



# Causalidad y creación. La filosofía analítica de la religión y Tomás de Aquino frente al Big Bang

Causality and Creation. The Analitic Philosophy of Religion and Thomas Aquinas on the Big Bang.



Francisco O'Reilly

Universidad de Montevideo (Uruguay)

Sistema Nacional de Investigadores ANII (Uruguay)

[foreilly@um.edu.uy](mailto:foreilly@um.edu.uy)

## Resumen

La filosofía analítica de la religión busca clarificar debates y promover el diálogo con las ciencias empíricas. Este artículo analiza intentos de articular la cuestión de la creación en diálogo con la cosmología contemporánea, señalando cómo algunos autores han reformulado la teoría tomista para facilitar esta interacción. Sin embargo, sostenemos que la metafísica de Tomás de Aquino, en su estructura clásica, ofrece recursos filosóficos sólidos para este diálogo sin necesidad de reformulaciones sustanciales. Lejos de ser un obstáculo, el marco tomista proporciona herramientas conceptuales que pueden enriquecer la conversación con la ciencia sin perder su coherencia filosófica original.

**Palabras Clave:** *Creación, Big Bang, Causalidad, Tomás de Aquino.*

## Abstract

Analytic philosophy of religion seeks to clarify debates and foster dialogue with the empirical sciences. This article examines attempts to engage with contemporary cosmology on the question of creation, highlighting how some authors

have reformulated thomistic theory to facilitate this interaction. However, we argue that Thomas Aquinas' metaphysics, in its classical structure, provides robust philosophical resources for this dialogue without requiring substantial reformulations. Far from being an obstacle, the Thomistic framework offers conceptual tools that can enrich the conversation with science while maintaining its original philosophical coherence.

**Keywords:** *Creation, Big Bang, causality, Thomas Aquinas.*

## 1. Introducción

La noción de creación ha sido objeto de un gran número de estudios, y si bien se puede decir que hoy día muchos académicos han perdido el interés por realizar una consideración de la noción en sí misma, sin embargo, está en la base de gran parte de las discusiones de la filosofía de la religión o teología filosófica contemporánea.<sup>1</sup> Con esto quiero decir que cuando uno lee los debates sobre providencia divina, acción divina especial o el conocimiento divino de los futuros contingentes en cada argumento o propuesta de solución a estas cuestiones hay

---

<sup>1</sup> Parte de la discusión que se tuvo en cuenta: Philip L. Quinn, "Divine Conservation, Continuous Creation and Human Action", en *The Existence and Nature of God*, por Alfred J. Freddoso (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983); Philip L. Quinn, "In the Search of the Foundations of Theism", *Faith and Philosophy* 2 (1985); Jonathan L. Kvanvig y Hugh L. McCann, "Divine Conservation and the Persistence of The World", en *Divine and Human Action. Essays in the Metaphysics of Theism*, por Thomas V. Morris (Ithaca: Cornell University Press, 1988); Alfred Freddoso, "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature", en *Divine and Human Action*, por Thomas V. Morris (Ithaca: Cornell University Press, 1988); Philip L. Quinn, "Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism", en *Divine and Human Action*, por Thomas V. Morris (Ithaca: Cornell University Press, 1988); Hugh J. McCann y Jonathan L. Kvanvig, "The Occasionalist Proselytizer: a modified catholicism", *Philosophical Perspectives* 5 (1991), pp. 587-615; Philip L. Quinn, "Creation, Conservation and the Big Bang", en *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds*, por John Earman, Allen I. Janis, Gerald J. Massey y Nicholas Rescher (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1993); William L. Craig, "Creation and conservation once more", *Religious Studies* 34 (1998); Paul Copan y William L. Craig, *Creation out of nothing: a biblical, philosophical, and scientific exploration*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).

implícita una noción de creación fundante de toda idea de acción divina.<sup>2</sup>

La intención en el presente trabajo es revisar la noción de creación, y considerar algunos elementos en su misma concepción que son necesarios para tener una noción adecuada. La propuesta es desde una visión metafísica del teísmo clásico, específicamente tomando la filosofía de Tomás de Aquino como una de las fuentes principales. En primer lugar, presentaré un estado de la cuestión dentro del debate de la filosofía analítica de la religión en lo que respecta a la noción de creación, así mismo presentaré brevemente los elementos en los que la tradición cristiana fundamentó su noción de creación. En segundo lugar, presentaré una síntesis sobre la idea de creación como una deducción desde la experiencia de la causalidad, el problema de la misma concepción de la creación y los vínculos con la experiencia causal. En este sentido se buscará marcar la singularidad de la idea de creación desde la deducción de la causalidad. Al realizar esta distinción se buscará mostrar la distancia que existe entre nuestra experiencia de causalidad y la misma noción de creación. Finalmente, los modos en los que se puede hablar filosóficamente de acción divina, y, particularmente, de creación como forma de causalidad.

## **2. La creación en la filosofía analítica de la religión**

En esta sección se presentarán algunas propuestas para entender la noción de creación en el debate contemporáneo. Se considerarán las perspectivas teóricas de la creación dentro de la filosofía analítica de la religión, y particularmente atendiendo la aplicación de estas nociones al diálogo con la teología y la cosmología.

---

<sup>2</sup> Algunas implicancias de la noción de creación para la comprensión de la idea de acción divina y providencia puede verse en Ignacio Silva, "A cause among causes? God Acting in the Natural World", *European Journal for Philosophy of Religion* 7 (2015), pp. 99-114.

Como ha sido destacado la discusión sobre la creación está conectada con la idea de conservación.<sup>3</sup> Estas nociones presentan una imagen de la relación que existe entre Dios y el mundo. Estas concepciones pueden inicialmente distinguirse en dos grupos:

- a) Dios sostiene continuamente el universo a cada instante. Esto es, Dios está involucrado directamente en la persistencia del mundo.
- b) Dios es directamente responsable, tan solo, de traer al mundo a la existencia.

Si bien la mayoría de los autores concuerdan en a), comienzan a surgir problemas cuando se intenta distinguir entre creación, conservación y providencia: ¿Es una y la misma acción divina? ¿Podemos decir que en Dios hay más de una acción? Por otro lado, a mayor acentuación de la acción divina comienzan a sucederse tensiones con la autonomía de la criatura, y eso implica abrir lugar al ocasionalismo.

