



Reflexiones sobre la creación divina

1. EL PODER DIVINO

Para hablar con acierto de la creación divina es preciso encajarla dentro del poder de Dios, del que es una de sus manifestaciones. En efecto, el poder divino se manifiesta *ad extra* de tres modos: como creación, como conservación y como gobierno de todo lo creado. Por eso, si queremos entender bien la creación, tenemos que comenzar con unas consideraciones previas acerca del poder de Dios en cuanto actividad transitiva o productiva de algo fuera de El.

Y es que no es fácil admitir en Dios una actividad transitiva. Porque la acción transitiva, en sentido propio, es la que se contrapone a la pasión y exige a ésta como complemento necesario. Pero es claro que la pasión, que es la actualidad del paciente en cuanto tal, entraña de suyo cambio, paso de la potencia al acto, y, por consiguiente, imperfección. Ahora bien, la acción transitiva, si verdaderamente lo es, no sólo tiene que originarse en un sujeto agente, donde no es más que actividad, sino que tiene también que prolongarse en un sujeto paciente, y en dicho sujeto paciente, la acción «prolongada» o recibida, ya no es pura actividad, sino clara pasividad, concretamente es la misma pasión.

Esto obliga a concebir a la acción transitiva como una acción esencialmente imperfecta, puesto que tiene el fin fuera de sí misma, y tiene que demorarse en alcanzarlo, a diferencia de la acción inmanente, que es acción perfecta, puesto que tiene el fin en sí misma, lo alcanza en el instante mismo de su ejecución y descansa o se demora en él. Vemos, en efecto, que la acción transitiva no permanece en el sujeto en el que se inicia, ni alcanza su fin en ese sujeto, en el instante de ser ejecutada, sino que se prolonga o se trasmite, por así decirlo, al efecto que suscita, y que es exterior al propio agente, como sustentado que está en un sujeto paciente; y es en dicho sujeto paciente donde la acción tran-

sitiva alcanza su fin, y donde, al mismo tiempo que se consume o llega a su plenitud, se consume o se extingue.

De aquí que, si no se modifica esencialmente ese concepto de acción transitiva, que ha sido elaborado, por lo demás, en estrecho contacto con la experiencia, no parece que podamos utilizarlo para entender las manifestaciones externas del poder de Dios, y entre ellas, la creación. ¿Cómo resolver esta dificultad?

En primer lugar, hay que señalar que el causar o el producir es, sin duda, una perfección. Comunicar a otro la perfección que se posee es signo de superioridad, mientras que el recibir de otro alguna perfección de la que se carece es signo de inferioridad y de dependencia. En suma, que es mejor dar que recibir. Pero la acción transitiva, incluso tal y como nosotros la conocemos, comporta, desde luego, un cierto dar o comunicar a otro algo que se posee. Luego entraña de suyo cierta perfección que, depurada de posibles imperfecciones concomitantes, podemos aprovechar para entender el poder divino en sus manifestaciones *ad extra*. Veamos, entonces, de qué imperfecciones habría de ser depurada.

De un modo sumario, puede decirse que tales imperfecciones se reducen al hecho del cambio, o tienen al menos su origen en él. Se trata, pues, de un cierto pasar de la potencia al acto que afecta a la acción transitiva, tanto en el agente como en el paciente. En el agente creado, la acción transitiva exige un cierto paso de la potencia al acto, porque en ningún caso dicho agente es su propia acción, o tiene la acción por esencia, sino que es necesariamente un sujeto apto para obrar, que tiene que pasar, por ello, del poder obrar al obrar mismo, y cuyo obrar es siempre, por necesidad, un accidente sobrevenido. Y todo esto, naturalmente, debe ser excluido del Agente supremo, que es Dios.

E igualmente por lo que atañe al sujeto paciente, que es el receptor de la acción transitiva. Se trata siempre de un sujeto real y previamente existente, que quedará afectado de algún modo por la acción del agente, pero que, por su existencia previa, no puede decirse que dependa enteramente del agente; por el contrario, se enfrenta a él e impone ciertas condiciones a la recepción de la acción externa. Por otro lado, al recibir el sujeto paciente el influjo del agente, ese influjo recibido, o sea, la presencia de la acción del agente en el paciente, es precisamente la pasión, que es un cambio y, por lo mismo, un pasar de la potencia al acto. Y esto ocurre, tanto si el agente produce una transformación sustancial en el paciente, como si produce sólo una mutación accidental; por consiguiente, tanto si el cambio producido es instantáneo, como si es sucesivo. Y todo ello también debe ser excluido de la acción divina, que no puede,

en modo alguno, encontrarse en el paciente, e identificarse con el cambio producido en él.

En consecuencia, para atribuir a Dios la acción productiva, hemos necesariamente que depurarla de todas esas imperfecciones. Y así, si se considera en el agente, no podrá tratarse de un accidente sobrevenido, sino de la misma sustancia del agente; tampoco se podrá considerar como emanada de una potencia activa, que sería previa a la acción y realmente distinta de ella, sino que el principio inmediato de esa acción habrá de ser la propia esencia del agente, y ésta no se distinguirá realmente de la acción, sino que se identificará con ella. O sea, que en el Agente supremo, lo mismo será la esencia, y la potencia activa y la propia acción. Además, tampoco podrá darse distinción alguna entre el obrar y el ser.

Y más drástica habrá de ser todavía la purificación a que debe someterse la acción transitiva, para poder aplicarla a Dios, si se la considera en el paciente. Porque, en primer lugar, no puede suponerse la existencia previa de paciente alguno respecto de la acción divina. Esta acción, como veremos luego, se manifiesta antes que nada en la creación. Pero la creación no puede suponer paciente alguno previo, ya que consiste en la «emanación de todo el ser a partir de la nada absoluta en virtud de la causa primera». Luego nada de sujeto pasivo de la creación. Todo lo que es creado, lo es en su totalidad; o sea, el efecto de la creación nada contiene aparte de lo que la acción creadora pone en él.

Por eso, tampoco puede suponerse que la misma acción divina, que se identifica con la esencia y con el ser de Dios, se prolongue en la criatura, en el sentido de que se encuentre en ella, a la manera como el influjo de una causa eficiente creada se encuentra en el sujeto paciente que la recibe. Eso no es posible, porque ni siquiera el sujeto paciente más radical, que es la materia primera, puede preceder a la acción creadora. Por tanto, tras la acción divina, el efecto suscitado fuera de Dios es una novedad absoluta; no una parte desprendida del ser divino, ni una especie de continuidad mundanizada o creaturizada de la misma acción de Dios. Indudablemente que todo lo que hay de real y de positivo en el efecto creado, a Dios se debe, pero sólo porque El es su causa primera extrínseca, no porque forme parte del efecto en cuestión o lo constituya de algún modo.

Pero ¿qué queda entonces en la acción transitiva divina si la expurgamos de todas las imperfecciones señaladas? Pues queda la difusión o comunicación de la propia perfección, que constituye la esencia misma

del obrar¹. Y esto es indudable que podemos y debemos atribuirlo a Dios, pues El es Causa primera incausada de todo el universo, y por tanto, dado que el universo existe, no solo es necesario suponer la existencia de Dios, sino también la atribución a El de la actividad transitiva o productiva, al menos en ese sentido esencial.

Por otro lado sabemos también, primero, que «la ciencia divina, junto con el divino querer» es la verdadera y más radical causa de todas las cosas, y segundo, lo que es igual, que «el amor de Dios, unido a la ciencia divina» es la más radical y verdadera causa de dichas cosas. De suerte que la acción divina productiva de todos los seres y acciones y movimientos del universo no es distinta del entender divino y del divino querer, que son las operaciones inmanentes de Dios.

Y hay que decir más, hay que decir que esa identidad en Dios de la acción productiva y las acciones inmanentes de entender y querer, no es sólo «material», sino también «formal». O dicho de otro modo: esa identificación no se debe sólo a que, dada la absoluta simplicidad divina, todos los atributos de Dios se identifican realmente en El, y sólo se distinguen según nuestro modo de concebir, sino que, en el caso presente, la identificación no es sólo real, sino también, y precisamente, según nuestro modo de concebir. Así, usando de una fórmula técnica, decimos que la acción productiva divina es «formalmente inmanente, y sólo virtualmente transitiva». Detengámonos brevemente en esta fórmula.

Dice, en primer lugar, dicha fórmula que la acción productiva de Dios es «formalmente inmanente». Se trata simplemente de reconocer que si, como es evidente, se contraponen, según nuestro modo de concebir, la acción inmanente y la acción transitiva, no podemos concebir la acción divina como acción transitiva, sino precisamente como acción inmanente. Ya sabemos que en Dios habrían de coincidir e identificarse todo tipo de acciones que a El pudieran atribuirse, pues Dios es absolutamente simple; pero no se trata sólo de eso, sino de que, dada la imperfección inherente a nuestro concepto de acción transitiva, no podemos, como tal acción transitiva, atribuirle formalmente a Dios; como tampoco podemos atribuir formalmente a Dios el movimiento o el cambio. Por ello, si atribuimos a Dios alguna acción, habremos de concebirla precisamente como acción inmanente, ya que esta acción es la única que, por no

¹ Tomás de Aquino escribe: «Es propio de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo en cuanto sea posible. Y por eso cualquier agente obra en cuanto que está en acto. Y obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto en la medida en que sea posible» (*De Potentia*, q. 2, a. 1).

entrañar en su concepto imperfección alguna, podemos ciertamente, tomándola de las criaturas, aplicarla al Creador.

