluso podemos ir más lejos y afirmar, con santo Tomás, que en sí mismo el *esse* dice razón de infinitud, porque mira directamente a la actualidad del ente y no a lo que lo limita¹⁵: la esencia, por el contrario, implica siempre una negación en el ente creado (ser esto no es ser lo otro) y por tanto finitud.

1.3. ... debe ser reducido a la causa universalísima

Pero ¿por qué debemos necesariamente remitirlo a la causa primera? Aceptando que el ser es aquello en lo cual comunica todo ente finito, ¿por qué concluye nuestro dominico afirmando que todo lo que no es Dios de él ha recibido el ser? Obviamente subyace la idea básica de que los efectos debemos remitirlos a sus causas propias: si busco la causa de una naranja no buscaré en la tierra, sino en el árbol que justifique la aparición de tal fruta. Ahora bien,

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 4 ad 1: «cum dicitur, prima rerum creaturarum est esse, ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis».

¹⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, sol [Mandonnet, I, 857]: «Creare autem est dare esse»; *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 1.1.1, CAI, R. (ed.), 6ª ed., Taurini-Roma: Marietti, 1972, 30: «Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intus agens»; cfr. *In I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 3 [Mandonnet, I, 177-178]; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2 [Mandonnet, II, 19]; *Sum. Theol.*, I, q. 9, a. 2, in c [Leonina, 4, 91]; q. 104, a. 1, ad 4 [Leonina, 5, 464]; PEIRÓ PÉREZ, J., *Metafísica de la Creación como dependencia y novedad*, Pamplona: Universidad de Navarra (tesis doctoral inédita), 2016, 202-222.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, I, c. 43 [Marietti, n. 363]: «ipsum esse, absolutum consideratum, infinitum est». Cfr. VELDE, R. TE, *Aquinas on God*, 140: «That which exists in a finite manner, so as to be a particular being of a certain kind, must therefore be intrinsically and positively related to the infinite fullness of being in such a way that it expresses something of this fullness in itself (*similitudo*)». En la misma línea FINANCE, J. DE, *Connaissance de l'être, Traité d'ontologie*, Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1966, 333.

en una jerarquía ordenada de efectos, debemos remitirnos a su causa última para justificar en último término la totalidad.

Para entenderlo supongamos una orquesta que interpreta el *Réquiem* de Verdi (advertamos, sin embargo, que el ejemplo sirve para comprender la idea de causa universal, pero puede ser equívoco si queremos aplicarlo al efecto universal). En primer lugar, tenemos un violinista o un flautista (muchos, para ser precisos) y al resto de los instrumentos, cada uno de los cuales es responsable de una parte de la pieza total; luego, tenemos el *concertino*, que a su modo unifica los instrumentos y sirve de nexo con el director. Por último, tenemos a Riccardo Mutti, que será el responsable de la armonía del conjunto. Al acabar el concierto (suponiendo que han interpretado bien la obra), todos recibirán el aplauso del público, aunque al director se lleva justamente el principal reconocimiento, porque él es la causa de la totalidad de la interpretación de la obra. Es verdad que el réquiem lo han interpretado los violinistas, el coro, etc., pero la armonía del conjunto no se explica por los violinistas o el coro, sino por un agente superior que produce, dirige y da sentido a sus interpretaciones particulares. Un efecto común nos exige remitirnos a una causa común¹⁶.

Pero tal como señalábamos antes, en la realidad encontramos un efecto que es común a todos los entes, y la pregunta que debemos hacernos es: ¿cuál es su causa universal, que es, por tanto, su causa propia? Para santo Tomás, cuando dos cosas tienen algo en común o bien una lo ha recibido de la otra, o bien ambas lo han recibido de un tercero¹⁷. Y aquí se encuentra el momento

¹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, III, c. 66 [Marietti, n. 2409]: «Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis: non enim plura faciunt unum nisi in quantum unum sunt; sicut patet quod omnes qui sunt in exercitu operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cuius proprius effectus victoria est. Ostensum est autem in primo quod primum agens est Deus. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu; oportet quod hunc effectum producant in quantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute ipsius».

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, II, c. 15 [Marietti, n. 923]: «si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra ostendimus huiusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est».

clave para comprender por qué propiamente la creación sólo puede corresponder a Dios. Aquello común que se encuentra en todas las cosas es el ser, y siguiendo la lógica tomasiana, tenemos dos posibilidades: i) o bien un ente creado ha comunicado el ser a otro; ii) o bien hemos de buscar otra causa.

El problema con la primera hipótesis (i) es que ningún agente creado puede causar el ser como efecto propio, porque su acción propia siempre estará limitada a su perfección esencial. En otras palabras, es imposible que un ente causado sea causa propia del ser. Como dijimos anteriormente (→ 1.1), la causalidad no se reduce a mera efectividad, sino que consiste en comunicar la propia semejanza que deriva de la forma propia. Ahora bien, toda forma o especie es una expresión determinada de la perfección del ser, pero no es la totalidad de dicha perfección. Por lo mismo, cuando un agente creado produce algo, nunca asimila el efecto según la razón del *actus essendi*, porque su propio ser, aun cuando sea su actualidad última, no es la razón de su operación: la acción propia de un agente finito depende de su forma y, por lo mismo, siempre mirará a un efecto finito y determinado, nunca al efecto universalísimo. En esta línea, santo Tomás repetidas veces sostiene que lo propio del agente es producir un ser tal o cual, pero nunca el *esse simpliciter*¹⁸. Más gráficamente, el fuego causará propiamente bajo la razón de fuego, pero no bajo la razón de ser.

Debemos buscar entonces la solución en la segunda hipótesis (ii): otra causa debe dar razón de la presencia del *esse* en los entes creados. Ahora bien, que un agente creado no pueda producir el ser en propiedad se debe en último término a que *no posee* el ser en propiedad, es decir, no tiene en sí mismo la causa de su ser. El acto de ser es la actualidad de la esencia, pero no se identifica con ella¹⁹. Pero, puesto que su ser y su esencia no se identifican, su operación estará siempre determinada por sus principios esenciales y su pro-

¹⁸ Cfr. FABRO, C., *Participation et causalité selon saint Tomás de Aquino*, Avec une présentation historique-doctrinale d'Alain CONTAT: «Fabro et l'être intensif», Paris: Parole et Silence, 2015 (1961) 397-409.