En lo que se puede denominar la segunda generación de debates de la filosofía analítica de la religión uno de los temas que comienza a darse es la discusión en torno a los atributos divinos y entre ellos aparece el tema de la creación.<sup>4</sup> Philip Quinn es uno de los autores que escribe de manera continua durante 20 años sobre esta temática.<sup>5</sup> Está especialmente interesado en alcanzar una idea clara sobre la noción de creación, conservación y la independencia de las causas secundarias. En sus primeros artículos afirma que la creación debe ser continua, y la distinción

---

<sup>3</sup> Jonathan Kvanvig y David Vander Laan, "Creation and Conservation" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (2014): URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/creation-conservation/>> (acceso 11/12/2023).

<sup>4</sup> La filosofía analítica de la religión tiene una evolución desde principios de los años 50 hasta el presente que ha comenzado a denominarse en algunos círculos como teología analítica. Para una presentación histórica de todo ello véase: A. Echavarría y F. O'Reilly, "Teología analítica", *Diccionario Interdisciplinar Austral*, (2017) editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=[http://dia.austral.edu.ar/Teologia\\_analitica](http://dia.austral.edu.ar/Teologia_analitica) (acceso 11/12/2023).

<sup>5</sup> Quinn, "Divine Conservation, Continuous Creation and Human Action", 55-79; "In the Search of the Foundations of Theism.", 469-486; "Divine Conservation, Secondary Causes and Occasionalism", 50-73; "Creation, Conservation and the Big Bang", 589-612.

entre creación y conservación es meramente una distinción verbal. En este sentido, su teoría sobre la creación y la conservación la fórmula de la siguiente manera:

(T1) Para todo  $x$ , si  $x$  es contingente y  $x$  es una cosa persistente, luego Dios continuamente crea  $x$

(T2) Para todo  $x$ , si  $x$  es contingente y  $x$  es una cosa persistente, luego Dios continuamente conserva  $x$ <sup>6</sup>

En un artículo posterior sigue profundizando la peculiaridad de la creación como una causalidad metafísica. Para ello Quinn explicita algunas singularidades no solo de la naturaleza de la acción divina, sino también sobre la naturaleza misma de Dios. Sobre Dios afirma que no es un individuo contingente, y que los actos voluntarios divinos no ocurren en el tiempo ya que, según la tesis teísta, Dios es eterno. A esto se le agrega que la acción divina tiene diversas características: i) *Totalidad*, la acción divina de creación no requiere ningún otra intervención más que ella misma para producir su efecto; ii) *exclusividad*, el creador es la única causa de lo causado, en este sentido se evita la duplicación de causas; iii) *actividad* se refiere a que el *estado de cosas* en que se da la creación es por el ejercicio de un poder activo por parte del sujeto envuelto en ella; iv) *inmediata*, la creación causa de manera inmediata aquello que produce, en vez de hacerlo por medio de una cadena de causas o de instrumentos; finalmente, por v) *necesariamente*, que aquello que crea necesita de alguna manera lo que es creado.<sup>7</sup>

De esta manera Quinn plantea algunos de los elementos que considera claves para la creación. Intenta en estos artículos ajustarse a una noción de creación que mantenga la independencia de las causas segundas (las criaturas) y por otro lado destacando la singularidad y jerarquía de la acción divina. El argumento para la identificación entre creación y conservación en el caso de Quinn se funda en la idea misma de la acción divina, y desde allí la necesidad de la creación continua.

---

<sup>6</sup> Quinn, "Divine Conservation, Continuous Creation and Human Action", p. 73.

<sup>7</sup> Quinn, "Divine Conservation, Secondary Causes and Occasionalism", 52ss.

En este contexto, Kvanvig y McCann desarrollan su fundamentación a partir de la noción misma de auto-sustentabilidad. Desde ella se plantea las notas que debería tener una realidad que sea explicable por sí mismo, y la peculiaridad de dicha realidad. De esta manera definen la auto sustentabilidad como: Auto sustentabilidad (*as*) = df. Una capacidad tal que necesariamente, si una sustancia *S* tiene *as* en *t*, luego, debido a la presencia o la operabilidad de la *as*, habrá (*ceteris paribus*, al menos) un tiempo  $t^*$ ,  $t < t^*$ , tal que *S* existirá en  $t^*$ .<sup>8</sup>

Mientras que la perspectiva de Quinn buscaba mostrar la coherencia de la noción de creación, y de la comprensión del mundo, el giro que dan Kvanvig-McCann es el de tener un acercamiento que busca dar una fundamentación ontológica en la comprensión de la idea de creación. También, ambos intentan establecer un diálogo con las formas de comprensión del mundo de la física contemporánea.

Será este último tema, el diálogo con el mundo de la cosmología y física contemporánea lo que los llevará a una reformulación de la teoría de la creación y que entendemos que cambiará la comprensión de las nociones.

### 3. El giro de Quinn frente a los modelos del Big Bang

En 1993, Quinn modifica su opinión al escribir *Creation, conservation and the Big Bang*, aquí se propone responder a Adolf Grünbaum quien comprende que la noción de creación es un pseudo-problema para la física.<sup>9</sup>

Quinn realiza en primer lugar una presentación sumaria de las nociones que recogerá de sus anteriores artículos, realizando un postulado y tres definiciones, en las que *x* es cualquier individuo contingente y *t* cualquier instante de tiempo:

---

<sup>8</sup> Kvanvig y McCann, "Divine Conservation and the Persistence of the World", p 37.

<sup>9</sup> Adolf Grünbaum, "The Pseudo-problem of Creation in Physical Cosmology", *Philosophy of Science* 56 (1989).

- **Postulado 1.** (P1) Para todo  $x$  y  $t$ , si  $x$  es contingente y  $x$  existe en  $t$ , luego Dios quiere que  $x$  exista en  $t$  haciendo que  $x$  exista en  $t$ .
- **Definición 1.** (D1) Dios crea  $x$  en  $t$ : def. Dios quiere que  $x$  exista en  $t$  haciendo que  $x$  exista en  $t$ , y no hay un  $t'$  anterior a  $t$  en el que  $x$  exista en  $t'$ .
- **Definición 2.** (D2) Dios conserva  $x$  en  $t$ : def. Dios quiere que  $x$  exista en  $t$  haciendo que  $x$  exista en  $t$ , y hay algún  $t'$  anterior a  $t$  en el que  $x$  existe en  $t'$ .