Pero la fórmula añade una segunda parte, y es ésta: «la acción productiva divina es virtualmente transitiva». Pues bien, esa palabra «virtualmente» puede tomarse aquí en dos sentidos: el primero, que es común a otros casos parecidos, consiste en permitir que pueda atribuirse a Dios algo que Dios no es, pero que lo produce; así, no se puede decir de Dios que es cuerpo, pero sí que es causa de todos los cuerpos, ni que es movimiento, pero sí que es causa de todos los movimientos, etc., y del mismo modo no se puede decir que Dios consiste en acción transitiva alguna, pero sí que es causa de todas las acciones transitivas que se llevan a cabo en el mundo. Y el segundo sentido en que puede tomarse la palabra «virtualmente» es propio de este caso, y consiste en hacer posible la atribución a Dios de todo lo que hay de perfecto y de positivo en la acción transitiva, incluso tal y como nosotros la concebimos, o sea, a pesar de las imperfecciones que comporta.

Al decir, pues, que la acción divina *ad extra* es formalmente inmanente y virtualmente transitiva, decimos, ante todo, que dicha acción es, propiamente hablando, una acción inmanente, como el entender divino, o como el querer de Dios, o como su vida; más aún, queremos decir que es el mismo entender divino, unido al divino querer, o que es la misma vida divina, que no se distingue del entender y del querer de Dios. Pero añadimos que todo lo que hay de perfección en las acciones transitivas de las cosas creadas se da también en Dios, y no sólo como las perfecciones de los efectos se dan en las causas que los producen, que esto vale para todas las perfecciones mixtas, sino de una manera más propia y radical, como expresión del carácter difusivo y comunicativo de la bondad divina y de la dilección de Dios.

De aquí se sigue que lo único que añade la acción productiva en Dios al querer y al entender divinos es una cierta razón de principio ejecutor respecto de los efectos exteriores, resultantes de la acción divina. Y dicha razón de principio ejecutor (ejecutor de los designios de la sabiduría divina y de los mandatos del divino querer) es cierta relación de razón que nosotros concebimos en Dios y se la atribuimos, relación de razón ciertamente fundada en la realidad, pero no en la realidad misma de Dios, como si Dios se relacionara realmente con los efectos que produce, sino en la realidad de una relación inversa, relación real de dependencia de los efectos de Dios respecto de Dios como causa de ellos.

SANTO TOMAS, que trata de la acción productiva de Dios bajo el nombre de potencia activa divina, escribe lo siguiente: «La potencia acti-

va no se atribuye a Dios como algo realmente distinto de su ciencia y de su voluntad, sino como algo conceptualmente distinto, a saber, en cuanto comporta cierta razón de principio ejecutor de lo que la voluntad divina manda y la ciencia divina dirige, todo lo cual compete a Dios del mismo modo»². Y en otro sitio: «En Dios es lo mismo la potencia activa y la esencia y la voluntad y el intelecto y la sabiduría y la justicia (...); pero la potencia se concibe en Dios como lo que ejecuta, la voluntad como lo que manda, y el intelecto o la sabiduría como lo que dirige»³.

Por lo demás, el poder de Dios que, como acabamos de ver, se identifica con la esencia divina y también con el mismo ser de Dios, tiene que ser, por ello, necesariamente eterno e inmutable; y de esta suerte, ni la temporalidad del mundo, o sea su comienzo, su transcurso y su posible terminación, afecta a la eternidad de la acción divina, ni tampoco las mutaciones o vicisitudes de las cosas del mundo afectan a la inmutabilidad de la divina acción. Y todo ello porque la acción productiva de Dios no se mezcla con las cosas producidas por El, ni forma parte de ellas, sino que, permaneciendo íntegra en la intimidad del supremo Agente, como idéntica que es con su ser, con su entender, con su querer y con su vivir, suscita, sin embargo, nuevos seres, y nuevas acciones y movimientos, fuera de Dios, que dependen enteramente de El; y así tales efectos sólo existen porque Dios quiere, cuando Dios quiere, como Dios quiere, y por el tiempo que Dios quiere, y esto desde la eternidad y la inmutabilidad de su querer.

2. LA INTENSIDAD Y LA EXTENSION DEL PODER DIVINO

Tras analizar el poder divino en sí mismo, conviene considerar ahora su intensidad y su extensión. Pues bien, en cuanto a su intensidad, hay que decir que el poder de Dios es infinito, mientras que, por lo que hace a su extensión, hay que afirmar que es omnímodo, o sea, que se extiende a todo lo que en sí mismo puede ser hecho.

Es manifiesto, en primer lugar, que el poder divino es infinito en su intensidad, o sea, que no tiene límite alguno en cuanto a su eficacia. Lo que puede mostrarse, ya por una razón común, ya por una razón propia.

Por una razón común es claro que el poder de Dios tiene que ser infinito en su intensidad, puesto que todos los atributos divinos lo son, y también lo es el ser divino y la esencia de Dios. Si Dios debe ser conce-

² *Sum. Theol.*, I, q. 25, a. 1, ad 4.

³ *Sum. Theol.*, I, q. 25, a. 5, ad 1.

bido como el Ser máximo en toda perfección, y el poder es una perfección que no puede faltar en Dios, es claro que el poder divino tiene que ser máximo, o sea, infinito en su intensidad o, lo que es lo mismo, en su eficacia productiva. Y nótese que, para llegar a esa conclusión, no es necesario que exista, de hecho, algún efecto realmente infinito o máximo que, al atribuirlo a Dios, nos obligue a pensar que su poder es máximo o infinito. Porque el poder de Dios, como hemos visto, se identifica con la divina sabiduría y con el divino querer, lo que quiere decir, entre otras cosas, que Dios no obra por necesidad de su naturaleza, sino como un agente inteligente y libre. Pero siendo esto así, la grandeza del poder de Dios no puede simplemente medirse por la grandeza de los efectos producidos, que ciertamente no agotan nunca el poder de Dios. Al poder divino no lo reputamos infinito por lo que de hecho ha producido, sino por su eficacia o fuerza productora, que sería la misma aunque nunca produjese nada. Sencillamente porque el divino poder se identifica con la esencia de Dios, que es infinita.

Pero podemos señalar también una razón propia, sacada de la naturaleza de todo agente en cuanto tal, y es ésta. Así como es propio de la naturaleza de todo acto el que se comunique a sí mismo en cuanto sea posible, así también es propio de la naturaleza de todo agente el que obre, es decir, el que difunda su propia perfección, en la medida en que está en acto, y en cuanto ello sea posible. Pero Dios está en acto de la manera más plena posible, ya que es el Acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad. Y es Acto puro precisamente porque es el Ser puro, que de ninguna manera se halla restringido por la esencia a la que se une, puesto que su esencia no es distinta de su ser, o sea, porque es el Ser por esencia. Por consiguiente, es propio del Agente supremo, que es Dios, el máximo poder difusivo o comunicativo, el máximo poder de obrar: lo que equivale a afirmar que dicho poder es infinito en intensidad o eficacia productiva.

Esto supuesto, ha de añadirse, además, que la comunicación o difusión efectivas de la propia actualidad del agente ha de hacerse en tanto que ella sea posible. Pero una difusión *ad extra* del Agente supremo no puede ser infinita sin más, y ello no por falta de eficacia productiva, sino porque todo lo que no es Dios tiene que ser necesariamente finito o limitado. Por otro lado, es propio de todo agente que obra de modo inteligente y libre que sus efectos sean ciertos y determinados, con peso, número y medida, lo que es contrario a una producción incierta o indeterminada, sin regla ni medida. De lo que se sigue que la comunicación *ad extra* del Agente supremo constituye siempre una participación por semejanza de

dicho agente, con límites determinados y fijos, y según el orden de la divina sabiduría, y no un desparramarse indefinido y caótico.

Pero veamos ahora hasta dónde se extiende ese poder de Dios, entendido del modo como acaba de ser descrito. Ese poder, por respecto a su extensión, se denomina, con toda razón, «omnipotencia», sencillamente porque se extiende o alcanza a todo lo que en sí mismo es posible. Detengámonos a explicar esto.

La omnipotencia divina puede ser malentendida, tanto por carta de más, como por carta de menos. Por carta de más lo sería si se supusiera que se extiende absolutamente a todo, también a los absurdos, a las aberraciones morales, a las contradicciones puras y simples. Y por carta de menos lo sería si se la recortase de alguna manera, diciendo que Dios tiene que hacer, por necesidad, el mejor de los mundos posibles, o que tiene que hacer todo lo que es posible, o que no puede crear nada real distinto de sí mismo, o que no puede comunicar a otros su poder de obrar, o que no puede crear seres libres, etc...

La verdadera concepción de la omnipotencia divina excluye esos errores extremos y se establece en el punto medio. Comencemos por decir que no es lo mismo la omnipotencia que la infinita potencia, porque, como ya hemos visto, esa infinitud de la potencia activa de Dios se refiere a su intensidad o a su eficacia productiva, que mira más a lo que es propio del agente; en cambio, la omnipotencia se refiere a la extensión de dicha potencia, y mira por ello a los objetos sobre los que se ejerce el poder divino. Pues bien, el poder de producir algo se refiere, en general, a los objetos posibles, pues se hace lo que puede ser hecho, o lo que es posible hacer.