¹⁹ No entramos ahora en el tema nuclear para la metafísica tomista de la composición real (*esse-essentia*) del ente. Cfr. FINANCE, J. DE, *Connaissance de l'être, Traité d'ontologie*, Paris-Bruges, 1966, 315-343; GILSON, E., *L'Etre et l'essence*, 2ª ed., Paris: Vrin, 1972; FLOUCAT, Y., «Etienne Gilson et la métaphysique thomiste de l'acte d'être», en *Autour d'E. Gilson, Etudes et documents, Revue thomiste* 94 (1994) 360-395; WIPPEL, J. F., *Metaphysical Themes in Aquinas*, Washington, 1984; LONG, S. A., «On the natural knowledge of the real distinction of essence and existence», *Nova et Vetera*, English Edition 1/1 (2003) 75-108; CONTAT, A., «Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento» (I-II), *Alpha Omega* 11 (2008) 77-129, 213-250.

ducción estará consiguientemente proporcionada a ellos. ¿Cómo explicar entonces el ser del ente? Aunque no está explicitado, para comprender plenamente el argumento se hace necesario recurrir aquí a la idea de participación, pues «lo que por esencia es tal, es la causa propia de lo que es tal por participación»²⁰.

En efecto, cuando una propiedad se encuentra en algo y no está causada por la esencia de dicho ente, es necesario que haya sido causada por un agente al que dicha propiedad pertenezca esencialmente. Recurriendo al ejemplo tipo de santo Tomás, si un hierro está caliente, el calor no lo tiene por su misma forma, sino que lo ha recibido de otro; el fuego, en cambio, que es cálido por esencia, no necesita «de otro» para explicar su calor. Por eso es razonable y lógico pensar que, si el hierro está caliente, es porque el fuego ha impreso su forma en él. Algo análogo ocurre con el *esse*: encontramos muchas cosas que tienen ser, pero ninguna de ellas lo tiene por esencia y por tanto ninguna puede causar el ser por virtud propia. Por eso se hace necesario para santo Tomás remitirse a una causa cuyo ser sea su esencia, y que por esta identificación produzca el ser por su razón propia. Formulado en términos negativos, el ser nunca será un efecto propio de la criatura porque en ella el ser no tiene razón esencial. De Dios, en cambio, podemos decir que el *actus essendi* es su efecto propio porque es el ser por esencia.

Puesto que la esencia es principio del acto, y la esencia de Dios es *formaliter* infinita porque se identifica con su ser, de ahí que proceda una acción infinita según la intensidad²¹; y por eso el ser es el efecto propio de Dios según razón de última actualidad y universalidad que puede encontrarse en el ente. En este sentido, toda acción divina asemeja a sí a la criatura, porque le comunica aquello que le es propio. Y por lo mismo, todo lo creado tiene necesariamente la huella de Dios, porque de él han recibido en último término el ser. Dios es causa propia del *esse commune*, porque dicho ser está significando la suma de todas las perfecciones, la razón última de la actualidad del ente.

²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, III, c. 66 [Marietti, n. 2413]: «quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale, sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem; nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentes est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit inquantum agit in virtute Dei».

²¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver*, q. 29, a. 3 ad 4 [Leonina, 22, 856]: «forma est principium actus. Secundum autem quod habet esse in actu, non est possibile quod a forma cuius essentia sit finita, procedat actio infinita secundum intensionem».

1.4. *Lo que es exclusivo de la causa divina*

Para santo Tomás la creación como comunicación del ser es la actividad propia de Dios, pero ahora debemos investigar si es exclusiva, es decir, no comunicable ni participable. Este segundo problema no se identifica con el precedente, pues decir que calentar es la acción propia del fuego no elimina la posibilidad de que otra causa sea asociada a dicha actividad. De hecho, algo tan básico como un sistema de calefacción (por señalar algo cercano y relativamente identificable) funciona según este principio: la caldera calienta el agua y el agua los radiadores. Luego por convección se va poco a poco calentando todo el edificio. Es decir, el efecto propio del fuego es transmitido y comunicado a otros agentes. Algo semejante podría plantearse respecto a la creación: comunicar el ser es lo propio de la causa trascendental, pero ¿podría comunicar dicho poder a la criatura?

Como señalamos al iniciar este apartado, hay que distinguir dos situaciones posibles. En primer lugar, si alguna criatura puede poseer en sí misma la *virtus creativa*. En segundo lugar, si puede asociarse a ella como instrumento. Como trasfondo de estas cuestiones encontramos dos problemas distintos: respecto a la primera, tenemos el emanatismo de corte neoplatónico que postulaba en último término una actividad autónoma de la criatura y respecto a la segunda, un problema sacramental planteado por el Lombardo²². Para cada uno de ellos desarrollará santo Tomás una línea argumental diferente. En efecto, respecto al problema de un creador creado abordará sobre todo el tema de la potencia necesaria para crear, mientras que para el segundo profundizará en la noción misma de instrumento como incompatible con la noción de creación.

Veamos ahora la primera de las cuestiones, que podríamos formular así: ¿puede un ente creado recibir una *virtus infinita* para crear? Para responder adecuadamente a esta pregunta conviene atender al modo como santo Tomás argumenta en sus textos. De hecho, lo nuclear de sus pruebas respecto a este primer problema permanece invariable a lo largo de toda su obra y consiste en mostrar que la causación de una substancia *ex nihilo* exige un agente infinito (y no tan sólo una supuesta *virtus infinita*). Dice santo Tomás:

²² Cfr. PEARSON, P., *Creation through intermediaries in Peter Lombard and the Parisian masters prior to St. Thomas*, Licentiate thesis, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986 (inérito), 9-19.

Para quien considere diligentemente la cuestión se comprueba que esto [i.e., que la creatura cree *in virtute agentis principalis*] es imposible. En efecto, la acción de alguien, aunque sea suya sólo como instrumento, es necesario que proceda de su potencia. Ahora bien, como la potencia de todas las criaturas es finita, es imposible que criatura alguna realice algo referente a la creación, incluso como función instrumental. La creación, en efecto, requiere un poder infinito en la potencia de la cual surge²³.

El argumento presupone una noción precisa de creación: no estamos hablando simplemente de la causación del ser (pues explícitamente ha reconocido que «cualquier causa da el ser en cuanto está presente en ella el poder y la operación de la causa primera»), sino de la creación en sentido estricto, es decir, la causación de toda la substancia *ex nihilo*²⁴. Esta precisión es importante, pues de otro modo confundiremos lo que es propio de Dios, pero comunicable, con lo que le pertenece a él exclusivamente. Ahora bien, el punto clave desde donde santo Tomás construye su respuesta es la idea de que la creación requiere un poder infinito; no formalmente la producción del *esse*, sino la causación según toda la substancia.