En una mirada rápida, al leer (P1) parece que Quinn mantiene la tradición según la cual existe la posibilidad de que haya individuos contingentes tanto con un inicio en el tiempo como sin un inicio en el tiempo. Sin embargo, si volvemos sobre (T1) podemos observar que en la reformulación del postulado ya no es meramente la existencia de  $x$  lo que se busca explicar, sino la existencia de  $x$  en  $t$ . Esto hace que se sume una variable más en la que las nociones se consideran, la variable tiempo. Así, al reformular las nociones de creación (D1) y conservación (D2) modifica totalmente su teoría. En (D1) ya encontramos una exigencia de un momento  $t$ , sin ningún  $t'$  anterior a este, en el cual haya sido creado. Quinn es consciente de este cambio, sin embargo, sí puede sorprender su afirmación: "Si existe algún individuo contingente cuya existencia carece de un primer instante, (...) Dios nunca creó estos individuos, sin embargo, los conserva en tanto que existen".<sup>10</sup>

Por eso, lo que antes había afirmado de que la distinción entre creación y conservación era meramente una cuestión nominal y de perspectiva, ahora queda totalmente abolido. Hay una diferencia real entre ambas acciones. Ante esto se ve con la necesidad de reformular las definiciones:

- **Definición 3 (D3)** Dios hace que  $x$  exista en  $t$  luego de un período anterior de no existencia = def. Dios quiere que  $x$  exista en  $t$  haciendo que  $x$  exista en  $t$ , no hay un  $t'$  anterior

---

<sup>10</sup> Quinn, "Creation, Conservation and the Big Bang", p. 598.

a  $t$  de tal modo que  $x$  exista en  $t'$ , y haya cierto  $t''$  anterior a  $t$  tal que  $x$  no exista en  $t''$ .<sup>11</sup>

¿Qué explicación nos da Quinn a su cambio de perspectiva en la noción de Creación? Quinn entiende que flexibilizando la idea de creación y distinguiéndola de la idea de conservación puede responder a los planteamientos de Grünbaum, particularmente pensando en los dos modelos de big bang posibles.

Grünbaum sostenía que la compatibilidad entre la noción de creación y big bang se adecuaban si se comprendía la noción de creación de una manera específica, pero si ampliamos la visión, pareciera que la creación no tendría espacio. Los dos modelos descritos por él eran: "caso (i): presenta un intervalo cósmico de tiempo que termina en un big bang en un instante  $t=0$ , y más aún, este instante no tiene un antecedente temporal".<sup>12</sup> Este modelo parece ser compatible con una noción de creación estándar, y adecuada.

El caso (ii) lo explica de la siguiente manera:

Esta subclase de modelo de big bang se diferencia del caso (i) en que se excluye la singularidad matemática de  $t=0$ , en tanto que hay un momento real de tiempo. Así, el intervalo cósmico de tiempo está abierto hacia el pasado por la ausencia de un instante  $t=0$ , aunque la duración de este pasado tenga un intervalo finito de años, digamos 12 mil millones de años o así. Pero como en el caso (i), no existen intervalos de tiempo anteriores a  $t=0$  en el caso (ii). Y a pesar de la semejanza en la duración finita de intervalos en los dos modelos, la diferencia crucial entre caso (ii) y el caso (i) es la siguiente: en el caso (ii), no hay un primer instante de tiempo en absoluto, en tanto que no hay un punto extremo a la izquierda en la euclidiana línea infinita que se extiende en dos direcciones.<sup>13</sup>

Quinn entiende que la propuesta de Tomás de Aquino sobre la creación, y su mismo artículo de 1983 son compatibles con el caso

---

<sup>11</sup> Resulta llamativo que Quinn tome esta idea de santo Tomás, como mostraré, aunque no lo hace en el sentido propio que tiene en la obra del Aquinate.

<sup>12</sup> Grünbaum, "The Pseudo-problem of Creation in Physical Cosmology", p. 389.

<sup>13</sup> Grünbaum, "The Pseudo-problem of Creation in Physical Cosmology", p. 391.



(i) del big bang, en el que encontramos un momento inicial de tiempo. Pero su nueva propuesta para comprender creación y conservación sería compatible con ambos modelos de big bang, porque, tanto con el modelo que contiene un instante  $t=0$  o con el modelo sin un  $t=0$ , sus formulaciones permiten explicar ambos casos. Aunque en el caso (ii) no tendríamos creación sino conservación.

#### 4. William L. Craig y la idea de creación

Quien interviene en la discusión y reacciona de alguna manera contra el giro de Quinn es W. L. Craig, intentando recuperar y considerar nuevamente las nociones de creación y conservación. Así comienza afirmando que: "En la creación Dios no actúa sobre un sujeto,<sup>14</sup> sino que constituye el sujeto de su acción; en contraste, en la conservación Dios actúa sobre un sujeto ya existente para perpetuar su existencia".<sup>15</sup>

Craig sostiene que la postura de Quinn tiene el riesgo de caer en un ocasionalismo radical. Así mismo lo acusa –a Quinn y una larga lista de autores- de seguir demasiado a Tomás de Aquino en su perspectiva de la creación, la cual entiende que esconde una actitud excesivamente "temerosa" hacia las ciencias al afirmar que la creación simplemente manifiesta la dependencia ontológica y no involucra en sí misma la exigencia de un momento inicial. En este sentido, Craig sostiene que la no distinción entre creación y conservación termina por dejar la formulación muy cerca al ocasionalismo.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Aquí el término sujeto tiene el contexto de la física aristotélica, donde el sujeto es aquel que recibe la acción, y la sostiene. No es quien la ejecuta.

<sup>15</sup> William L. Craig, "Creation and conservation once more", p. 183.

<sup>16</sup> Una de las ideas más extendidas sobre la creación es la idea de la creación como causalidad natural. Con esto quiero decir que la creación se comprende como semejante a la experiencia de la causalidad natural. Así, no hay ninguna distinción particular en las condiciones que el agente necesita para una creación que para una causación natural. Esto también implica comprender que la causa interactúa dentro de las categorías de espacio y tiempo. Uno de los arquetipos clásicos de esta comprensión, es el argumento que se utiliza en contra de la creación a partir del big bang afirmado por S. Hawking y L. Mlodinow, donde

En este sentido Craig en su crítica a Quinn, y a toda teoría tomista de la creación, reside en que se ha dejado la noción de tiempo fuera de la misma consideración de la creación (aunque Quinn en su segunda definición de creación sí la había incorporado). Por ello, Craig propone que la creación exige un inicio temporal y de alguna manera en su misma comprensión se puede exigir a los científicos a aceptar esta necesidad. Para ello introduce algunas nociones heredadas de las teorías de tipo atomistas medievales, conjugadas con una teoría cuántica del tiempo. En este sentido, nos parece más bien que Craig realiza una tesis no solo *temeraria* sino también reduccionista de la creación a una perspectiva física, coloca a Dios dentro del tiempo, lo cual implica, en buena metafísica, ponerlo también dentro del mundo físico. Esto al final del recorrido epistemológico termina por dejarnos no solo sin un Dios trascendente, sino también sin metafísica y sin teología.<sup>17</sup>

## 5. La creación en la Teología Filosófica de Tomás de Aquino

A continuación, la propuesta que presentamos en este artículo apunta a mostrar como el diálogo entre la teología filosófica y la física a veces cae en la trampa de las formas del discurso que encuentra en su formulación, y es justamente esto lo que necesita ser clarificado. El lenguaje y las expresiones sobre la noción de causalidad están cargados de la perspectiva física. Lo que intentaré de mostrar es cómo la idea de creación está muy cargada de las formulaciones físicas de causalidad, y esto está detrás a veces del conflicto que se genera al hablar y distinguir los diversos modos de acción divina. Por eso como ha sido

---

sostienen que no hay tiempo antes del big bang por lo que no hay lugar para un creador. Luego, no podemos hablar de creación antes del Big Bang. S. Hawking y L. Mlodinow, *El gran diseño*, p. 154.