Mas lo posible tiene dos sentidos: uno relativo y otro absoluto. Lo posible relativo es lo que se refiere a un determinado poder, y así puede ocurrir que algo sea posible para un agente y no sea posible para otro. En cambio, lo posible absoluto es lo posible sin más, lo intrínsecamente posible, aunque no lo sea respecto de un determinado poder.

Pues bien, es claro que la primera noción de posible no nos sirve para caracterizar a la omnipotencia divina, porque no sería una buena definición de ella decir que se extiende a todo lo que es posible para los demás poderes, dado que la omnipotencia se extiende a más objetos que a los que se extienden todos los otros poderes juntos; ni tampoco sería buena definición decir que el poder divino se extiende a todo lo que es posible para Dios, o sea, que Dios puede todo lo que puede, pues esto es una pura tautología. Por eso es preciso echar mano de la segunda noción de posible, y decir que Dios puede todo lo que es intrínsecamente posible, o

que la omnipotencia divina se extiende a todo lo que es posible de suyo, o de modo absoluto.

Pero no basta con esto, pues todavía queda por determinar en qué consiste esa posibilidad absoluta. Y para contestar a ello, teniendo precisamente en cuenta el poder más absoluto, que es el de Dios, debemos razonar así. El poder de cada agente se funda en el acto por el que obra, y por eso un agente es tanto más agente cuanto más en acto está, o cuanto mayor actualidad posee. Pero el Agente divino posee la mayor actualidad, puesto que es el Acto puro. Y esa mayor actualidad es precisamente la actualidad del ser, ya que el ser es el acto de todos los actos; de suerte que decir que Dios es Acto puro es lo mismo que decir que es Ser puro o por esencia. En consecuencia, el fundamento del poder de Dios, o sea, el acto por el cual obra, no es otro que el mismo ser divino, que es, como sabemos, infinito. De aquí que el divino poder no esté restringido a ningún sector o categoría de seres, sino que se extiende a todo lo que de algún modo es ser o se contiene en el ser.

Mas lo único que se opone radicalmente al ser es el no ser, o la absoluta negación del ser. En consecuencia, eso es lo absolutamente imposible, y que escapa, como tal, a la omnipotencia divina: lo que es contradictorio en sí mismo, o sea, lo que entraña en sí y simultáneamente el ser y el no ser. Y el que Dios no pueda hacer lo que es de ese modo imposible, no se debe, claro está, a falta de poder en Dios, sino a su propia imposibilidad, a que de suyo no es hacedero ni posible. Y por ello, concluye SANTO TOMAS, «mejor se debe decir que esos objetos no pueden ser hechos, que decir que Dios no puede hacerlos»⁴.

Decimos, pues, que la omnipotencia divina consiste en que Dios puede hacer según el orden de su sabiduría y el beneplácito de su voluntad, todo lo que en sí mismo puede ser hecho, o sea, todo lo que no implica una absoluta contradicción. Por consiguiente es falso que Dios, en su obrar, pueda saltarse a la torera las fronteras de la contradicción pura y simple; por ejemplo, que pueda hacer un mundo infinito, o que pueda hacer que lo que es, al mismo tiempo que es, no sea, o que pueda hacer que lo que ya ha sido, no haya sido, o que pueda hacer que un pecado sea en sí mismo algo bueno, etc... Y también es falso decir que Dios no puede hacer otras cosas distintas que las que ha hecho, o que no puede hacer un mundo mejor que el que ha hecho, o que no puede crear de la nada seres distintos de El, o que no puede crear verdaderos agentes, o agentes que sean verdaderamente libres, etc...

⁴ *Sum. Theol.*, I, q. 25, a. 3.

3. LA CREACION, PRIMERA MANIFESTACION DEL PODER DIVINO. EXAMEN DE LA NOCION DE CREACION

Ahora bien, tres son las manifestaciones del poder divino, que nos es dado conocer con las solas luces de la razón humana: la creación, la conservación y el gobierno. La creación se refiere directamente a las sustancias finitas, tanto materiales como espirituales, ya que, como veremos luego, los accidentes todos, y las mismas partes constitutivas de las sustancias (como la materia y la forma, o la esencia y el ser) no se pueden decir simplemente creados, sino, más bien, con creados. La conservación se refiere también directamente a las sustancias finitas, por todo el tiempo que duran o permanecen en la existencia, y se extiende asimismo, pero ya de modo indirecto, a los accidentes y a las partes constitutivas de las sustancias, pues todo ello también dura, bien que con las sustancias y en las sustancias. Finalmente, el gobierno divino se refiere directamente a las acciones y movimientos de las sustancias creadas y conservadas, y sólo indirectamente a las susodichas sustancias.

Se trata, pues, de tres efectos de la acción divina *ad extra*, pues la acción divina misma no admite pluralidad alguna: es un solo y simple acto, identificado, como ya hemos dicho, con el entender divino, con el querer divino y con el mismo ser de Dios. Pero de ese único acto resultan claramente estos tres efectos, que no podemos menos de distinguir: la creación o el surgimiento de nuevos seres a partir de la nada; la conservación o el mantenimiento en la existencia de esos seres ya creados, que, dejados a sí mismos, volverían a la nada de donde salieron, y, por último, el gobierno o la dirección de todo el dinamismo de los seres creados, que, sin el concurso de Dios, no podría realizarse ni orientarse a su fin.

Pero es claro que el primero de esos efectos tiene que ser la creación. Porque sin la creación no serían posibles ninguno de los otros dos. En efecto, nada puede ser conservado si previamente no existe, ni nada puede ser dirigido a su fin, mediante sus movimientos y operaciones propios, si no existe, ni puede por consiguiente moverse ni obrar. Luego la creación, que consiste precisamente en el surgimiento absoluto del ser a partir de la nada absoluta, es el efecto primero y primordial de toda la actividad divina *ad extra*. Pero detengámonos a examinar con mayor detalle la noción misma de creación.

Por «creación» podemos entender dos cosas: primero, la acción misma de crear, que es algo divino, o mejor, que es Dios mismo, y ésta es la creación activamente considerada; y segundo, el resultado de dicha

acción, el efecto de ella, que es la creación pasivamente considerada. Pues bien, esta última es la que ahora nos interesa sobre todo.

Para esclarecer la noción de creación, pasivamente considerada, puede servir la definición de la misma propuesta por SANTO TOMAS, y que dice así: «la emanación de todo el ser, por virtud de la causa universal, que es Dios»⁵. Se trata, en primer lugar, de una «emanación» o producción o, si se quiere, de una resultancia de algo a partir de algo, y lo que resulta o procede en este caso es «todo el ser».

Para percatarse bien de lo que esta última expresión significa, conviene tener presente que hay muchas emanaciones o producciones cuyos resultados son «efectos particulares»: este caballo, este clavel, esta casa. Y en el caso de todas esas emanaciones, a lo que efectivamente resulta de ellas precede siempre otro término, otro algo, que no es ninguno de esos efectos particulares, o sea, que no es este caballo, ni este clavel, ni esta casa; dicho de otra manera, a la emanación o comienzo de cada cosa particular precede el no ser de esa cosa, pues, si no fuera así, no podría decirse que algo nuevo ha emanado o ha comenzado. Sin embargo, el no ser de esa cosa particular no es el no ser absoluto, sino algún otro ser particular, otra cosa distinta de la que ahora comienza. Eso es lo que ocurre con las emanaciones particulares, pero, tratándose de la creación, no puede ser el mismo caso, porque lo que en ella resulta es «todo el ser», y todo el ser agota el ser, no queda ningún ser fuera de él. Por tanto, lo que precede a esta emanación tiene que ser la nada, el puro no ser.

Mas la definición añade que esa procedencia de todo el ser a partir de la nada absoluta se lleva a cabo «en virtud de la causa universal, que es Dios». El adagio común según el cual «de la nada, nada se hace», es verdadero respecto a las producciones particulares, pero no respecto a la producción primera y absolutamente universal, que es la creación. Esta, como acabamos de ver, ha de hacerse a partir precisamente de la nada. Pero no, como es claro, por sí sola, como un surgimiento espontáneo, sin una causa eficiente o productora. Si ninguna de las emanaciones particulares se hace, como la experiencia enseña y la razón confirma, sin causa que la efectúe, ¿cómo vamos a poder admitir que la emanación primera y universal, la emanación de todo el ser, se produzca sin causa? Sería un absurdo; hay que admitir necesariamente una causa proporcionada, y esa causa no puede ser otra que «la causa universal», es decir, Dios.

Supuesta, pues, esta noción de creación, vamos a continuar con el

⁵ *Sum. Theol.*, I, q. 25, a. 1.

estudio de la misma, preguntándonos para ello, sucesivamente, por todas y cada una de sus causas, a saber, la eficiente, la material, la formal, la ejemplar y la final.

4. LA CAUSA EFICIENTE DE LA CREACION

En consonancia con la doctrina clásica acerca de la causa propia, es claro que tiene que haber una correspondencia y una adecuación entre los efectos de los que se parte y la causa a la que tales efectos se atribuyen. Por ello, respecto de la creación pasivamente considerada, o sea, de la emanación de todo el ser a partir de la nada absoluta, hemos de convenir en que sólo puede ser atribuida a una causa, a Dios. En efecto, tratándose del efecto primero (no hay ningún efecto, ni puede haberlo, que sea anterior a la creación) y absolutamente universal (nada puede quedar fuera de todo el ser), la causa a la que tal efecto se atribuya tiene que ser también la causa absolutamente primera y completamente universal, es decir, Dios.