Para comprenderlo supongamos la siguiente objeción (que tuvo que responder en diversas ocasiones el Aquinate²⁵): si una criatura puede producir algo desde su contrario, parece entonces posible (y más fácil) que produzca a partir de la nada. En efecto, resulta más fácil pasar de 0 a 1 que de -1 a 1, y por tanto parece más fácil hacer algo de la nada que de su contrario. Más allá de la «falacia imaginativa» de la objeción, su error fundamental consiste en no distinguir entre la producción natural y la acción creativa: en efecto, la primera consiste no en la producción de una substancia, sino en el llegar a ser una substancia a partir de una materia previa. En todo cambio predicamental (ya substancial ya accidental), hay un sujeto subyacente que vincula el inicio y el término del movimiento: no cambia la forma sino el sujeto de forma. Es más,

²³ TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 4, in c [Marietti, II, 46]: «Sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile. Nam actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur».

²⁴ *Ibid.*: «si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agente convenire».

²⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 5 ad 2 [Leonina, 4, 470]; *De Potentia*, q. 3, a. 4 ad 16 [Marietti, II, 48].

la contrariedad que ofrece el sujeto es puramente potencial y de hecho dispositiva para la nueva forma, por lo que, aunque *opuesta al efecto*, guarda proporción con él. Por el contrario, cuando hablamos de la creación en sentido estricto, lo que estamos negando es justamente la existencia de un sujeto previo que pueda devenir otra cosa. Se requiere, por tanto, una causalidad no sólo capaz de imprimir una forma, sino de producir un ente según totalidad. Pero para eso se requiere una causalidad que obre también totalmente, es decir, que no esté constreñida a producir según cierta razón. Lo cual es justamente lo que no ocurre en el caso de la criatura, cuya actividad siempre está proporcionada y limitada a su propio grado de ser: nunca produce la totalidad, porque siempre debe producir bajo una razón determinada.

En esta línea el *De Potentia* presenta distintos argumentos que muestran la imposibilidad de que un agente compuesto, y por tanto finito, pueda producir por sí mismo o por otro una substancia *ex nihilo*²⁶. No se trata de mostrar que la causalidad del ser corresponde propiamente a Dios, sino de señalar la imposibilidad de una producción *ex nihilo* que no sea la divina, porque es la única causa que obra desde toda su substancia y que por tanto puede producir un efecto según toda su substancia. Es decir, la causa primera es la única causa incondicionada porque su obrar se identifica con su ser²⁷; la causalidad de la criatura, por el contrario, siempre estará delimitada por la proporción a la esencia, de tal manera que su efecto propio y formal nunca podrá superar una causalidad de tipo informativo, nunca una *causalidad substantiva*.

Desde estos presupuestos santo Tomás puede refutar la teoría emanatista de aquéllos como Avicena (y quizás el autor desconocido del *De Causis*) que defendían la posibilidad de que una criatura participara del poder creador: puesto que la acción de la criatura siempre está medida por su esencia, nunca podrá producir un efecto según toda su substancia. Por eso es contradictorio no sólo que el ente finito posea por sí mismo la *virtus creativa*, sino también que sea asociada a ella. Este segundo problema, sin embargo, exige ser tratado más detenidamente.

²⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 4 c [Marietti, II, 47].

²⁷ Esto significa que la causalidad de la criatura siempre exigirá un soporte previo sobre el cual pueda desarrollar su acción: no sólo respecto a la producción de obras naturales transeúntes (generación, cambio cualitativo, etc.), sino también respecto a las obras immanentes como despliegue de la actualidad poseída. En efecto, la generación de un caballo presupone lógicamente una materia previa, pero también la presupone el acto libre del hombre (aun cuando implique una cierta novedad), y por lo mismo no puede decirse que el acto libre es estrictamente creado, porque no es una substancia.

2. LA CAUSALIDAD INSTRUMENTAL

Los maestros parisienses, y santo Tomás con ellos, mantuvieron claramente la imposibilidad de un creador creado porque la *virtus creandi* excedía infinitamente las posibilidades de la criatura. Pero, con las *Sentencias* de Pedro Lombardo tal como las leyó el Aquinate, apareció un segundo problema que no se identificaba exactamente con el emanatismo precedente. La causalidad de la criatura era proporcionada a su límite ontológico, pero ¿por qué no podía participar instrumentalmente en la obra propia de Dios? Lo mismo que un carpintero se sirve de una sierra para hacer una cama (lo cual está claramente fuera de las posibilidades de la sierra en cuanto sierra), ¿por qué no podría servirse Dios de alguna criatura para producir un nuevo ente?

Lo interesante de la nueva formulación es que la pregunta se ha desplazado: ya no se trata de lo que la criatura puede o no hacer por ella misma, sino de la relación causal que puede establecerse entre dos agentes situados en órdenes distintos, o más concretamente, de la relación de dos causas eficientes que originan un efecto que está más allá de las posibilidades de una de ellas. Esta relación de causas constituye la segunda etapa del problema que analizamos: ¿cómo se articula la causalidad trascendental (estrictamente divina) y la predicamental (de orden intramundano) en la causación de un efecto?

Para responder a estas cuestiones en un primer momento analizaremos la noción tomista de causa instrumental, para poder luego argumentar su incompatibilidad en el acto creador (→ 2.5). Ahora bien, puesto que, en el desarrollo de este problema, la producción de la gracia por los sacramentos condicionó las soluciones, parece adecuado también abordar brevemente este punto para ver cómo santo Tomás «desactivó» la objeción teológica, permitiéndole perfilar su pensamiento maduro en la materia.

2.1. *Diversos modelos causales*

Suele decirse que en este tema de la causalidad santo Tomás evolucionó desde una posición aviceniana a otra de carácter más aristotélico²⁸. Se-

²⁸ Cfr. DONDAINE, H.-F., «À propos d'Avicenne et saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale», *Revue Thomiste* 51 (1951) 441-453; CHAUVET, L.-M., *Symbole and Sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris: Cerf, 2008, 18; BLANKENHORN, B., «The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet», *Nova et Vetera*, English Edition 4/2 (2006) 255-294.

gún esta hipótesis, santo Tomás, lo mismo que la mayoría de los teólogos escolásticos de la época habría recurrido en un primer momento (sobre todo en el *Scriptum* y en el *De Veritate*) a la idea de una causalidad dispositiva para explicar cómo un sacramento podía causar lo que significaba. Este modelo en sus obras de madurez habría cedido paso a una explicación instrumental según la cual la causa principal produce el efecto a través de una causa inferior. Aunque en la *Summa* ya no se mencione ni la causalidad dispositiva ni la perfectiva al explicar la causalidad de los sacramentos, sino que se recurre a un lenguaje de simple instrumentalidad, esta interpretación no nos parece exacta, entre otras razones, porque ya en el *Scriptum* encontramos formulaciones claras de una causalidad de tipo aristotélico (v.gr., en la producción del *carácter* sacramental²⁹). Sin embargo, sí es posible constatar una profundización en la noción misma de instrumentalidad que conviene tener en cuenta para comprender la solución que dará en el problema de la creación.