<sup>17</sup> En un artículo posterior Quinn parece haber reaccionado a esta crítica de Craig, y entiende que la distinción entre las formulaciones físicas y las metafísicas, es decir la distinción entre la teología y la física como campos distintos de trabajo, implicaría el perder autoridad de la teología en la discusión pública. Esto excede la tesis que pretendo defender. Pero justamente entiendo que es esta intención de los autores los que generan el problema, cuando la teología y la metafísica pierden de foco su racionalidad propia para ponerse en diálogo con el resto de las ciencias, justamente quedan fuera del debate, al no poder aportar nada realmente interesante, sino pretender indicarle al físico cual sería la forma de trabajar en su disciplina.

destacado, parte del problema en esto está en que se ha utilizado una noción unívoca de causalidad al momento de pensar la idea de creación en estos debates y esto necesita ser revisado.<sup>18</sup>

Según se mostró P. Quinn y W. L. Craig hacen una presentación de la doctrina tomista de la creación en las propuestas que dan para el diálogo con la cosmología contemporánea, aunque la misma se realiza para poder distanciarse de las visiones más metafísicas. La siguiente parte del artículo se centrará en mostrar lo que consideramos sería una interpretación correcta de la noción de creación en Tomás de Aquino. El interés de esta presentación no está motivado por una mayor fidelidad histórica, sino porque en ella se encuentran elementos valiosos para el diálogo con la ciencia contemporánea. En parte, entiendo que la crítica de Craig y Quinn a la noción tomista de creación no es solo un tema de interpretación de textos, sino que está motivada por una perspectiva distinta en el diálogo entre ciencia y religión. Por ello a continuación se hará una presentación sistemática de los elementos que podrán servir para clarificar cual es la presentación de Tomás de Aquino no solo en la noción de creación, sino también el paradigma desde el cual parte en la relación entre ciencia y religión. En este sentido, mostraré que lo que fue denominado por Craig como una actitud “temerosa” en la concepción de la creación no es tal, sino más bien una actitud científica –en el sentido clásico del término- respecto de la teología.

## 6. ¿De qué habla la filosofía primera?

Como advertimos, el interés de este artículo es focalizarse en la propuesta de Tomás a la consideración de la idea de creación, y cómo realiza el desarrollo dentro de su metafísica. En este sentido es importante advertir la perspectiva de racionalidad de la filosofía y especialmente de la metafísica.

Entendemos que Tomás de Aquino, siguiendo la tradición aristotélica, mantiene el camino jerárquico de las ciencias, de las prácticas a las teóricas y ordenándolas según la separación que

---

<sup>18</sup> Silva, "A cause among causes?".

su objeto tenga de la materia. Por ello, la reflexión filosófica encuentra su mayor expresión en la formulación metafísica. Así, la metafísica se presenta como el estudio del *ens qua ens*, es decir, el estudio del ente en cuanto ente. Dentro de la filosofía teórica es la ciencia más perfecta, dado que alcanza un nivel de máxima comprensión y máxima extensión. Por otro lado, el desarrollo de la metafísica tendrá un desarrollo que la divide en tres:

Aún cuando el sujeto de esta ciencia sea el ente en común, sin embargo, se dice [que versa] toda [ella] acerca de aquello que está separado de la materia según el ser y según la razón. Porque se dice que está separados según el ser y la razón no solamente aquellos que nunca pueden ser en la materia, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también aquellos que pueden ser sin la materia como el ente en común. Sin embargo, esto no ocurriría si dependiesen de la materia según el ser.<sup>19</sup>

De esta manera, esta especificación sobre el objeto de la metafísica y el modo en el cual debe ser comprendido resulta de vital importancia. La aclaración de que la consideración del ente común tiene que ver no con el ente en cuanto separado de la materia, sino en cuanto que en su misma definición no es necesario considerar su materialidad. El Aquinate está siguiendo aquí una larga tradición, que le permite de algún modo entender la triple perspectiva dentro de la metafísica, el estudio del *ens qua ens* (ontología), el estudio de las causas (etiología), y finalmente el estudio de la causa primera (teología filosófica).

Estos elementos son importantes al momento de realizar el desarrollo de la noción tomista de creación. La misma se encuentra en sentido estricto dentro de la teología filosófica, y presupone su ontología y la consideración sobre las causas; por ello se presentará en primer lugar algunos elementos de la etiología tomista considerando asimismo su ontología. Para luego

---

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *In Metaphysicorum*, Proemio. Aquí tomamos la traducción de Luis S. Ferro, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*. 2 ed. (Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2011), tomo I, p. 32. Sobre esta sección también recomendamos: John Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2000), pp. 23ss.

pasar a la consideración de la creación dentro de la teología filosófica.

## 7. Elementos de la idea de causa agente

La formulación de la teoría de la causalidad parte de la perspectiva aristotélica, en este sentido, Tomás de Aquino en su *Comentario a la Metafísica* comienza hablando de las cuatro causas del ente material (material, formal, final y eficiente).<sup>20</sup> Al referirse a la causalidad como material, lo hace especialmente para hablar de aquello desde lo cual una cosa comienza a ser, en este sentido es algo intrínseco, porque es algo que existe en la cosa producida.

Otra forma de hablar de causalidad es cuando se refiere a la especie o el ejemplar de la cosa. Esta es la causa formal, y hace referencia a lo causado desde dos perspectivas, a) En primer lugar como la forma intrínseca de la cosa y, en este sentido, se identifica con el principio formal del ente; b) En segundo lugar es algo extrínseco al efecto, pero a partir del cual, y en cuya semejanza la cosa es hecha, por ello es conocida como la causa ejemplar. La razón por la cual la forma es denominada causa es porque en ella se encuentra la expresión inteligible de la esencia de la cosa.