Pero en esta cuestión de la causa eficiente de la creación todavía pueden plantearse dos discusiones: una sobre la posibilidad de la creación por parte de Dios, y otra sobre la necesidad de la creación misma. Veámoslas por separado.

La discusión sobre la posibilidad de la creación se extiende a varios frentes. En primer lugar, se supone que la creación misma entraña un absurdo, puesto que, dada la irreductible oposición entre el ser y el no ser, no puede aceptarse que lo que no es llegue a ser (esto sería la creación), ni tampoco que lo que es llegue a no ser (esto sería la aniquilación). En segundo lugar, se arguye que es imposible, absolutamente hablando, rebasar una distancia infinita; y tal distancia es precisamente la que se da entre el no ser y el ser. En tercer lugar, se razona diciendo que todo hacerse es un cambio o mutación; pero la creación es un cierto hacerse (hacerse de la nada el ser); luego también la creación es una mutación. Mas toda mutación entraña un sujeto, puesto que el cambio es el acto de un existente en potencia; luego también la creación presupone la existencia de un sujeto pasivo de ella; luego no es el paso del no ser absoluto al ser sin más; luego la creación en sentido propio es imposible. Como se ve, se trata de dificultades nacidas del mismo concepto de creación.

Pero otras dificultades, u otro frente de discusión, se refieren a la misma omnipotencia divina. Dios no puede crear, se dice, porque no habiendo, en principio, nada fuera de El, lo creado o habría de ser una

parte desprendida del propio ser divino, o habría de ser una evolución o una nueva manera de presentarse el único ser de Dios, pero sin salir de El; y lo primero iría en contra de la absoluta simplicidad de Dios, que no tiene ni puede tener partes, y lo segundo es la tesis del panteísmo, que también niega la creación. También se puede argüir que como Dios es un Agente infinito, si crea, habría de crear algo congruente con El, o sea, algo infinito, un mundo infinito; pero es contradictorio que algo creado sea infinito.

Mas éstas y cualesquiera otras dificultades contra la posibilidad de la creación, se estrellan, ante todo, contra el hecho mismo de su realidad. Si la creación, pasivamente considerada, fuera absolutamente imposible, no existiría en modo alguno. Pero el hecho es que existe. Existe el mundo creado y existimos nosotros mismos dentro de él. Y ni el mundo ni nosotros hemos existido siempre, ni hemos podido comenzar a ser por nosotros mismos, sino que debemos el ser, al menos en último término, a una causa primera y universal, a la que llamamos Dios. Y esto precisamente es lo que nos sirve de base para demostrar la existencia de Dios.

Por lo demás, es fácil responder a todas y cada una de las objeciones presentadas. Primera. Es absurdo ciertamente que el ser no sea o que el no ser sea; pero no es absurdo que lo que primero no es luego sea, si una causa suficientemente poderosa le otorga el ser que antes no tenía, y en eso precisamente estamos. Segunda. La distancia del no ser al ser no es espacial ni cuantitativa, sino cualitativa; por ello, aunque ciertamente es infinita, en el sentido de que exige una eficacia infinita, Dios puede salvar esa distancia, porque su poder es infinito en intensidad, como ya vimos. Tercera. La creación, activamente considerada, es el mismo poder de Dios, que se identifica con su ser, y por eso no es cambio alguno; y la creación, pasivamente considerada, tampoco es ningún cambio o ningún hacerse, sino un mero «pasar» del no ser absoluto al ser sin más; y como el no ser absoluto, o el término del que aquí se parte, no es en absoluto algo real, ese mismo «pasar» desde el no ser al ser tampoco es nada real, sino un puro objeto de nuestro pensar, un ente de razón que hemos de fingir para poder entender la absoluta novedad que la creación comporta. Propiamente hablando, no hay ningún tránsito, sino sólo un puro comienzo, aunque lo pensemos como un tránsito. Y por eso no hay ningún sujeto pasivo en la creación, ni en los seres creados añade la creación otra cosa que una relación real de dependencia al Creador.

Las otras dos objeciones, que miran más al poder creador que a la creación misma, tienen también fácil respuesta. Primera. Dios es ciertamente Creador, no un demiurgo que plasmara el orden, la belleza y la

variedad de las cosas del mundo sobre una materia preexistente, ajena a El. Por ello, al decir que «saca» el mundo de la nada, se quiere excluir que lo saque de Sí mismo, o que el mundo se reduzca a una pura evolución o manifestación del propio Dios. Sacarlo de la nada significa que Dios, según los planes de su eterna sabiduría, y con la fuerza de su infinito querer y su absoluto poder, pone en la existencia un mundo, realmente distinto de sí mismo, aunque proveniente de El, como una «participación por semejanza» de las perfecciones divinas; pero sobre esto volveremos después para aclararlo mejor. Segunda. si Dios obrara *ad extra* por necesidad de su naturaleza, un mundo infinito habría de ser, desde luego, la consecuencia necesaria de la acción creadora de Dios, pero ya sabemos que, en sus obras *ad extra*, Dios no actúa por necesidad de su naturaleza, sino como Agente inteligente y libre, y por ello el mundo creado por El es tan finito como El ha querido que lo sea, y esto no desdice de su infinito poder, sino que hace resplandecer su omnímoda libertad.

Y consideramos ahora la necesidad de la creación. El sentido de esta nueva discusión es el siguiente: ¿es necesaria la creación para que exista el mundo, este mundo o cualquier otro? O también: ¿no puede ser que el mundo exista desde la eternidad, y sin intervención alguna del acto creador de Dios? Pero no se trata aquí de discutir la necesidad absoluta de que el mundo exista, bien porque él mismo sea necesario por sí, bien porque Dios no haya podido por menos de crearlo. No. La necesidad del mundo es hipotética. El mundo existe de hecho, pero bien podría no haber existido, o dejar en absoluto de existir. Dios es el único ser absolutamente necesario, necesario en sí mismo y necesario para todo lo demás; por consiguiente, necesario también para que exista el mundo. Teniendo firmemente asentado esto, y que Dios no necesita para nada del mundo, lo que nos preguntamos es si el mundo necesita de Dios y de su acción creadora.

Y la respuesta ha de ser resueltamente afirmativa. El mundo no puede existir sin Dios, porque el mundo todo es contingente, no tiene en sí mismo la razón de su ser, sino que su ser queda fuera de su esencia, es realmente distinto de su esencia, y necesita por tanto recibir el ser, ser implantado en el ser, por la acción creadora de Dios. Y no es obstáculo para la fuerza probatoria de este argumento, el suponer que el mundo haya existido siempre. Sabemos que no es así, que no ha existido siempre, mas, aunque existiera desde toda la eternidad, desde toda la eternidad necesitaría de la acción creadora de Dios. Porque la suya es una insuficiencia radical, desde el mismo inicio; no una insuficiencia que

hubiera surgido después, con el desgaste de su marcha a lo largo de los siglos. Esa insuficiencia estriba en que no tiene el ser por sí mismo; no lo tiene de suyo o por esencia, ni tampoco se lo ha podido dar a sí mismo. No lo tiene de suyo, porque si lo tuviera, sería su propio ser, y entonces no estaría limitado en modo alguno, sería el ser infinito sin más, es decir, sería Dios. Y tampoco se lo ha podido dar a sí mismo, pues para ello sería necesario que hubiera existido antes de existir, lo que es un absurdo. En resumidas cuentas: si el mundo no es Dios, y es claro que no lo es, porque arrastra en sí mismo muchas imperfecciones y limitaciones, tiene que ser causado por Dios, y no de cualquier manera sino precisamente por creación, o sea, por «la emanación de todo el ser, a partir de la nada absoluta, en virtud de la causa primera y universal, que es Dios».

En esto estriba la necesidad de la creación, en que, si el mundo existe (y sólo si existe), es necesario que Dios lo cree, es decir, lo saque de la nada por la fuerza incontrastable de su poder, guiado por su perfectísimo saber, y movido por su libérrimo querer. Se trata, pues, de una necesidad hipotética, no absoluta. Porque el mundo sólo existe si Dios quiere y porque Dios quiere y según el tiempo y el modo que Dios lo haya querido.

Demostrado así que Dios es la causa eficiente de la creación, y que lo es como causa primera y universal de todo lo que existe aparte de El, se puede todavía preguntar si es también, o no, la causa única de la creación, es decir, si Dios ha podido o puede compartir con alguna causa creada la tarea de crear algunas otras y determinadas cosas: no ciertamente todas, puesto que es claro que eso es imposible, ya que la cuestión se refiere a una causa que ella misma sea creada, y ninguna causa puede crearse de sí misma.

En este punto, como en los demás que tocan a la omnipotencia divina, la solución hay que buscarla en lo dicho más atrás, a saber, que Dios puede hacer todo lo que en sí mismo es posible, y que lo en sí mismo posible es simplemente lo no contradictorio. Ahora bien, ¿es contradictorio que una causa creada pueda crear? Esta es la cuestión que debe ahora resolverse.

Y la respuesta entraña dos instancias, la primera referida a la posibilidad de que una criatura sea causa principal de la creación de alguna cosa, y la segunda concerniente a al posibilidad de que alguna criatura sea, al menos, causa instrumental de la creación de algo. Y a las dos instancias hay que contestar negativamente.