Para entender correctamente la evolución de santo Tomás hay que tener presente, en primer lugar, que la oposición o dilema entre doble causalidad (dispositiva-perfectiva) y causalidad instrumental aparece en un contexto o marco muy concreto: ¿cómo explicar la aparición de un efecto que sobrepasa la capacidad de su causa próxima? En principio parece que basta el naranjo para explicar la producción de una naranja, pero ¿cómo puede un signo sacramental (una realidad material y unas palabras) producir la gracia que es algo formalmente sobrenatural? En este segundo caso la problemática se centra en el modo de conjugar la acción propia de Dios y la de la criatura. Ahora bien, la producción de la gracia es uno de los puntos en los que se manifiesta más claramente la existencia de dos órdenes causales, pero en general cuando nos preguntamos por la relación entre lo que hace la criatura y lo que hace Dios, siempre subyace el problema de cómo se armonizan ambas operaciones. Y es en este punto donde vemos la maduración en el pensamiento de nuestro dominico que le llevó a formular con precisión la idea, en palabras de De Muralt, de «causas totales recíprocas»³⁰.

²⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, in c [Mandonnet, IV, 15]: «Agens enim principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum. Instrumento autem competit duplex actio: una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente».

³⁰ Cfr. MURALT, A. DE, *L'enjeu de la philosophie médiévale, Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden: Brill, 1991.

Conviene ahora, sin embargo, hacer una pequeña distinción. Cuando hablamos de instrumento nos referimos (en términos generales) a aquello a través de lo cual algo obra, o más formalmente, a un agente que obra en virtud de otro para producir un efecto que sobrepasa sus capacidades. Así, en sentido amplio puede llamarse instrumento a todo *movens motum*, aunque siendo precisos, se reserva para referirse a una causa que produce un efecto no proporcionado a sus capacidades porque el movimiento de la causa principal la eleva a una dignidad que antes no poseía. En este sentido, reservamos el nombre de instrumento para aquella causa que no posee una fuente interna para realizar el movimiento artístico³¹.

Por eso, estrictamente hablando, la instrumentalidad es uno de los modos que explica la relación entre Dios y la criatura, pero que no agota todas las relaciones posibles. En efecto, como veremos, Dios siempre se encuentra en el origen del movimiento de la criatura, pero no de tal manera que anule la obra propia de ésta. Por eso conviene ver primero cómo se relacionan en general las dos causalidades, para ver a continuación en qué sentido puede también ser elevada la criatura a producir un efecto que está más allá de las posibilidades de su propia forma³².

En el *Scriptum*, santo Tomás parece concebir la relación entre la causalidad trascendente y la categorial como la conjunción de dos causas individuales y separadas que confluyen en la producción de un efecto por la acción de una sobre la otra³³, aunque la causalidad de cada una permanece dependiente de la forma propia de cada agente. Esta idea de eficiencia se encuentra en estrecha dependencia de una concepción de causas intramundanas que se coordinan para producir un efecto, guardando cada una su actividad específica. Pero es a partir de la *Summa Contra Gentes* (debido en gran medida a una pro-

³¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4 [Moos, IV, 26-27]; *De Ver.*, q. 27, a. 4 [Leonina, 22, 797-798]; *SCG*, III, c. 66 [Marietti, III, 2407-2717]; *De Potentia*, q. 5, a. 1, ad 6 [Marietti, II, 132]; *Sum. Theol.*, III q. 62, a. 1, in c. ad 2 [Leonina, 12, 19].

³² Cfr. SILVA, I., «Divine action and Thomism. Why Thomas Aquinas's thought is attractive today», *Acta Philosophica* 1/25 (2016) 65-84; MATAVA, R. J., *Divine causality and human free choice. Domingo Báñez, physical premotion and the controversy De Auxiliis revisited*, Leiden-Boston: Brill, 2016.

³³ Cfr. BLANKENHORN, B., «The Instrumental Causality of the Sacraments», 267: «Instruments play a role in certain effects, yet Thomas's language suggests that they are almost causes acting alongside the primary agent. As a general rule, the actions of the primary and instrumental causes are fully individuated and separate because they proceed from distinct forms or intrinsic principles of operation, even though the instrument's intrinsic form is only a basis for an instrumental activity that exceeds that form's operating capacities».

fundización teológica sobre la acción de la humanidad de Cristo), donde aparece ya una noción madura de la subordinación causal donde la causa causada es elevada o introducida en la causalidad de la principal. Lo propio de esta subordinación causal es la comprensión de la causalidad divina como interior a la causalidad de la criatura, de manera que no concurren dos causas en la producción de un efecto, sino que la causa primera funda, sostiene y produce la causalidad de la causa segunda.

En un texto clásico del *De Potentia Dei*³⁴ santo Tomás sintetiza cómo y por qué actúa Dios en toda operación de la naturaleza. En primer lugar, porque Dios proporciona a la criatura su capacidad de obrar. En efecto, él es principio primero de las virtudes de todos los entes. Y así como decimos que el ministro obra porque del rey ha recibido su potestad (recreando imaginativamente, por ejemplo, el gobierno de Richelieu recibido de Luis XIII), así podemos decir que Dios obra en la criatura porque la ha dotado de virtudes operativas. Es claro que el ejemplo no es perfectamente simétrico, pues en el primer caso nos encontramos con una donación puramente moral de la potestad operativa, mientras que en el segundo caso es una *virtus* ontológica, pero sirve para comprender este primer modo en que Dios es causa de la causalidad de la criatura.

En segundo lugar, podemos decir que Dios realiza la acción de la criatura porque *conserva* sus capacidades en el ser. Dios no es como el relojero de los deístas que después de causar el universo se desvincula de él. Para santo Tomás, la causación del ser se identifica nocionalmente con su conservación; por eso, algo es en la medida en que está siendo actualmente causado por Dios. Estos dos primeros modos de la causalidad divina corresponden a lo que podríamos denominar momentos estáticos de la causa primera, porque no están situados propiamente en el causar de la criatura, sino en los fundamentos de su causalidad.

2.2. *Dios obra en todo el que obra*

Pero Dios no sólo es el soporte de las operaciones de los agentes naturales, sino que es el primer motor de todas ellas: como dice santo Tomás,

³⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 7, in c [Marietti, II, 58]: «Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit». Este texto tiene un estricto paralelo en SCG, III, c. 70 [Marietti, n. 2460-2464].