Un tercer modo para hablar de causalidad es aquello en función a lo cual algo se hace, es decir el fin. Es lo último en ser realizado, pero es aquello a lo que se apunta y guía la acción del agente.

Finalmente, el cuarto sentido en el cual hablamos de causalidad es en la moviente o eficiente y con ella se quiere significar aquello desde donde surge el principio de cambio o reposo. Este modo de hablar de la causalidad es una de las principales nociones que sufre una modificación en el pasaje de la perspectiva física a la metafísica, y en el pasaje de las metafísicas clásicas griegas a las monoteístas.

Un elemento importante en la consideración de las causas es el carácter analógico que encierra ya en esta división tripartita la noción de causalidad, porque cada una de ellas habla de un modo

---

<sup>20</sup> Para esta sección sigo especialmente: Tomás de Aquino, *In V Metaphysicorum*, l.2, nn.763-771.

de referirnos a la relación que se produce entre algunos elementos y los efectos de los mismos.

Entre las cuatro causas, parece ser que, desde la perspectiva experimental, la moviente-eficiente es la que da sentido al resto de las causas. Es importante entender que no es solo un modo de hablar conforme a nuestra consideración, sino que justamente manifiestan las formas en las que podemos hablar de un mismo término como aquello que implica “cierto influjo en el ser de la cosa causada”.<sup>21</sup> Este influjo en el ente tiene su fuente en la actualidad de la causa, lo cual es explicado con el principio fundamental de que “todo agente actúa en tanto que está en acto”<sup>22</sup>; porque es desde la actualidad del agente que es posible hablar de sus actos.

Así pareciera ser que la actualidad de la casualidad eficiente es la causa principal entre las otras causas, en cuanto que es la forma de hablar de causalidad más cercana a la actividad propia de la causalidad, el flujo de ser hacia el efecto. En este sentido, parece ser la noción más cercana a la idea misma de creación. Parece oportuno detenerse en algunos aspectos y distinciones que se presentan en la comprensión de la causalidad eficiente, para así clarificar la idea de creación.

## 8. Causalidad agente y la semejanza entre causa y efecto

Partiendo de la relación entre la causa y el efecto, cabe destacar la idea de que todo agente obra en tanto que está en acto, y considerar de qué modo se dice que la causa contiene el efecto. Esto tiene que ver con la semejanza que se da entre la causa y el efecto.

Tomás de Aquino plantea que esta semejanza se da conforme a tres formas de agencia.<sup>23</sup> La semejanza entre causa y efecto abre a la distinción entre causalidad *unívoca*, *equivoca* y *análoga*. La causalidad unívoca es aquella donde el efecto coincide en

---

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *In V Metaphysicorum* lect. 1 n. 751. “Hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati”.

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, 22. Omne agens agit inquantum actu est.

<sup>23</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sent.* d.8 q. 1 a. 2 co; *QQDD De potentia*, q.7, a. 5.

naturaleza y la razón con la causa. Estos casos son por ejemplo los de la generación natural, donde la causa imprime su especie en el efecto, coincidiendo causa y efecto en la especie (el hombre genera al hombre). Se habla de la causalidad *equivoca* cuando el efecto no se adecua al agente, ni por la naturaleza ni por la razón, en este sentido se refiere de un modo en el que el efecto no contiene ningún signo de lo referido. Una tercera forma de hablar sobre el agente es hablar de éste de un modo *análogo* en la semejanza, la semejanza no es perfecta, pero se da una semejanza según un más y un menos.

Pero hace falta profundizar un poco más en esta distinción y en los modos en los que se produce la relación causa y efecto considerando específicamente la cuestión de la presencia del efecto en la causa. En *De Veritate* (27.7) el Aquinate aborda la cuestión desde una perspectiva más amplia. La pregunta del artículo es acerca de cómo está presente la gracia en los sacramentos. Para dar una respuesta, realiza una distinción sobre la forma en la cual el efecto está presente en la causa, esta es una doble distinción:

- 1) “según que la causa tiene dominio sobre el efecto, como cuando se dice que nuestros actos están en nosotros; y así ningún efecto está en la causa instrumental, que no mueve si no es movida”.<sup>24</sup>
- 2) La segunda manera de hablar del efecto en la causa, es por medio de cierta semejanza del efecto en comparación con la causa. Y esto pasa de cuatro modos:
  - a. Cuando la semejanza del efecto con la causa es tanto según la naturaleza como según la razón, esto es lo que Tomás denominará como una causalidad *unívoca*. Aquí podemos pensar en el hombre que genera otro hombre, o también el calor del aire que está en el fuego que calienta.
  - b. Cuando la semejanza del efecto es según la naturaleza, pero no según la misma razón,

---

<sup>24</sup> Cf. Tomás de Aquino, *De veritate*, 27, 7, co.

esta es la razón de los efectos equívocos. En este sentido el calor del aire está en el sol, porque comparten la naturaleza, pero no es la razón de ello.

- c. Cuando la semejanza del efecto está en la causa no según su ser natural sino espiritualmente, y quieto, como la semejanza de las cosas artificiales están en la mente del artista. En este sentido, la forma de la casa no es la naturaleza del arquitecto, o la virtud calefactora en el Sol o el calor en el fuego; sino esta semejanza descansa en cierta intención inteligible que descansa en el alma.
- d. Cuando la semejanza del efecto está en la causa, no según la misma razón, ni como una determinada naturaleza, ni como aquello que reposa, sino al modo de un cierto fluir; como las semejanzas de los efectos están en los instrumentos, mediante los cuales se deslizan las formas desde las causas principales hacia los efectos.<sup>25</sup>

Esta presentación abre una perspectiva más amplia en la consideración de la relación entre causa y efecto. La primera tiene que ver con la mayor perfección en la semejanza dentro del orden predicamental, donde la relación entre causa y efecto implica el dominio y de alguna manera la inmanencia del efecto a la causa, no se dice que la mano se mueve, sino que es el hombre quien efectivamente está escribiendo, en ese sentido la presencia de la causa en el efecto hace que en él mismo se vea solamente al efecto. La semejanza del efecto está por encima de la acción misma, identificándose propiamente con el todo.

Pero la consideración de 2) ya nos abre a la idea de una transcendencia entre la causa y el efecto, por la que la semejanza es entre dos cosas distintas, que mantienen una distancia y pueden ser consideradas bajo esa distancia. Por ello, las otras formas de la semejanza no se producen por un dominio sobre el

---

<sup>25</sup> Ibid.



efecto, sino simplemente por manifestarse cierta semejanza en el efecto.