No es posible, en efecto, que un agente creado lleve a cabo, como

agente principal, ninguna acción creadora, porque todo agente creado, por necesidad intrínseca, es un ente finito, y repugna que un ente tal lleve a cabo, por su propia virtud, una acción de eficacia infinita. Eso implicaría ser finito e infinito al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, es decir, una contradicción en los mismos términos. Y es claro que la acción creadora requiere una eficacia infinita, porque entraña el paso del absoluto no ser al ser sin más. En efecto, para hacer pasar a algo, en una mutación cualquiera, de un término *a quo* a un término *ad quem*, hace falta tanta más eficacia causal cuanto más alejados estén entre sí dichos términos, o sea, cuanto más desemejantes y opuestos sean, pero nada puede haber más desemejante ni más opuesto que el no ser respecto del ser, su desemejanza y oposición es absoluta, completa, total, o lo que es lo mismo, infinita. Luego ese salto o tránsito del no ser absoluto al ser sin más, sin materia, o sujeto pasivo alguno previo, sobre que actuar, requiere por necesidad una eficacia infinita. Una eficacia que es propia y exclusiva del Ser infinito.

Pero igualmente hay que decir que ningún agente creado puede intervenir, ni siquiera como causa instrumental, en el acto creador. Pues ¿de qué modo podría una cosa creada ayudar a la causa primera, en su acción creadora? Nada podría aportar ciertamente a la misma acción creadora, que es eterna, y por consiguiente anterior a cualquier ser creado; ni tampoco podría aportar nada (y ésta es la ayuda que suelen prestar las causas instrumentales a la acción de la causa principal), disponiendo o preparando a la materia, o al sujeto paciente, porque ya se ha dicho que en la creación no hay sujeto pasivo alguno, que pueda presuponerse a la acción creadora. Luego en nada ayudaría a la creación el agente creado, fuera el que fuese. Luego no podría ser llamado causa instrumental, ni con el más remoto fundamento.

5. LA CREACION NO TIENE CAUSA MATERIAL

Si después de tratar de la causa eficiente de la creación, queremos ahora pasar al estudio de su causa material, no podríamos decir de ella otra cosa sino que esa causa material es la nada, la pura y simple nada. Pero esto equivale a decir que la creación no tiene causa material alguna; porque sería absurdo decir que la nada absoluta es una especie de «pre-ámbulo» del ser, o a modo de un recinto oscuro y misterioso del que se saca o se extrae el ser, todo ser creado. La frase de HEIDEGGER de que «todo ente en cuanto ente se hace de la nada» (*omne ens qua ens ex nihilo fit*) puede tener un sentido aceptable si por «ente en cuanto ente» se

entiende, sin más, el ente finito, y se agrega que ese «hacerse» es precisamente la creación, que, en cuanto acción creadora, sólo a Dios puede ser atribuida. Pero de ninguna manera se puede aceptar, si por «ente» se entiende todo lo que existe, incluyendo en ello también a Dios, y además se entiende la «nada», no como la absoluta y completa negación del ser, sino como un momento «dialéctico» del propio ser, tan necesario como el ser mismo, ya que el ser, en su historia o en su despliegue a lo largo del tiempo, se oculta o desoculta, pasando así del ser a la nada y de la nada al ser. Entender las cosas así es inadmisibile.

Por tanto, hablando con propiedad, no existe causa material de la creación. La materia, o la causa material, es absolutamente necesaria en todas las otras producciones, en las que un sujeto pasivo previo resulta inmutado, bien en su misma estructura sustancial, llegando así *usque ad materiam primam*, bien solamente en su estructura accidental, llegando nada más que hasta la sustancia. Pero precisamente la diferencia más radical entre la creación y todas las otras producciones está en que, en la creación, no existe sujeto pasivo alguno previo, y así no se presupone nada, absolutamente nada, por parte de ese polo que es la materia, o la causa material.

Mas la consideración de que en la creación no existe causa material, y que, sin embargo, la materia es esencial para las otras producciones, que no son creaciones, nos tiene que llevar, por fuerza, a plantearnos el problema de origen de la misma materia. Porque se podría razonar así: en todas las producciones que no son creaciones se presupone la materia, y por ello lo que resulta de dichas producciones es algo material, o que entraña necesariamente materia en su constitución. Ahora bien, la creación, por el contrario, se lleva a cabo sin materia alguna previa. Luego proporcionalmente la materia no deberá encontrarse contenida en los efectos de la creación. Esos efectos, que se han hecho sin materia alguna, no la tendrán en ellos mismos, serán efectos enteramente espirituales. Y según este razonamiento la creación sería la vía para el surgimiento en el ser de las sustancias espirituales, pero no para la entrada en el ser de las sustancias corpóreas.

Por eso, junto a la afirmación de que en la creación no existe causa material alguna, hay que poner esta otra afirmación: que la materia misma es creada por Dios.

Ciertamente que si la materia existe, es porque tiene ser o participa del ser. Pero todo lo que tiene ser por participación ha de proceder necesariamente del Ser por esencia, y proceder de El precisamente por creación. Luego la materia, como todas las demás cosas que existen fuera de Dios, es creada por El.

Por supuesto que la materia primera o primordial como pura potencia que es, no puede existir sin la forma que en cada caso la determina y actualiza. Pero lo que esto quiere decir es que Dios no crea, ni puede crear, a la materia primordial sola, a la materia separada de todas las formas con las que se une para constituir las distintas sustancias corpóreas, sino que siempre crea a la materia con alguna forma. Y por decirlo de modo más exacto, Dios no crea ni a la materia sola ni a las formas materiales solas, sino a las dos conjuntamente; Dios crea a los compuestos de materia y forma; y, por consiguiente, materia y forma, más que creadas, son concreadas.

También es verdad que la materia no puede ser puesta en la existencia por una mutación sustancial, por generación, así como tampoco puede dejar de ser por otra mutación sustancial, o sea, por corrupción. La mutación sustancial, en efecto, supone ya existente a la materia que sirve de sujeto pasivo a dicha mutación. Y así, literalmente hablando, la materia es ingénita e incorruptible. Pero esto no es más que una nueva razón para decir que la materia es producida por creación, ya que necesariamente tiene que ser producida, y sólo puede serlo por creación.

¿Y por qué o para qué ha creado Dios a la materia, o a las sustancias corpóreas? ¿No era suficiente y más adecuado que crease sólo las sustancias espirituales? Todo lo que Dios crea ha de tener alguna semejanza con El, pues todo agente produce un semejante a sí. Pero la materia, o la sustancia corpórea, no parece tener semejanza alguna con Dios. La sustancia espiritual sí, porque Dios es espiritual, y en grado sumo. ¿Por qué, pues, la materia?

No es éste el momento apropiado para contestar cumplidamente a esa pregunta. Baste, por ahora, con esta reflexión. Si la materia no existiese, no sería posible la acción productiva por parte de ninguna cosa creada. De suerte que, suprimida la materia, habría que suprimir asimismo toda la actividad productiva en el mundo, también, por supuesto, la que pudieran llevar a cabo las sustancias puramente espirituales. ¿No será ésta una buena razón para la existencia de la materia? La materia existe en beneficio del espíritu. Es suficiente, por ahora.

6. LA CAUSA FORMAL DE LA CREACION

Si en la creación, pasivamente considerada, no hay causa material alguna, es claro que, aparte de las causas extrínsecas, como la eficiente, la ejemplar y la final, que no son causas constitutivas, sino productivas, y que se identifican, en este caso, claramente con Dios, todo lo demás

que pueda hallarse en la creación, o mejor, en lo creado, como constitutivo suyo será precisamente la causa formal de la creación. Pues bien, en qué consiste ese «todo lo demás». La respuesta a dicho interrogante tiene que ser ésta: primero, el ser; segundo, la esencia, constituida a su vez por la forma sustancial, y si se trata de esencias corpóreas, también por la materia primera, y tercero, todos los accidentes entre los que hay que contar por supuesto, la relación real de dependencia de lo creado al Creador.

Pero todo eso que constituye la causa formal de la creación es un concreto individual en el que todas sus partes o dimensiones están íntimamente unidas; y lo que Dios crea directamente son esos concretos individuales, que son, por lo demás, lo que propiamente existe. Las partes de esos concretos son, desde luego, creadas también, porque sin ellas no se daría el concreto, pero no son creadas directamente, sino indirectamente. O dicho de otro modo, lo creado son los concretos individuales, y las partes de ellos, concreadas.

Ahora bien, entre esas partes del concreto individual, hay una que es la más radical o fundamental, la primordial, la de mayor alcance, a saber, el ser. Porque el ser es el acto de todos los actos, ya que actualiza incluso a las mismas formas sustanciales, que también con actos de los que proceden y en los que descansan los demás actos, como las operaciones y los otros accidentes. Y ese carácter primordial del ser es el que ha dado pie a que se le considere como lo más formal de la creación. *Prima rerum creatarum est esse*, se dice en el *Libro sobre las Causas* (& 4), o sea, que lo primeramente creado en todas las cosas y con todas las cosas es el ser, la actualidad más radical y primordial. Parece, pues, que la causa formal de la creación es el ser.

Por su parte, SANTO TOMAS comenta así el aforismo citado: «Cuando se dice que la primera de las cosas creadas es el ser, la palabra «ser» no designa a la sustancia individual creada, sino la razón propia del objeto de la creación. En efecto, se dice que algo es creado en cuanto que es ente sin más, no en cuanto que es tal ente, puesto que, como ya se ha dicho, la creación es la producción de todo el ser por la causa universal»⁶. Y en otro sitio añade esta nueva razón: «El primer efecto es el mismo ser, porque el ser está presupuesto en todos los otros efectos, mientras que él no presupone efecto alguno. Por tanto, es necesario que el dar el ser en cuanto tal sea el efecto propio y exclusivo de la primera causa, en cuanto actúa por su propia virtud»⁷. Aclaradas así las cosas, no

⁶ *Sum. Theol.*, I, q. 25, a. 4, ad 1

⁷ *De Potentia*, q. 3, a. 4.

hay inconveniente en afirmar que la causa formal de la creación pasivamente considerada es el ser mismo, participado en cualquier concreto individual realmente existente, y que dicho ser es, por lo tanto, el efecto más formal y más propio de la creación activamente considerada.