Dios es causa de la acción de cualquier ente natural *ut movens et applicans virtutem ad agendum*. Éste es el tercer modo en que puede decirse que Dios obra en todo el que obra. El principio en el cual se apoya el Aquinate es de origen aristotélico: nada pasa de la potencia al acto, sino por un agente en acto. Pero santo Tomás no está pensando esta relación acto-potencial a nivel categorial (dos entes situados al mismo nivel ontológico), sino trascendental, es decir, como la actualización de la misma capacidad creada en su acción propia.

La acción de la criatura es ciertamente real y le pertenece en propiedad, pero tiene su origen operativo en su causa última: Dios mueve y aplica la capacidad de la criatura a la acción. Por la inmanencia activa del primer agente es posible justificar la actividad de la criatura que depende siempre y en todo de Dios, pero que permanece también realmente como causa que obra desde su propia forma. En otras palabras, entre Dios y la criatura encontramos una relación de causa y efecto, donde el efecto posee además la dignidad de causa. Son verdaderamente dos causas, pero una es causa de la causalidad de la otra. La plena justificación de esta afirmación no es el objetivo de este trabajo, pero podría resumirse recordando que como la operación de la criatura es un *plus* ontológico (el desarrollo de su ser), no cabe pensarla al margen del influjo divino. Dicho más simplemente, la subordinación causal no es más que una modalidad de la subordinación entitativa³⁵.

2.3. *La instrumentalidad formaliter dicta*

Existe, sin embargo, un cuarto modo según el cual Dios es causa de la operación de la criatura: como la causa principal es causa de la obra del instrumento. Pero precisa en este punto cómo debe entenderse esta acción: «el instrumento es en cierto modo efecto de la causa principal, no por la forma o virtud propia, sino en cuanto participa algo de la virtud de la causa principal

³⁵ Cfr. BÁÑEZ, D., *Tractatus*, II Pars, c. 1 § 5 [en BELTRÁN DE HEREDIA, V. (ed.), *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de santo Tomás III. De Gratia Dei*, Salamanca: CSIS, 1948, 378]: «sicut esse Dei est causa perpetuo influens esse in creaturis, ita necesse est ut quando creatura transit de non operante in operantem, vel quomodolibet alias movet aut movetur, ita influxus divinae motionis sit prior ordine causalitatis»; VELDE, R. TE, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden: Brill, 1995, 87-207; O'BRIEN, Th. C., art. «Promotion, physical», *New Catholic Encyclopedia*, 11, 2ª ed., Gale-Washington: Catholic University of America Press, 2002, 669; MARGELIDON, Ph.-M. y FLOUCAT, Y., art. «Prémotion physique», *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Saint-Maur: Parole et Silence, 2011, 397.

por su movimiento»³⁶. Ya no se trata sólo de la aplicación de la potencia a la obra propia, sino de elevar esta operación al nivel de la causa primera, en la medida en que esto es posible. En este punto descubrimos también el pensamiento maduro del doctor común.

En el *Scriptum* santo Tomás ya había reconocido la existencia de una causalidad instrumental perfectiva, pero sólo cuando el efecto no estuviera más allá de sus posibilidades. Por eso, frente a la producción de efectos que superan *simpliciter* las posibilidades de la criatura, en lugar de instrumentos, había recurrido a la idea de causas dispositivas, de modo que la acción de Dios y la de la criatura permanecían distinguidas en dos planos irreductibles. Y en este esquema, la causa dispositiva nunca alcanzaba la actualidad completa del efecto. Quizás el mejor ejemplo es la generación humana, donde los progenitores disponen una materia sin poder nunca producir el efecto total que es el subsistente humano por la infusión de la forma³⁷. Se ve claramente que hay dos acciones coordinadas y también dos efectos distintos, aunque complementarios; el problema es que el efecto de la causalidad dispositiva nunca llega al efecto de la causa principal. Conviene advertir, sin embargo, que este esquema no es desechado en las obras de madurez (la generación humana siempre será explicada en términos de disposición-perfección), pero ya no es el arquetipo para pensar las relaciones causales entre Dios y la criatura.

A partir de la *Summa Contra Gentiles*³⁸ aparece ya la idea según la cual la causa instrumental realiza una acción propia que alcanza el efecto intentado por la causa primera, precisamente porque no obra en virtud de su forma, sino en virtud de la del agente principal. El movimiento del agente primero y el del instrumento coinciden en la producción del efecto, porque la *virtus* del primero es la responsable del movimiento de la segunda. Ya no estamos hablando estrictamente de causalidad primera y segunda, porque en este pri-

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 7, in c [Marietti, II, 58]: «instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius».

³⁷ En terminología tomista se suele distinguir entre instrumento dispositivo e instrumento perfectivo. Para evitar confusiones hemos reservado en general el término instrumento para referirnos a la causalidad instrumental perfectiva con el fin de clarificar el problema. Cfr. FERRARA, S. DE, *In Summa Contra Gentiles*, IV, 57, n. III [Leonina, 15, 192].

³⁸ Cfr. LYNCH, R. M., «Cajetan's Harp: Sacraments and the Life of Grace in Light of Perfective Instrumentality», *The Thomist* 78 (2014) 65-106; NICOLAS, J.-H., «La Causalité des Sacrements», *Revue Thomiste* 62 (1962) 547-570; VITO, H. DE, *De incommunicabilitate absoluta virtutis creativa ad causas secundas*, 36.

mer esquema causal el efecto, aunque es atribuido *totus ab utroque*, está proporcionado a la causa segunda y por ello se asemeja a su forma. En la instrumentalidad perfectiva, por el contrario, el instrumento alcanza verdaderamente el efecto por su propia forma, pero no obrando desde su propia forma, sino participando de la operación de la causa principal. Por ello dice santo Tomás:

El instrumento tiene una doble función: la primera es instrumental, según la cual actúa no por la propia virtud, sino por la virtud recibida del agente principal. La segunda es propia, y le compete por su propia forma: cortar, por ejemplo, es competencia de la sierra en virtud de su propio filo; mientras que hacer una cama le compete como instrumento que es del artífice. Sin embargo, la sierra no lleva a cabo la acción instrumental si no es ejerciendo su propia acción. Porque cortando hace la cama³⁹.

Suponiendo que la sierra tuviera un movimiento natural, en la producción de una cama su movimiento no es simplemente cortar. No podemos pensar que la sierra simplemente corta los trozos y luego el carpintero añade la forma de cama. Es la sierra quien hace la cama en virtud del movimiento del carpintero. Tenemos dos causalidades subordinadas (la del agente principal y la del instrumento), pero que producen un solo efecto. La sierra verdaderamente participa de la causalidad del agente superior llevando a cabo un movimiento instrumental o artístico que está más allá de las posibilidades de su forma, pero es *su* causalidad la que necesita el artífice para llevar a cabo su obra, de otro modo, no recurriría a la sierra para hacer la cama. Lo importante del instrumento es que «sirve» al agente principal para llevar a cabo su obra porque la forma del instrumento es el medio por el cual se consigue el efecto.