Podemos encontrar en alguna de ellas los paralelos de este texto con los antes referidos. En este sentido algunos paralelos son obvios como a) refiere al agente *unívoco*, b) remite al agente *equivoco* aunque explicita un modo de consideración más específico de lo que encontramos antes. El caso de c) está presentando de algún modo la presencia de la causa ejemplar en el agente; en este sentido el efecto no está presente en la misma agencia del agente sino en la especie inteligible que es el ejemplar en función del cual actúa. El concepto que parece más complejo de explicar y quizás de encontrar es d), pareciera ser de lo contrario al caso 1), donde se afirmaba que el efecto no está en el instrumento, mientras que aquí se afirma explícitamente que este tipo de semejanza tiene que ver con aquella que se manifiesta en los instrumentos. Ahora bien, si bien en una primera instancia pareciera ser un modo contradictorio con 1), debemos entender que 2b) es un modo distinto de enfrentar la consideración de la semejanza, en la que el instrumento manifiesta y es medio de la causa principal. En este sentido, 1) habla de un influjo en el cual no hay distinción real entre la causa y el efecto, mientras que en 2b) se revela una distancia entre la causa y el efecto, por la cual la misma acción de la causa encierra en sí la manifestación de la semejanza. De esta manera, no podemos entender en este caso que haya una semejanza directa en el orden de la razón o de la naturaleza, sin embargo, hay un reconocimiento del flujo entitativo, y eso implica una semejanza que podríamos identificar con el agente analógico.

De esta manera desde una perspectiva filosófica natural lo que intenta es reconocer la dependencia real en el ser del efecto, pero distinguir el modo en el cual ese influjo entitativo se realiza. En la causalidad unívoca, el influjo se manifiesta de manera plena en la formación de una naturaleza igual y la misma. Mientras que en la causalidad equivoca en sentido estricto no hay un influjo del ser reconocible ni en la forma ni en el nombre, tan solo se reconoce cierta semejanza.

## 9. *Causa fiendi y causa essendi*

Luego de haber considerado los modos de la semejanza entre causa y efecto, consideremos ahora la casualidad eficiente en tanto que se considera el influjo y la dependencia del efecto respecto de la causa. Podemos hablar de dos modos de causalidad, el primero, que es considerado por Tomás como un modo inferior de causalidad, es la causa del hacerse (*causa fiendi*; *cf*). Este tipo de causas educa una forma de la potencialidad de la materia, y lo realiza por medio de un movimiento. Como ejemplo, Tomás pone al cuchillero (o herrero) que forja el cuchillo, así, si se quita el cuchillero, la producción del cuchillo se acaba, pero no su existencia. La existencia del cuchillo es independiente de su causa, la dependencia del cuchillo en esta causa está en el *hacerse*, y no en su ser.

El segundo es el de las causas del ser (*causa essendi*; *ce*); en este caso, la existencia de la cosa depende esencialmente de la causa. Tomás ejemplifica con la existencia de la luz en el aire la cual depende esencialmente del sol. Si se quita la causa, desaparece la misma existencia de su efecto.<sup>26</sup>

Se podría identificar esta distinción con la distinción entre una concepción más bien física de la causalidad eficiente que sería la *cf*; ésta exige y presupone esencialmente la conjunción de las otras causas (las intrínsecas), y la existencia del efecto es independiente de su acción, es decir, el efecto depende de la *cf* para alcanzar su perfección pero no para mantenerla. Mientras que la *ce*, si se la considera desde una manera absoluta y metafísica se presenta como la única causa posible de lo real, el efecto no solo depende de la causa para alcanzar su perfección sino también para su conservación. Sin embargo, claramente con el ejemplo de la luz, Tomás entiende que esta distinción no debe ser entendida de un modo absoluto, sino que más bien como

---

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q5, 8, ad8. El Aquinate está siguiendo aquí la distinción aviceniana. Para estudiar la propuesta aviceniana sobre la *causa essendi* ver F. O'Reilly, "La causa essendi como verdadera causa metafísica en el Avicenna Latinus" *Patristica et Medievalia* (2011), pp. 87-98.

formas en las que la causa eficiente actual sobre la realización del efecto, y el modo de dependencia de la causa respecto del agente.

Resulta importante considerar que la *ce* la presenta Tomás como algo a lo que se accede desde la experiencia, de alguna manera por inducción; además de que permite entender que la dependencia en el ser respecto de la causa nos habla de la dignidad y jerarquía de causas y efectos.

En cuanto que la acción del agente manifiesta la potencia y un aspecto de su acto de ser, podemos decir que la *ce* tendrá de alguna manera una mayor injerencia en el efecto, y en ese sentido un ser más propio en cuanto agente, al comunicar la totalidad del ser del efecto, y de allí la mayor dependencia del efecto respecto de su causa. Por otro lado, la *cf*, en tanto que es la causa del hacerse, está más cercana al mundo y es un elemento más que explica el ser del efecto. Si bien podríamos afirmar que la *ce* está fundada en una experiencia natural, podemos de manera deductiva suponer que ésta será la forma en por la cual se podrá explicar cualquier causalidad en la que la totalidad del ser del efecto dependa de ella, y no haya necesidad de presuponer ningún ser aparte del producido por la *ce*. Con esta distinción sin duda que estamos resumiendo de un modo rápido algunos de los elementos que hay detrás de las vías de Tomás, la sola configuración de una jerarquización de la causalidad hace pensar en ello, pero no nos detendremos en ello ahora porque nos aleja del objetivo del artículo.

Veamos ahora cómo se da en la propuesta de Tomás de Aquino la idea de creación, y como se asumen estos elementos de la idea de causalidad que hemos presentado hasta aquí.

## **10. Deducción de la idea de creación**

Luego de un desarrollo de la idea de causalidad, la metafísica tomista indica el camino a la justificación de la existencia de un primer principio. A partir de la afirmación de la existencia de un primer principio del ser, la reflexión queda dentro de una teología

filosófica.<sup>27</sup> Es por ello que los elementos y principios desarrollados en la noción de causalidad son el punto de partida para el análisis de la acción divina, especialmente la creación ¿Es la creación un modo de causalidad?, ¿Cómo se accede a esa noción? ¿Tenemos alguna experiencia de la acción divina? ¿Es la creación un modo de causalidad?