Pero esto no quiere decir que lo único que pone la acción creadora en la criatura sea el susodicho ser participado, pues, como también escribe SANTO TOMAS, «Dios, al mismo tiempo que da el ser, produce aquello que recibe el ser»⁸. El concreto individual, con todas sus partes, o sea, con su ser, con su esencia, con su forma sustancial, con su materia (si la tiene) y con todos sus accidentes y entre ellos con todas sus relaciones reales, tanto aquélla que lo pone en relación con Dios, como las que lo relacionan con el conjunto de los seres del universo, todo eso es término directo e inmediato de la creación divina; directo, porque Dios no crea ni puede crear, una existencia desnuda, sin esencia, ni una esencia sola, sin existencia, ni, de modo natural, una sustancia exenta de todos sus accidentes, ni un accidente no inherente en alguna sustancia; y es también término inmediato, porque ya hemos visto que la creación es efecto propio de Dios, y ninguna causa creada, ni siquiera como mera instrumental, puede ser asociada a la tarea, exclusivamente divina, de crear.

Merece la pena detenerse ahora un momento en la alusión hecha poco a las relaciones reales que cada concreto individual guarda, tanto con Dios, de quien absolutamente depende, como con las restantes concretos individuales, dentro del orden del universo, porque todo ello tiene bastante que ver con la causa formal de la creación.

Veamos, primero, la relación de la criatura al creador. Cuando TOMAS DE AQUINO se pregunta si la creación, pasivamente considerada, es algo real en la criatura, contesta decididamente que sí, y que concretamente «es una cierta relación de la criatura al creador, como al principio de su ser»⁹. Posteriormente, al explicar mejor su postura, enseña que se trata de una relación real de dependencia al acto creador, que dicha relación entraña además la novedad en el ser, y que es, por supuesto, un accidente de la sustancia creada. Y todavía, en respuesta a las dificultades que su enseñanza pudiera encontrar, añade que la susodicha relación, como accidente que es, no es propiamente creada, sino creada, y que tiene un fundamento distinto de sí misma, a saber, la propia sustancia creada en cuanto tal. Como es un punto de doctrina bastante discutido, comenzaré por aducir algunos textos decisivos.

⁸ *De Potentia*, q. 3, a. 1, ad 17.

⁹ *Sum. Theol.*, I, q. 25, a. 3.

En la Suma Teológica escribe el DOCTOR ANGÉLICO: «La creación, en cuanto es una relación, tiene por sujeto a la criatura, que es así anterior a aquélla en su ser, como toda sustancia es anterior a sus accidentes; pero tiene también una cierta razón de prioridad por respecto al término al que se refiere, que es el principio de la criatura. Y no es necesario que pueda decirse que la criatura está siendo creada todo el tiempo que existe, porque la creación incluye en su concepto una relación de la criatura al creador con novedad o comienzo en el existir»¹⁰.

Y en las Cuestiones disputadas sobre la Potencia de Dios podemos leer estos otros textos: «La creación (pasivamente considerada) no es realmente otra cosa que cierta relación a Dios con novedad en el ser»¹¹. «La creación, pasivamente considerada, es cierta relación real, concebida a modo de mutación, en razón de la novedad o comienzo que comporta. Y esa relación es, desde luego, cierta criatura, tomando el nombre de criatura en un sentido muy general, o sea, como todo aquello que es causado por Dios (...). Pero si el nombre de criatura se toma en sentido estricto, referido solamente a aquello que subsiste (que es lo propiamente creado, pues es lo que propiamente tiene ser), entonces la susodicha relación no es propiamente algo creado, sino concreado, como tampoco es propiamente un ente, sino algo inherente (a un ente). Y lo mismo hay que decir de todos los accidentes»¹². «Dicha relación es un accidente, y considerada según su ser, como algo inherente en un sujeto, es posterior a la cosa creada, ya que todo accidente es posterior a su sujeto, tanto en la naturaleza como en el concepto, aunque no se trate de un accidente resultante de los principios del propio sujeto. En cambio, si se considera según su razón, en cuanto la susodicha relación resulta de la acción del agente, entonces es de algún modo anterior al sujeto, ya que la acción divina es su causa próxima»¹³. «El fundamento principal de la relación de creación es la misma cosa subsistente (creada) y de ese fundamento difiere la misma relación de creación, que es también criatura; pero el fundamento secundario está en que es algo concreado»¹⁴.

La pregunta que inmediatamente surge al leer estos textos es la siguiente: ¿Por qué insiste SANTO TOMAS en considerar a la creación pasivamente considerada como una relación real de dependencia al creador con novedad en el ser, y, lo que es más llamativo, en considerar a esa

¹⁰ *Sum. Theol.*, I, q. 25, a. 3, ad 3.

¹¹ *De Potentia*, q. 3, a. 3.

¹² *De Potentia*, q. 3, a. 3, ad 2.

¹³ *De Potentia*, q. 3, a. 3, ad 3.

¹⁴ *De Potentia*, q. 3, a. 3, ad 7.

relación real como un accidente de la sustancia creada? Ello plantea, sin duda, varias dificultades, de las que el propio SANTO TOMAS es consciente, y que trata de resolver. Y son precisamente esas dificultades las que han llevado a otros autores a elaborar la doctrina de las «relaciones trascendentales», que ciertamente no se encuentra en el propio AQUINATE. ¿De qué se trata en suma? Veamos, primero, lo que, a mi modo de ver, constituye el punto de vista del mismo TOMAS DE AQUINO.

Para él, tratándose de relaciones reales, una cosa es la relación y otra el fundamento de la relación. Y el fundamento sí que puede ser una sustancia, o una parte de la sustancia, como la materia o la forma, o un accidente, como una acción, o una cualidad, o una cantidad, pero la relación misma siempre es un accidente que constituye una categoría especial, no identificable con ninguna otra categoría. Sólo fuera del ámbito del ente finito, en el seno de la Divinidad, admite (y precisamente cuando asume el papel de teólogo) la posibilidad de relaciones «sustanciales», es decir, relaciones «subsistentes». Y la idea que siempre le guía es ésta: en el orden creado lo que verdaderamente subsiste es la sustancia individual, y con ella y en ella (nunca fuera de ella) existe todo lo demás: las partes de la sustancia (su materia y su forma, y las partes cuantitativas), así como todos los accidentes.

Por eso, al tratar de la creación, afirma reiteradamente que lo verdaderamente creado son las sustancias individuales, con todas sus partes y todos sus accidentes; mientras que esas partes y esos accidentes son, más bien, creados. Entonces, a cuestiones como éstas: si la materia es relativa a la forma, o la forma, a la materia, o los accidentes, a sus respectivas sustancias, o a la inversa, la contestación siempre sería la misma: todo eso son, o pueden ser, sin duda, fundamentos de alguna relación; pero las relaciones mismas son siempre accidentes inherentes en una sustancia individual completa, que es lo que verdaderamente existe. Y así, propiamente hablando, la materia, por ejemplo, no es relativa a la forma, sencillamente porque no es, porque no existe fuera del compuesto; y lo mismo se diga de la forma material respecto de la materia, o de un accidente respecto de la sustancia, o de un acto de conocer respecto de la realidad conocida, etc. Se trata nada más que de fundamentos de relaciones, y las relaciones correspondientes a ellos surgirán, si han de surgir, en la sustancia misma en la que se integran tales fundamentos.

Por otra parte es obvio que decir que la relación es un accidente no equivale a decir que es «accidental», en el sentido de contingente o no necesariamente vinculada al sujeto en el que inhiere. Porque los acciden-

tes son de dos clases: contingentes y necesarios; y lo mismo ocurre con las relaciones: las hay necesarias (como lo es, por ejemplo, la relación de la criatura al creador) y las hay contingentes (como la de un cuerpo al lugar que ocupa).

Tampoco introduce una diferencia radical entre las relaciones el que el fundamento de la relación esté constituido por la íntegra realidad de la cosa relacionada, o sólo por una parte o dimensión de ella. Así, la relación de creación tiene por fundamento la realidad íntegra de la criatura, pues toda ella es relativa a Dios; pero la relación de convivencia social no tiene por fundamento la realidad íntegra de cualquier miembro del cuerpo social, sino sólo alguna dimensión suya. Sin embargo, en los dos casos se trata de accidentes. El que toda la realidad de una cosa sea fundamento de una determinada relación inherente a ella es sin duda razón para que dicha relación sea «esencial», o necesaria e inseparable; pero no para que no sea accidente.

Esto, por descontado, en lo que atañe sólo a las relaciones reales, porque, fuera de ellas, en el inmenso campo de las relaciones de razón, el pensamiento de SANTO TOMAS está abierto a los más amplios horizontes. Y así resulta posible que alguien, con cierto fundamento, conciba a la materia prima como una pura relación a la forma sustancial, o viceversa, o conciba a un acto de la voluntad como una pura relación al bien en él querido, etc. Se trata, por supuesto, de ficciones conceptuales, con las que se quiere subrayar que estamos ante fundamentos claros de relaciones esenciales, sin detenernos demasiado en determinar las relaciones mismas que de tales fundamentos resultan. Y sabido es que hasta podemos fingir relaciones que no tienen su fundamento en la cosa misma a la que relacionamos con otra, ni en ninguna de sus dimensiones, sino sólo en otra relación inversa, como la relación que fingimos del creador a la criatura.