Otro caso quizás más claro es el de la música: la operación propia del piano es reproducir notas, pero si un pianista interpreta una pieza de Chopin, es el piano quien «suena una canción», aunque lo hace en virtud del artista. Por eso señala adecuadamente santo Tomás que como la causa instrumental no obra en virtud de su forma, sino por la del agente principal, el efecto no se asi-

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 1, ad 2 [Leonina, 12, 22]: «Instrumentum habet duas actiones, unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum in quantum est instrumentum artis. Non autem perficit actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum».

mila al instrumento, sino a la causa que ha originado el movimiento: el piano puede ser el mismo, pero la pieza interpretada no será igual si la toca Barenboim o Arrau. Queda así manifiesto en esta relación causal que ni el pianista podría interpretar la canción sin el piano ni éste sonar la canción sin el pianista: la instrumentalidad nos muestra justamente cómo el artista realiza su obra a través (*per*) del piano, elevando al piano (por decirlo de algún modo) a su propio arte.

2.4. *La superación del condicionante teológico*

Hemos señalado anteriormente que una problemática sacramental condicionó el pensamiento temprano del Angélico⁴⁰. Haciendo una lectura rigurosa del Lombardo, se había visto forzado a aceptar como posible una participación instrumental en la creación porque aceptaba como posible una participación análoga en la comunicación sacramental de la gracia. El argumento, lógicamente formulado, podría resumirse así: si el sacramento causa la gracia *ex nihilo*, entonces una criatura puede crear. El consecuente permanece como mera posibilidad, porque tanto en el primer caso como en el segundo nos encontramos ante una causalidad que no depende del agente instrumental, sino del principal; y así como se nos ha revelado que los sacramentos son causa de la gracia, sabemos también por fe que sólo Dios ha creado todas las cosas.

El texto que había originado la confusión tenía un origen agustiniano y se apoyaba en el paralelismo que se había establecido entre creación y recreación. Puesto que la gracia era algo creado que ponía a la criatura en una situación nueva y era producida por una causa intramundana (o al menos participaba en su producción), parecía seguirse que también podía participarse en la obra creadora. La estrategia de santo Tomás para desactivar el argumento pasa por negar el antecedente: no porque de ahí se siga la negación del consecuente (es una falacia demasiado evidente), sino porque le permite desvincular las dos problemáticas al romper el paralelismo. Es sintomático, de hecho,

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent*, d. 1, q. 1, a. 3 [Mandonnet, II, 20]: «Utrum creare conveniat aliis quam Deo»; *In IV Sent*, d. 5, q. 1, a. 3, q^a. 3 [Moos, IV, 206-208]: «videtur quod potentia creandi potuerit creaturae communicari». Cfr. PEARSON, P., «Creation through instruments in Thomas' Sentences Commentary», en LONG, J. (ed.), *Philosophy and the God of Abraham*, Essays in memory of James A. Weisheip, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, 147-160 [150].

que el texto de san Agustín que en las *Sentencias* había generado el problema, en la *Suma de Teología* aparezca ya totalmente desvinculado de la causalidad creadora, y encuentre su lugar exclusivamente al interior de la temática sacramental⁴¹.

A modo de resumen, puede decirse que la negación del antecedente pasa por una evolución en la concepción de la gracia que permite también perfilar su noción de creación. En el *Scriptum* santo Tomás, con los teólogos de la época, habla de la gracia como de algo directamente creado *ex nihilo*. A partir del *De Veritate* comienza a modificar dicha afirmación, porque comprende que estrictamente la gracia no es creada, sino concreada, ya que lo que no tiene ser por sí (es un accidente) no es producido por creación⁴². En otras palabras, propiamente hablando sólo la substancia se dice producida por creación, y la gracia no puede ser substancia, porque inhiera en el alma. Esta nueva aproximación es completada ya en los textos de madurez con lo que luego se denominó potencia obediencial: la gracia no es producida *ex nihilo*, sino educida de la potencia del alma por los sacramentos que obran instrumentalmente la santificación de Dios⁴³.

De este modo, en la *Summa* santo Tomás podrá hablar de los sacramentos como verdaderas causas de la gracia, recogiendo de ese modo la intuición (o duda) que ya apareciera en Pedro Lombardo y desechando la reducción de éstos a mera ocasión o disposición de la causalidad divina. Los sacramentos producen la gracia, haciendo del hombre una nueva creación, y aunque esta nueva producción sea obra más admirable que la creación primera, no se sigue de ahí que alguna criatura hubiese podido participar en la causalidad creado-

⁴¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, III, q. 64, a. 4, ob 2 [Leonina, 12, 45]: «*Maiores horum faciet, dicit Augustinus: Prorsus maius hoc esse dixerim, scilicet ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram. Sed Christus non potuit communicare suis discipulis quod crearent caelum et terram. Ergo neque quod iustificet impium. Cum igitur iustificatio impii fiat per potestatem Christi quam habet in sacramentis, videtur quod potestatem suam quam habet in sacramentis, non potuerit ministris communicare*».

⁴² Cfr. LYNCH, R. M., *The cleansing of the heart*, 111-153. Una posición diferente, presente también en otros tomistas, sostiene SÁNCHEZ SORONDO, M., «Grace as New Creation», *Doctor Communis* (2009) 219-236; VADILLO, E., *La controversia de la sustancia sobrenatural en los teólogos dominicos españoles del siglo XVII. Una reflexión fundamental sobre la gracia creada*, Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, 2001.

⁴³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 27, a. 3 ad 9 [Leonina, 22, 799]; *De Potentia*, q. 3, a. 8, ad 3 [Marietti, II, 62]; *Sum. Theol.*, I-II, q. 113, a. 9, in c [Leonina, 7, 341]; *De virtutibus in communi*, a. 10 ad 13 [Marietti, II, 737]; FEINGOLD, L., *The natural desire to see God according to St. Thomas Aquinas and his interpreters*, Florida: Sapientia Press, 2010, 101.

ra, por la sencilla razón que la gracia no es una substancia creada *ex nihilo* y el sacramento presupone siempre la existencia de algo sobre lo que puede obrar como instrumento.