Como mencionamos antes, parte del debate contemporáneo está marcado por un intento de evitar toda teoría que pueda ser considerada ocasionalista. Las teorías ocasionalistas, en su raíz medieval acentuaron el rol primordial de la creación, y reducían toda acción a la causalidad divina, no hay nadie que opere, sino que todo ocurre con ocasión de Dios. Por otro lado, en algunas de las referencias a las concepciones contemporáneas de causalidad divina, encontramos una excesiva concepción “naturalista” de la acción divina, en la cual se cosifica los efectos en la misma concepción de la causalidad. En este sentido creemos que es importante hacer un desarrollo sobre la misma idea de creación y las características propias que encontramos. En primer lugar, abordemos la distinción y la problemática de la explicación naturalista de la acción divina. Una de las citas frecuentes para la distinción la encontramos en el siguiente pasaje:

La creación no es cambio, sino solamente según un modo de entender. Pues pertenece a la razón de cambio el que algo idéntico se encuentre de modo diverso ahora y antes. ... Pero en la creación, por la cual se produce toda la substancia de las cosas, no se puede asumir algo idéntico que se encuentre diversamente ahora y antes, sino solamente según la intelección, como si se entendiese alguna realidad que con anterioridad no fuese totalmente, y después [lo] fuese. Pero como la acción y la pasión convienen en la substancia del movimiento, y difieren solamente según diversas referencias, como se dice en el III libro De los Físicos, es preciso que,

---

<sup>27</sup> Si bien desarrollamos de manera extensa la idea de causalidad, y en particular la idea y características de la causalidad eficiente, consideramos innecesario en este lugar el realizar el proceso de demostración presentado por Tomás en sus vías.

quitado el movimiento, no queden sino las diversas referencias en quien crea y en lo creado.<sup>28</sup>

Asumiendo la noción de causalidad eficiente, vemos que la creación no debe ser entendida como un modo de cambio, no es una acción sobre algo, no hay una relación de acción-pasión, no hay un sujeto en el cual sucede la misma acción. Es por ello que la creación no podría ser entendida como un modo de hacer (*causa fiendi*) sino que hay una dependencia absoluta entre la causa y lo causado, es por ello que podemos decir que la creación propiamente es un tipo de causalidad en el ser (*causa essendi*). Ahora bien, cuando presentamos la noción de *causa essendi* inicialmente la entendimos como una dependencia fuerte entre causa y efecto, pero es una acción respecto de un efecto accidental (calor, luz), se presume algo en su misma concepción.<sup>29</sup> Mientras que estas nociones aparecen desde nuestra experiencia, y son presentadas desde un modo inductivo, la idea de creación que Tomás presenta, si bien parte de la experiencia, realiza un cambio desde una deducción intelectual por parte de la identificación de la contingencia del ente finito, contingencia que permitió ascender en una consideración jerárquica del ser, para alcanzar un fundamento último de lo real.

La fragilidad de lo real termina presentando que la idea de creación es una deducción por la consideración de la contingencia del ente finito, y la dependencia del ser del mismo en una causa que debe tener el ser por sí.

Pero, ¿de qué tipo de causalidad estamos hablando? La creación aparece como una *causa essendi* radical, la cual debe ser considerada como la singular causa del ser, que responde a todo ser existente. Si *Omne agens agit in quantum est actu*,<sup>30</sup> el creador

---

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 2, ad 2. Quien a presentado una defensa de la teoría de la creación de Tomás fortaleciendo esta expresión es William Carroll en varios de sus textos. Por ejemplo, puede verse: William E. Carroll, "Creation and Science in the Middle Ages", *Blackfriars* 88,1018 (2007), pp. 678-689.

<sup>29</sup> Resulta interesante, a fin de advertir la peculiaridad del cambio de racionalidad, que el cambio de la perspectiva física a la metafísica hace que lo que en una disciplina es un modo débil de causalidad, en la otra resulta el modo más fuerte de la misma.

<sup>30</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, c. 47.

debe ser identificado como aquél que es el acto absoluto, fundamento de todo acto.

Es decir, la deducción de la idea de creación parte, por un lado, de la noción de causalidad eficiente y, por otro, de la constitución del ente finito, la cual exige un fundamento trascendente y absoluto. Es por ello que no hay experiencia ni inducción de la idea de creación. No se alcanza por un razonamiento desde el ente físico sino desde la consideración metafísica de la constitución del ente.

El Aquinate es consciente de este giro, y por ello advierte que si bien nuestra primera experiencia de la idea de causalidad es hija de la experiencia es importante advertir que estamos ya explicando la realidad desde otra perspectiva de racionalidad. Esto lo advierte claramente en el siguiente texto:

Lo que procede según la emanación particular no se presupone a la emanación, como, si se genera un hombre, no hubo hombre con anterioridad, sino que el hombre se hace del no-hombre, y lo blanco de lo no blanco. De donde, se considera la emanación de todo ente universal desde el primer principio, es imposible que se presuponga algún ente a esta emanación...así como la generación del hombre es desde el no-ente que es no-hombre, así la creación que es emanación de todo ser, es desde el no-ente que es nada.<sup>31</sup>

De este modo encontramos dos puntos importantes en la noción de creación que la distinguen de la experiencia de toda causalidad moviente-eficiente experimentada; ambas tienen que ver con la radicalidad de la *causa del ser*. La primera es que el creador es el único fundamento de lo creado, en este sentido no hay presunción alguna de algo distinto del creador, la creación no tiene presupuesto, si el no-hombre es el antecedente del hombre, el no-ente, ie. la nada, es el antecedente de lo creado. Y es en este sentido en el cual Tomás entiende que debe ser entendido, filosóficamente, la idea de creación desde la nada. Por otro lado, la creación excluye movimiento, justamente como consecuencia de la misma noción de creación, no hay posibilidad de identificar algo en medio, entre el ser y el no ser, no hay proceso, no hay un

---

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1.c.

hacerse, así es que excluye todo movimiento, la creación es inmediata.

## 11. Conclusión: sobre el modo de significación de la creación

A modo de conclusión, esta perspectiva de la idea de la creación puede poner en relieve la equivocidad que se produce en algunos autores contemporáneos. La singularidad de la creación es advertida por santo Tomás no solo por su deducción, sino que entiende que tiene un lastre en su modo de comprenderlo que debe ser resuelto, por ello en muchos lugares advierte que la creación es comprendida como un modo de cambio, pero esto solo sucede según un modo de entender.<sup>32</sup> La creación debe abandonar su significación apegada a los modos de la experiencia del cambio. Pero la referencialidad del lenguaje a las formas naturales de cambio hace a veces caer en el error, por ello, en uno de los textos más ricos al respecto expresa este problema con ocasión de la cuestión de la ausencia de cualquier presupuesto a lo creado.