Para que una relación sea real se requiere, como es sabido, que el sujeto sea real (y el sujeto tiene que ser siempre una sustancia), que el término sea asimismo real, y finalmente que sea real el fundamento. Y todas esas condiciones se cumplen, sin duda alguna, en la relación de dependencia de la criatura al creador con novedad en el ser, que es en lo que consiste propiamente la creación pasivamente considerada. Porque el accidente necesario en que esa relación consiste tiene un sujeto real, la sustancia creada, y un término real, Dios creador, y un fundamento real que se identifica con su mismo sujeto, o sea, con la sustancia creada y en tanto que creada.

En este punto, pues, lo que SANTO TOMAS dice es que, si se trata

de distinguir una cosa creada respecto de la misma creación de ella, pasivamente considerada, del mismo modo que se distingue una cosa hecha del propio hacerse de dicha cosa, entonces, como en el «hacerse» de la creación no se encuentra mutación alguna, lo único real de dicho «hacerse» es precisamente esa relación real de dependencia al creador con novedad en el ser. Y por ello afirma que la creación pasivamente tomada es ciertamente algo en la criatura, pero sólo como una relación. Mas claro está que esa relación, como accidente real que es, se integra en la misma sustancia creada, y es concreada con ella. Y así es como la creación misma, pasivamente considerada, se integra en la causa formal de la creación.

Pero también las relaciones reales de cada criatura con las otras con las que constituye el conjunto de todos los seres creados tiene que ver bastante con la causa formal de la creación. Porque, como hemos de ver después, lo primeramente querido por Dios en la creación es la difusión y manifestación de su infinita bondad, que se logra sobre todo con la variedad y el orden de las cosas creadas. Y ese orden entraña necesariamente las relaciones reales de todas las criaturas entre sí. Por tanto, si lo más formal en la creación entera es el orden que liga a los seres creados todos, es manifiesto que las relaciones reales de todos los seres creados entre sí tienen también mucho que ver con la causa formal de la creación. Pero volveremos sobre esto más adelante.

7. LA CAUSA EJEMPLAR DE LA CREACION

La causa ejemplar es, propiamente hablando, la idea existente en la mente de un artífice, que es quien produce, como causa eficiente, el efecto que, por su parte, imita a dicha idea, como ejemplar o modelo. Por ello, hablando de modo sumario, se ha de decir que la causa ejemplar de la creación, pasivamente considerada, está constituida por las ideas divinas, que presiden la realización de todos los seres creados.

Pero sabemos que las ideas divinas no se distinguen realmente de la esencia de Dios, sino que son esa misma esencia divina en cuanto imitable *ad extra*. ¿Y qué quiere decir esto propiamente? Quiere decir que todo lo que Dios crea, o pone en la existencia fuera de El, es una participación de la bondad divina, pero «a modo de semejanza». Pues no se trata, como es claro, de una participación de la misma naturaleza divina, o de alguno de sus atributos, ya entitativos, ya operativos, de suerte que la perfección participada se mantuviera en la criatura con el mismo rango que tiene en Dios. No. Ni en el mismo rango específico, ni tampo-

co genérico, por muy amplio que dicho género fuese. Porque tanto las especies como los géneros tienen unidad de univocidad, y nada hay que sea unívoco entre Dios y las criaturas. Se tratará siempre, por tanto, de una semejanza remota, que no tenga más parangón con la perfección divina que el que consiente la mera unidad de analogía, y precisamente de una analogía con distancia infinita.

No podemos perder de vista que lo que en la criatura está distinguido y multiplicado está en Dios, sin embargo, enteramente unido y simplificado, y que la perfección divina no resulta de la acumulación o concentración de todas las perfecciones creadas en una perfección más compleja y por ello más rica, sino que la unificación hay que concebirla como elevación y purificación hasta la más absoluta simplicidad. Y por ello, en el movimiento inverso, o sea, en el de la efectiva participación descendente de las perfecciones divinas hasta el nivel de las criaturas, dicha participación ha de hacerse por mera semejanza analógica, y distinguiendo, separando y multiplicando en las criaturas las perfecciones que en Dios son algo uno y enteramente simple.

De aquí se sigue que una criatura sola, por perfecta que sea, no puede manifestar de modo conveniente la inmensa riqueza de la bondad de Dios; y por eso se requieren muchas criaturas y muy diferentes entre sí, que es precisamente lo que Dios ha creado. Pero no, claro está, porque este mundo manifieste, de modo exhaustivo, aquella riqueza, sino sencillamente porque, sin duda, la manifiesta mejor. Y, como veremos después, eso es lo principalmente querido por Dios en la creación.

Por lo demás, las cosas creadas por Dios forman ciertamente un «cosmos» o universo ordenado. Son un conjunto de seres muy numerosos y muy variados, pero no simplemente yustapuestos o amontonados, sino convenientemente distribuidos y ordenados. Ese orden total del universo es precisamente lo que Dios quiere, antes que nada, en la creación, porque ese orden es lo que principalmente manifiesta la perfección o la bondad divinas. Y para conocer ese orden es preciso conocer determinadamente cada una de las cosas que lo integran, y por eso es preciso también decir que Dios tiene ideas propias de todos los seres que ha creado.

Consideremos este texto de SANTO TOMAS: «Lo mejor que puede hallarse en el universo es precisamente el bien correspondiente al orden total del mismo; y por eso el orden de todo el universo es lo que Dios quiere de manera directa y *per se*, y no *per accidens* (...). Pero si el mismo orden del universo es lo directamente creado y querido por Dios, es necesario que Dios tenga idea de dicho orden. Mas no es posible tener idea de un todo si no se tiene conocimiento propio de cada uno de los

elementos que lo integran, y así un arquitecto no puede tener idea de un edificio si no conoce cada una de sus partes. Por consiguiente, es necesario que en la mente divina existan las razones propias de todas las cosas que ha creado»¹⁵.

Pues bien, esas ideas propias de las cosas creadas por Dios, pero no inconexas, sino conectadas o trabadas dentro de la idea global de todo el orden del universo, es precisamente lo que constituye la causa ejemplar de la creación. Lo que no modifica, sino que corrobora lo que también afirma SANTO TOMAS, a saber, que la causa ejemplar de la creación es la misma esencia divina «en cuanto que su semejanza puede ser participada de diversas maneras por los diversos seres; y de esta forma Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas»¹⁶.

8. LA CAUSA FINAL DE LA CREACION

Y pasamos ya a la causa final de la creación, pasivamente considerada. Dicha causa no es otra que la propia bondad divina en cuanto difusiva y comunicativa de sí misma. Veámoslo despacio.

Para determinar la finalidad del universo, o de la creación pasivamente considerada, hay que partir de este principio fundamental: «el mismo es el fin del agente y el del paciente en cuanto tales, aunque de distinta manera, porque una y la misma es la perfección que el agente intenta comunicar y la que el paciente tiende a conseguir»¹⁷. Trasladando ese principio al agente primero, que es Dios, y al efecto propio de ese agente, que es la creación pasivamente considerada, tenemos que lo mismo que Dios quiere comunicar con su acción creadora es lo que el universo creado, en su conjunto, tiende a conseguir, es a saber, la bondad divina. Luego la bondad divina constituye la sola y única finalidad de la creación, ya se entienda como la perfección que Dios trata de comunicar, en la creación activamente considerada, ya se la considera como la perfección que el universo creado trata de conseguir o de asimilar, en la creación pasivamente entendida.

Pero sabemos que la bondad divina es infinita, y que, por consiguiente, en su acción *ad extra*, Dios no puede comunicarla en plenitud. Todo agente, en la medida en que está en acto o es de algún modo perfecto, trata de comunicar su actualidad o perfección, pero según sea posible, y

¹⁵ *Sum. Theol.*, I, q. 15, a. 2.

¹⁶ *Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 3.

¹⁷ Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 4.

lo mismo hay que decir de Dios, que es el supremo agente, y está por ello en la cima de la actualidad y la perfección. Dios comunica, en efecto, su actualidad, pero en la medida en que es posible, a saber, de un modo finito, como participación por semejanza analógica, según antes se señaló.

Resulta, pues, evidente que Dios, en su acción creadora, no busca ni procura adquirir nada, alguna nueva perfección que no tuviera, sino que busca simplemente dar, comunicar, difundir su propia perfección o bondad, aunque siempre en la medida en que sea posible. Y parece que lo mismo habría de acontecer en todos los agentes, que son precisamente agentes en cuanto que obran, o sea, en cuanto que comunican de algún modo la actualidad y perfección que poseen.

Pero no es exactamente así, porque los agentes finitos no son enteramente agentes, o agentes puros, sino que también son pacientes, una mezcla de agentes y pacientes. Y de aquí resulta que dichos agentes finitos, hasta en su propio obrar, que por ser un obrar finito necesita pasar del poder obrar al obra mismo, buscan adquirir algo que no tienen, y por ello no buscan sólo dar, sino también adquirir. En cambio, Dios es sólo agente y de ninguna manera paciente, y por eso «El sólo es máximamente liberal, porque no obra por su utilidad, sino sólo por su bondad»¹⁸.