2.5. *La no participación instrumental de la criatura*

Como hemos visto, en el pensamiento maduro del Aquinate se encuentra claramente afirmada una causalidad instrumental perfectiva que toca (*pertingere*) el efecto de la causa primera. Ésta es la causalidad propia de los sacramentos que había vislumbrado el Lombardo y que aplicado a la creación había «bloqueado» la respuesta de santo Tomás en las *Sentencias*. Resulta por ello sorprendente que en la *Summa* hable de instrumentalidad al abordar explícitamente el problema, ¡pero construya su argumentación en torno a la causalidad dispositiva! Dice el Aquinate:

Y por esto [dijeron algunos] que Dios podía comunicar la potencia de crear a la criatura, para que creara por ministerio, no por propia autoridad. Pero esto no puede ser, porque la causa segunda instrumental no participa de la acción de la causa superior, a no ser en cuanto obra por algo propio a ella misma dispositivamente al efecto del agente principal. Por eso, si nada obrara según lo que le es propio, inútilmente se añadiría para obrar, ni se requeriría cierto instrumento para determinadas acciones. Así vemos que la sierra, cortando la madera, lo cual posee por su propia forma, produce la forma de la cama, lo cual es efecto propio del agente principal. Ahora bien, aquello que es efecto propio de Dios creador, es aquello que se presupone a todos los otros, a saber, el ser absoluto [*esse absolute*]. De ahí que no pueda algo operar dispositiva e instrumentalmente para este efecto, puesto que la creación no es de algo presupuesto que pudiera ser dispuesto por la acción del agente instrumental⁴⁴.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 5, in c [Leonina, 4, 469]: «Sed hoc esse non potest. Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum: nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis».

No parece, sin embargo, que el recurso a la causalidad dispositiva sea un despiste. Ya desde sus primeras obras, este modelo causal es utilizado cuando nos encontramos ante dos causas que produciendo cada una su efecto, se coordinan para que dichos efectos se comporten como materia y forma respectivamente. Ahora bien, la caracterización que da de la instrumentalidad en este artículo también podría aplicarse para explicar el movimiento de un agente que es elevado a participar de la forma de la causa, y en este sentido podría leerse impropriamente el *dispositive* como aplicado a la operación y no al efecto de dicha operación. En esta respuesta el recurso a la causalidad propia e impropriamente dispositiva cobra sentido desde la noción de creación que ha explicitado en los artículos precedentes. Santo Tomás está pensando la creación como la producción del *esse absolute*, es decir, como la posición en el ser de toda la substancia con anterioridad a cualquier acción de la criatura. Por eso, habiendo establecido que dicha producción es *ex nihilo*, no tiene sentido pensar en una causalidad que de algún modo pueda anteceder a dicha producción, ya sea disponiendo un efecto, ya sea operando con prioridad a la producción de la substancia.

En otras palabras, esta refutación está construida desde la noción de instrumento como aquello que obra en virtud de la forma del agente principal, pero también en vistas a producir el efecto de dicha forma, es decir, desde la *anterioridad* del agente principal respecto al secundario. En este sentido se da una contradicción lógica entre una causalidad estrictamente creativa y un creador instrumental. En la *Summa Contra Gentiles* santo Tomás desarrolla también esta línea argumental y sostiene que para que hubiese una participación en la creación «sería preciso que hubiera algún efecto de la operación propia del creador instrumental que fuera anterior en la vía de la generación al ser, que es el efecto correspondiente a la acción del primer creador, lo cual es imposible»⁴⁵.

En las cuestiones disputadas *De Potentia* encontramos, sin embargo, otro modo de demostrar la imposibilidad de un creador instrumental que podríamos situar más en la línea de una causalidad perfectiva, es decir, no mirando a la relación de anterioridad y posterioridad entre las causas, sino a la potencia misma de la causa creada en orden a producir el ser. La argumentación está

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, II, c. 21 [Marietti, n. 975]: «Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis quod sit prius in via generationes quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile».

ahora construida para mostrar que en sí misma la creación requiere un poder infinito, por lo que metafísicamente hablando está fuera de las posibilidades de una criatura, cuya potencia, aunque pueda ser elevada a participar de la causalidad del primer agente, no por eso deja de ser limitada. Lo que no se puede olvidar en la causalidad instrumental perfectiva, es que realmente el agente principal comunica su forma operativa a la causa segunda, pero no de modo que se anule esta segunda causalidad: al contrario, la utiliza para producir un efecto que está más allá de su propia forma, pero no más allá de su potencia obediencial. Así, por ejemplo, el piano por sí mismo no puede hacer que suene un nocturno de Chopin, pero «sonar un nocturno» no es contradictorio con la forma del piano. ¿Podría pensarse una elevación análoga en el caso de la creación?

Santo Tomás es muy claro: «como la potencia de la criatura es finita, es imposible que criatura alguna realice algo referente a la creación, incluso como función instrumental, ya que la creación requiere una virtud infinita en la potencia de la que surge»⁴⁶. Puesto que en la instrumentalidad la producción del efecto sigue siempre a la causa segunda, necesariamente el instrumento *vuelve finita* la acción de Dios. Desde esta perspectiva, el problema de la instrumentalidad nos conduce nuevamente al problema tratado en el apartado precedente: es imposible que una potencia finita cause el *esse absolute*. Por eso podemos concluir que es imposible que un instrumento sea elevado a participar de la causalidad creadora, ya porque el efecto de la creación es siempre anterior a la operación y al efecto de la criatura, ya porque necesariamente la causalidad instrumental pondría límite a una acción que formalmente es infinita.

CONCLUSIÓN: REFLEXIONES ULTERIORES

Santo Tomás no se contenta con negar la posibilidad de un creador creado, sino que a lo largo de toda su obra procura justificar dicha imposibilidad. Lo que resulta interesante al leer su argumentación no es sólo descubrir la admirable claridad con que distinguió, a diferencia de los maestros parisinos, los dos problemas subyacentes a una misma pregunta (la posesión de una *virtus*

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 4, in c [Marietti, II, 46]: «Nam actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creationem infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur».

infinita o la participación en ella), sino sobre todo ver cómo en su respuesta late una concepción metafísica muy elevada sobre las relaciones causales entre el Creador y la criatura.

Es verdad que la imposibilidad de participar en la causalidad creadora resulta un caso muy específico de dicha relación, pero representa, sin embargo, un acceso privilegiado al problema porque presenta un momento liminar del mismo. En efecto, se manifiesta en este problema en qué consiste lo específico de la causalidad divina, pero aparece también cómo y hasta dónde la criatura puede participar en dicha causalidad debido a su limitación. Es verdad, sólo Dios puede producir una substancia *ex nihilo* y sólo a él pertenece la causación del *esse per se primo*, pero «quiso también comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que sean, sino también para que fueran causas de las otras cosas»⁴⁷.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, III, c. 70 [Marietti, n. 2464]: «per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent».

Bibliografía

- AERTSEN, J., *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden: Brill, 1996.
- BARDOUT, J.-C., *Penser l'existence. L'existence exposée – époque médiévale*, Paris: Vrin, 2013.
- BLANKENHORN, B., «The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet», *Nova et Vetera*, English Edition 4/2 (2006) 255-294.
- BONINO, S.-Th., «Contemporary Thomism through the Prism of the Theology of Predestination», en LONG, S. A., NUTT, R. W. y WHITE, Th. J. (eds.), *Thomism and predestination. Principles and disputations*, Florida: Sapientia Press, 2016, 29-50.
- BONINO, S.-Th., *Dieu, Celui qui est*, Paris: Vrin, 2016, 292.
- BOULNOIS, M.-O., *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- CHAUVET, L.-M., *Symbole and Sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris: Cerf, 2008.
- CONTAT, A., «Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa», *Espíritu* 61 (2012) 9-71.
- CONTAT, A., «Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento» (I-II), *Alpha Omega* 11 (2008) 77-129, 213-250.
- DECOSAS, B. & J., *Commentaire du Livre des Causes*, Introduit, traduit et commenté par Béatrice et Jérôme Decosas, Paris: Vrin, 2005.
- DE VITO, H., *De incommunicabilitate absoluta virtutis creativa ad causas secundas*, Romae: Gregorianum, 1941.
- DONDAINE, H.-F., «À propos d'Avicenne et saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale», *Revue Thomiste* 51 (1951) 441-453.
- ECHAVARRÍA, M., «La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 46 (2013) 242-246.
- FABRO, C., *Participation et causalité selon saint Tomás de Aquino*, avec une présentation historico-doctrinale d'Alain CONTAT: «Fabro et l'être intensif», Paris: Parole et Silence, 2015 [1961].
- FEINGOLD, L., *The natural desire to see God according to St. Thomas Aquinas and his interpreters*, Florida: Sapientia Press, 2010.

- FINANCE, J. DE, *Connaissance de l'être, Traité d'ontologie*, Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1966.
- FLOUCAT, Y., «Etienne Gilson et la métaphysique thomiste de l'acte d'être», *Autour d'E. Gilson, Etudes et documents, Revue thomiste* 94 (1994) 360-395.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., «Prémotion physique», *DTC*, 13/1 (1936) col. 51.
- GILSON, E., *L'Etre et l'essence*, 2^a ed., Paris: Vrin, 1972.
- LONERGAN, B., *Collected Works of Bernard Lonergan 1. Grace and Freedom: operative grace in the thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- LONG, S. A., «On the natural knowledge of the real distinction of essence and existence», *Nova et Vetera*, English Edition 1/1 (2003) 75-108.
- LONG, S. A., *Analogy of being. On the Analogy of being, metaphysics and the act of faith*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2011.
- LYNCH, R. M., «Cajetan's Harp: Sacraments and the Life of Grace in Light of Perfective Instrumentality», *The Thomist* 78 (2014) 65-106.
- LYNCH, R. M., *The cleansing of the heart. The sacraments as instrumental causes in the Thomistic tradition*, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2017.
- MAGNARD, P., BOULNOIS, M.-O., PINCHARD, B. y SOLÈRE, J.-L., *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme*, Étude et traduction du *Liber de Causis*, Paris: Vrin, 1990.
- MARGELIDON, P.-M. y FLOUCAT, Y., «Prémotion physique», en *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Saint-Maur: Parole et Silence, 2011, 397.
- MARGELIDON, P.-M., *Prédestination et réprobation d'après saint Thomas d'Aquin*, Lyon (inédate), 1998.
- MATAVA, R. J., *Divine causality and human free choice. Domingo Báñez, physical pre-motion and the controversy De Auxiliis revisited*, Leiden-Boston: Brill, 2016.
- MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Tomás de Aquino*, Présentation par Thierry-Dominique Humbrecht, 3^a ed., Paris: Cerf, 2008.
- MURALT, A. DE, *L'enjeu de la philosophie médiévale, Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden: Brill, 1991.
- MURALT, A. DE, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, 2^a ed., Paris: Vrin, 2012 [1995].
- NICOLAS, J.-H., «La Causalité des Sacrements», *Revue Thomiste* 62 (1962) 547-570.

- O'BRIEN, T., «Premotion, physical», en *New Catholic Encyclopedia*, 11, 2ª ed., Gale-Washington: Catholic University of America Press, 2002, 669.
- O'ROURKE, F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden: Brill, 1992.
- PEARSON, P., «Creation through instruments in Thomas' Sentences Commentary», en LONG, J. (ed.), *Philosophy and the God of Abraham*, Essays in memory of James A. Weisheipl, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, 147-160.
- PEARSON, P., *Creation through intermediaries in Peter Lombard and the Parisian masters prior to St. Thomas*, Toronto: Licentiate thesis, 1986 (inédito).
- PEIRÓ PÉREZ, J., *Metafísica de la Creación como dependencia y novedad*, Pamplona: Universidad de Navarra (tesis doctoral inédita), 2016.
- PORRO, P., «*Prima rerum creatarum est esse*: Henri de Gand, Gilles de Rome et la quatrième proposition du *De Causis*», en CORDONIER, V. y SUAREZ-NANI, T. (eds.), *L'aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Fribourg: Academic Press, 2014, 55-81.
- SÁNCHEZ SORONDO, M., «Grace as *New Creation*», *Doctor Communis* (2009) 219-236.
- SILVA, I., «Divine action and Thomism. Why Thomas Aquinas's thought is attractive today», *Acta Philosophica* 1/25 (2016) 65-84.
- TOMÁS DE AQUINO (2000 ss.), *Opera Omnia*, en ALARCÓN, E. (coord.), *Corpus Thomisticum* [<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>].
- TRABIC, J., «*Praemotio physica* and divine transcendence», en LONG, S. A., NUTT, R. W. y WHITE, Th. J. (eds.), *Thomism and predestination. Principles and disputations*, Florida: Sapientia Press, 2016, 152-165.
- VADILLO, E., *La controversia de la sustancia sobrenatural en los teólogos dominicos españoles del siglo XVII. Una reflexión fundamental sobre la gracia creada*, Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, 2001.
- VELDE, R. TE., *Aquinas on God. The divine science of the Summa Theologiae*, Aldershot: Ashgate, 2005.
- VELDE, R. TE., *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden: Brill, 1995.
- WEISHEIPL, J. A., «The date and context of Aquinas' *De aeternitate mundi*», en GERSON, L. P., *Graceful reason. Essays in ancient and medieval philosophy*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983, 239-271.
- WIPPEL, J. F., *Metaphysicals Themes in Aquinas*, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1984.