En la creación no hay nada común respecto de alguno de los mencionados modos. Pues no hay un sujeto común existente en acto, ni en potencia. Además, el tiempo no es el mismo si hablamos de la creación del universo, pues antes del mundo no había tiempo. Pero se observa que hay un sujeto común según la sola imaginación, a saber, en cuanto imaginamos un tiempo común mientras que el mundo no era y después de haber sido producido en el ser. Así como fuera del universo no hay ninguna magnitud real, pero podemos imaginarla, así también antes del principio del mundo no hubo ningún tiempo, aunque sea posible imaginarlo. Y en cuanto a esto, la creación según la verdad, propiamente hablando, no tiene razón de cambio, sino solamente según cierta imaginación, no propiamente, sino por semejanza.<sup>33</sup>

Al enfrentar las dificultades propias para hablar de la creación en su sentido más propio, debemos considerar cuál sería el modo en el que podemos hablar de una semejanza entre la causalidad

---

<sup>32</sup> Como ya vimos en la afirmación del texto arriba citado, pero también puede leerse en Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II 18, *De potentia* q3, a 2. C.

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q. 3 a.2, c.

natural y la creación. Si consideramos las advertencias que hemos referido hasta aquí, pareciera ser que la noción propia de causalidad sería totalmente distinta a la idea de creación. Sin embargo, es importante entender que existe una unidad entre la idea de creación y la de causalidad, no se puede negar que la creación resulta un modo peculiar de causalidad eficiente, de la que no tenemos experiencia.

Santo Tomás advierte que la creación puede ser considerada de manera activa o pasiva. Activamente designa la acción de Dios que es su esencia, con relación a la criatura.<sup>34</sup> Pero en la consideración de la creación como pasivo, no puede decirse que haya un paciente en la creación. En todo verdadero cambio y movimiento encontramos un doble proceso. Uno como el ya referido pasaje entre dos términos, el otro corresponde al pasaje del agente al paciente. En ambos casos hay dos términos que se presuponen un pasaje o proceso. Así resulta que:

La creación, como se ha dicho, no puede asumirse como un ser movido, lo cual está antes del término del movimiento, sino que se asume como ya hecho; de donde en la misma creación no se incluye un acceso al ser, ni transmutación por quien crea, sino solamente comienzo de ser, y relación al creador de quien tiene el ser; y así la creación no es realmente otra cosa que cierta relación a Dios con la novedad del ser.<sup>35</sup>

Así la perspectiva vista desde el efecto, ya no es como una pasividad de algo, porque la creación presupone una *novitate essendi*, es decir, una novedad total del ser. Algunos autores, como vimos, entienden esto en una perspectiva temporal, es decir que la creación sucede siempre y cuando tengamos un  $t=0$ , sin embargo, esta novedad del ser no tiene que ver con la temporalidad del mismo, sino con la novedad intrínseca del ente en su mismo ser. Como se planteó antes, la novedad del ser se manifiesta en la consideración del constitutivo del ente, en la no contingencia del ente finito en cuya consideración se devela esa novedad del ser.

---

<sup>34</sup> Es interesante como esta relación desde la perspectiva de Dios no resulta una relación real, sino solo según la razón. Aunque sí resulta una relación real desde la perspectiva de la criatura. Nuevamente se destaca aquí la doble perspectiva en la consideración de estas realidades.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *De potentia* q. 3, a. 3, c.



Por eso, Dios no solo es causa de la existencia del ente sino también de su esencia.<sup>36</sup>

## Referencias

Aquino, Tomás de. 2000. *Opera Omnia*. Edición revisada y anotada por Enrique Alarcón. Pamplona: Universitatis Studiorum Navarrensis. <http://www.corpusthomisticum.org>.

Carroll, William E. 2007. "Creation and Science in the Middle Ages." *Blackfriars* 88 (1018): 678–689.

Copan, Paul, y William Lane Craig. 2004. *Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*. Grand Rapids: Baker Academic.

Craig, William Lane. 1998. "Creation and Conservation Once More." *Religious Studies* 34 (2): 177–188.

Echavarría, Agustín, y Francisco O'Reilly. 2023. "Teología analítica." En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. [http://dia.austral.edu.ar/Teología\\_analítica](http://dia.austral.edu.ar/Teología_analítica) (acceso 11 de diciembre de 2023).

Ferro, Luis Santiago. 2015. *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Tomás de Aquino*. 2.<sup>a</sup> ed. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Freddoso, Alfred J. 1988. "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature." En *Divine and Human Action*, editado por Thomas V. Morris, 74–118. Ithaca: Cornell University Press.

Grünbaum, Adolf. 1989. "The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology." *Philosophy of Science* 56: 373–394.

Kvanvig, Jonathan L., y Hugh L. McCann. 1988. "Divine Conservation and the Persistence of the World." En *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, editado por Thomas V. Morris, 13–49. Ithaca: Cornell University Press.

---

<sup>36</sup> Los pasajes tradicionales para esta cuestión son: Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a.5; *De potentia* q. 3, a. 1. ad 17 y q. 3, a. 5 ad2.

Kvanvig, Jonathan L., y David Vander Laan. 2014. "Creation and Conservation." En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editado por Edward N. Zalta. Ed. invierno 2014.

<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/creation-conservation/> (acceso 11 de diciembre de 2023).

McCann, Hugh J., y Jonathan L. Kvanvig. 1991. "The Occasionalist Proselytizer: A Modified Catechism." *Philosophical Perspectives* 5: 587–615.

Quinn, Philip L. 1983. "Divine Conservation, Continuous Creation and Human Action." En *The Existence and Nature of God*, editado por Alfred J. Freddoso, 55–79. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Quinn, Philip L. 1985. "In the Search of the Foundations of Theism." *Faith and Philosophy* 2 (4): 469–486.

Quinn, Philip L. 1988. "Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism." En *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, editado por Thomas V. Morris, 50–73. Ithaca: Cornell University Press.

Quinn, Philip L. 1993. "Creation, Conservation and the Big Bang." En *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds*, editado por John Earman, Allen I. Janis, Gerald J. Massey y Nicholas Rescher, 589–612. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Quinn, Philip L. 2003. "Cosmological Contingency and Theistic Explanation." *Faith and Philosophy* 20 (5): 581–600.

Silva, Ignacio. 2015. "A Cause among Causes? God Acting in the Natural World." *European Journal for Philosophy of Religion* 7 (4): 99–114.

Wippel, John F. 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.

El autor es Licenciado en filosofía por la UNSTA y Doctor en filosofía por la Universidad de Navarra. Es decano de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Montevideo, donde es también docente de grado y posgrado. Asimismo, es nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores (ANII- Uruguay). Ha realizado estancias de investigación en Brasil, EE.UU. e Inglaterra. Investiga en filosofía medieval, filosofía de la religión y cuestiones de teoría de la virtud.