Así, pues, cuando se dice que la finalidad de la creación es la bondad divina, o sea, Dios mismo, no hay que entender esto como si Dios lo quisiera todo para Sí, sino precisamente al revés, como si Dios quisiera enriquecer a todos los seres creados con su propio bien. Y esto es literalmente así, porque ningún ser creado es otra cosa que una participación de la bondad divina, y así, si a alguna cosa creada se le sustrajese todo lo que ha recibido de Dios, todo lo que hay en ella de participación de la bondad divina, no le quedaría absolutamente nada, es decir, quedaría reducida a la nada de donde salió.

Pero aun resta por aclarar dos cosas: la primera, el modo como esa bondad divina está difundida en el universo creado, o sea, de qué manera y hasta qué punto está de hecho participada la bondad divina en este mundo que Dios ha elegido; y la segunda, si esa difusión de la bondad divina en el mundo se agota con la creación y la conservación, o si, por el contrario, se prolonga y completa con el concurso divino, o con el gobierno divino.

Veamos en primer lugar el modo y el alcance de la difusión de la bondad divina en el mundo. Una vez que sabemos que la infinita bondad

¹⁸ Santo Tomás, *Ibidem*, ad 1.

de Dios no puede expresarse o manifestarse convenientemente en una sola criatura, sino en una multiplicidad de ellas, el siguiente paso consiste en determinar si esa mejor o más conveniente manifestación se debe a la cantidad o al número de las criaturas, o más bien a su variedad, o sea, a la diversidad específica de las mismas. Y la respuesta a esta alternativa es clara: se debe a la variedad o a la diversidad específica; no a la mera multiplicidad numérica. En realidad, la razón de ser de la multiplicidad puramente numérica de los individuos en el seno de una misma perfección específica no se puede encontrar más que en el mantenimiento de la especie. Como se trata, en todo caso, de individuos materiales que, por ser materiales, son perecederos o corruptibles, la única manera de asegurar la permanencia de la especie (que no se da, como es obvio, al margen de los individuos) es multiplicar numéricamente los individuos en cuestión, de suerte que los individuos que perecen sean sustituidos por los individuos que sucesivamente aparecen. Esa y no otra es la razón de ser de la multiplicidad puramente numérica en el seno de cualquier especie; multiplicidad numérica que se debe precisamente a la materia. Por ello, lo que cuenta respecto del fin último del universo, o sea, respecto de la manifestación de la bondad divina, es la variedad de las especies de los seres creados; no la mera multiplicidad numérica de los mismos¹⁹.

Pero esto supuesto, todavía cabe la pregunta de si estaría mejor o más convenientemente manifestada la bondad divina con un número y variedad específica muy grandes de seres finitos más perfectos, como son las sustancias espirituales, que no con este universo en el que, además de existir las sustancias espirituales, existen también las sustancias corpóreas. Y hemos de contestar que no, porque es ciertamente más perfecto, y expresa por ello mejor la bondad divina, un universo en el que existan sustancias espirituales y corporales, que un universo de solos espíritus.

En primer lugar, porque las sustancias materiales expresan algunas perfecciones que las sustancias puramente espirituales no pueden expresar, como es, por ejemplo, el amor paterno. El amor de un padre por sus hijos, que podemos encontrar en los seres humanos, que por su vida material o biológica son capaces de engendrar hijos, no puede de hecho darse en los seres puramente espirituales, ya que éstos no

¹⁹ A esta doctrina general hay que señalar una excepción, la que se refiere a los individuos humanos, que si por una parte son materiales, son también por otra espirituales. Y en cuanto espirituales o personales no pueden reducirse a meros individuos sólo numéricamente distintos. Por ello los individuos humanos, como personas que son, sí que cuentan por sí mismos dentro del orden global del universo.

pueden tener hijos. Pero, en segundo lugar, las sustancias materiales son necesarias, como ya vimos, para que las sustancias espirituales puedan causar o producir nuevas sustancias, o sea, para que pueda darse en ellas la perfección del obrar transitivo.

Cuando consideramos un todo orgánico, en el que hay variedad de partes y de funciones, es fácil darse cuenta que no todas sus partes tienen la misma perfección, aisladamente consideradas, si no que unas son en sí mismas más perfectas, y otras, menos, aunque todas cooperan al bien del todo, que es un bien mayor que el de las partes aisladas. Así, por ejemplo, si consideramos un caballo, vemos que en él hay mucha variedad de partes, y que unas, como los ojos, son más perfectas que otras, como las pezuñas. Pero resultaría absurdo suponer que sería más perfecto un caballo en el que todo fueran ojos, y no tuviera pezuñas, pues un caballo así podría tal vez ver, pero no caminar; aparte de otras muchas deficiencias que también habría de tener. Y lo mismo en el universo: si sólo hubiera en él sustancias espirituales, y no corpóreas, sería, en su conjunto, mucho menos perfecto, e incluso esas mismas sustancias espirituales estarían, por necesidad, privadas de muchas de sus actuales perfecciones. Se ve, pues, que en el mundo que Dios efectivamente ha creado hay una conveniente participación de la bondad o de la perfección de Dios.

Pero enseguida se plantea la siguiente cuestión, a saber, si esa participación de la bondad divina en que el universo creado consiste, se agota aquí, con la acción creadora de Dios, o por el contrario, puede crecer y crece de hecho con la acción directora y gobernadora de Dios sobre el mundo. Y la respuesta a dicha cuestión es que, con toda certeza, se da el susodicho crecimiento.

En efecto, la creación se refiere al comienzo de las cosas todas en su ser, o sea, al «paso» inicial de ellas desde la pura nada al ser real o efectivo, pero no a las ulteriores transformaciones o desarrollos de esas cosas inicialmente creadas. Con esto, por descontado, no quiere decirse que las cosas en su totalidad han tenido que ser llamadas a la existencia «de una sola vez». Sin ir más lejos, ahí tenemos los sucesivos comienzos de las almas humanas, que, como espirituales que son, han tenido que comenzar a ser por creación; y que, si deben recibir su individuación de y por los distintos cuerpos humanos a los que informan, no parece posible suponer que estuviesen creadas todas en bloque, desde el comienzo del tiempo.

Y tampoco puede suponerse, como contrario que es a la más elemental experiencia, que todas las sustancias individuales corpóreas, que ahora existen, existan desde siempre, o desde el comienzo de la creación,

ni siquiera en sus más primitivos gérmenes. Ni dichas sustancias individuales, ni tampoco las especies todas a las que pertenecen, puesto que, así como sabemos que algunas especies de seres se han extinguido, así también nos consta que, en el decurso de las trasformaciones y los desarrollos de los seres creados, han surgido especies nuevas de ellos. Lo más razonable y más acomodado a los hechos suficientemente comprobados es suponer que la creación, por lo que se refiere a las cosas materiales, tiene por objeto a toda «la masa material» del universo, que no ha sido nunca amorfa ni indeterminada, sino siempre convenientemente estructurada, y tan sabiamente organizada que las propias energías materiales, ínsitas en ella, fueran produciendo, en sus despliegue natural, la diferenciación y ordenación de las cosas, ya en sus distintas especies, ya en sus múltiples individuos dentro de cada especie. Porque no todo comienzo de una nueva sustancia material individual se debe a la acción creadora de Dios, ni tampoco a esa especie de creación continuada que se llama «conservación», sino que la inmensa mayoría de tales sustancias debe su origen, de un modo inmediato, a la acción de los agentes creados, y por supuesto también, de un modo radical, a la acción divina directora y gobernadora del mundo.

Es claro que lo que acaba de decirse no confina a la acción creadora de Dios en el comienzo mismo del tiempo, sin ninguna ulterior presencia en el mundo. Como ya vimos, la acción creadora de Dios es eterna, y por ser eterna, abarca el tiempo todo y lo rebasa, siendo anterior al comienzo mismo del tiempo, y aun del evo, y atravesando enteramente a ambos. Pero la creación pasivamente considerada es otra cosa. Porque los efectos del acto creador, que en ellos consiste propiamente la creación pasivamente entendida, comienzan a existir cuando Dios quiere y como Dios quiere. Y por eso nada se opone a que, en el decurso del tiempo, resulte algún nuevo efecto de la creación divina formalmente eterna, como acontece cada vez que es puesta en la existencia una nueva alma humana.

Y todo ello sin perjuicio, claro está, de la continuidad que supone la acción conservadora de Dios, y su acción directora y gobernadora. En Dios todo es lo mismo; pero la distinción se funda en sus efectos, que son diferentes. Porque no es lo mismo el comienzo de una cosa cualquiera en el ser, a partir de la nada absoluta, que la conservación o el mantenimiento de las cosas creadas en dicho ser, ni tampoco que el concurso divino, que dirige y ayuda a cada agente creado, sea natural, sea libre, en el ejercicio de su capacidad de obrar.

De todo lo cual resulta, por lo que se refiere a la causa final de la creación, que la participación de la bondad divina que ella procura o repre-

sentá, se amplía inmensamente con la conservación y, sobre todo, con el gobierno divino. Porque, al menos según nuestro modo de concebir, tanto la creación como la conservación se ordenan a la gobernación, y por ello es en ésta en la que hay que buscar el verdadero y último fin de todo el universo, comoquiera que el verdadero y definitivo bien de lo creado no radica en el orden dispositivo o situá del mundo, sino en el orden directivo o dinámico. Lo entitativo se ordena a lo operativo: *omne ens est propter suam operationem*.

Jesús García López
PROFESOR EMERITO
DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA