

**Título / Title: L'action créatrice par rapport à la Métaphysique de Thomas d'Aquin / The creative action with respect to the Metaphysics of Thomas Aquinas**

**Autor(es) / Author(s): Fernando Martin De Blassi**

**Universidade / University: Universidad Nacional de Cuyo**

**Faculdade e Departamento / Unidade de Investigação – Faculty and Department /**

**Research Center: Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Filosóficos**

**Medievales**

**Código Postal / Postcode: M5502JMA**

**Cidade / City: Mendoza**

**País / Country: Argentina**

**Email Institucional / Institutional email: martindeblassi@hotmail.com**

**Fonte: Medievalista [Emlinha]. Direc. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: IEM.**

**Disponível em:**

**<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA22/blassi2203.html>**

**ISSN: 1646-740X**

**Data recepção do artigo / Received for publication: 16 de Março de 2016**

**Data aceitação do artigo / Accepted in revised form: 2 de Dezembro de 2016**

## **Résumé**

Le présent travail traite de l'action créatrice en relation avec l'être (*esse*) et d'autres aspects de la métaphysique de Thomas d'Aquin. L'auteur se réfère directement aux sources avec l'appui herméneutique d'une littérature spécialisée. Il tente de saisir la synthèse réalisée par Thomas d'Aquin au sujet de l'essence divine en tant que puissance active et créatrice, afin de montrer que toutes les perfections dispersées dans les êtres créés préexistent en elle, puisque tout ce qui est, ainsi que toute perfection, ne sont que des manières d'être, des formes de participation diverses à l'être (*esse*), qui sont causées par Celui qui est par essence.

**Mots-clés:** Thomas d'Aquin; action créatrice; *esse*; existence.

## **Abstract**

This work deals with the creative action in relation to being (*esse*) and other aspects of the metaphysics of Thomas Aquinas. The author refers directly to the sources with a hermeneutics support of specialized literature. He attempts to capture the synthesis achieved by Thomas Aquinas about the divine essence as an active and creative power, to show that all the perfections dispersed in created beings pre-exist in it, since all that is, and that all perfection, are only ways of being, different forms of participation in being (*esse*), which are caused by one who is in essence.

**Keywords:** Thomas Aquinas; creative action; *esse*; existence.



# L'action créatrice par rapport à la Métaphysique de Thomas d'Aquin / The creative action with respect to the Metaphysics of Thomas Aquinas

*Fernando Martin De Blassi*

*“omnia quae sunt, id est, quaecumque in suo genere  
propria quadam natura continentur ut sint, auctore Deo esse procreata”<sup>1</sup>.*

## 1. Préliminaire

La contribution de la théologie de la différence absolue, provenant de la tradition platonicienne et exprimée dans le *De divinis nominibus* de Denys l'Aréopage<sup>2</sup>, dit que Dieu est au-delà de l'essence, de la vie et du connaître parce qu'il est l'être, la vie et la connaissance superlatifs (*hyper*)<sup>3</sup>. Ainsi, Dieu n'est pas pour que tout le reste soit. En effet, ce principe est formulé chez Plotin (*En. V 2*)<sup>4</sup>, et Thomas d'Aquin en a pris connaissance au travers de la théologie négative (*apophatiké*) développée dans les écrits de Denys et les contributions du *Liber de causis*<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS – *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 2 [En ligne]. [Consulté en janvier 2016]. Accessible à: [www.augustinus.it/latino/ottantatre\\_questioni/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm)

<sup>2</sup> Voir DES PLACES, Edouard – “La théologie négative du Pseudo-Denys: ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age”. in LIVINGSTONE, Elizabeth A. – *Studia Patristica*. vol. XVII. Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982, pp. 81-92.

<sup>3</sup> Voir CARABINE, Deirdre – *The Unknown God: negative Theology in the platonic tradition from Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press, 1995; GARCÍA BAZÁN, Francisco – “Antecedentes históricos – doctrinales del *Deus Absconditus* y de la derivación ontológica por Hipóstasis. El Alma indescensa y la mística”. in *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011, cp. IV, pp. 301-494.

<sup>4</sup> Voir BOEDER, Heribert – “Weshalb ‘Sein des Seienden’?”. *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971), pp. 111-133; ZUBIRIA, Martín – *El amor sapientiae ante la diferencia absoluta (Plotino, VI 9)*. Mendoza: SS&CC Ediciones, 2012.

<sup>5</sup> Voir KREMER, Klaus – *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill, 1966.

En principe, il n'est possible d'attribuer à Dieu aucun prédicat, parce que cela signifierait lui attribuer une caractéristique qu'il ne possède pas et reviendrait à le définir comme une entité particulière. Il est au-delà de toute prédication, attendu qu'il contient en lui les perfections qu'ont les êtres dispersés de multiples façons. Dieu n'est pas la vie, car il la donne. Dieu ne connaît pas comme les substances intellectuelles, parce qu'il n'y a pas en lui de dualité entre le connaître et le connu. En bref, Dieu est l'être même subsistant, il y a en lui identité de l'essence et de l'existence. Il n'a pas d'être, mais il est son être même. Ainsi, Dieu est absolument transcendant et infini par rapport à tout ce qui n'est pas lui. Il est le premier et toute autre finitude constitue une ressemblance de celui qui est le premier et infini<sup>6</sup>.

On retrouve ici une des différences majeures avec la philosophie grecque, qui a toujours privilégié le fini et le mesuré par rapport à ce qui est dépourvu de limite. Cependant, dans le cas de la différence absolue, la forme est elle-même une rémission de l'infini<sup>7</sup>. Dans le cadre d'une question de la *Somme Théologique* au sujet de la science de Dieu, Thomas d'Aquin explique de la façon suivante comment toute forme, en tant que perfection d'une chose, participe encore à un exemplaire plus vaste qui dépasse toutes les limites et qui se déroule dans l'essence divine même. L'essence divine, dit-il, par laquelle l'intellect divin connaît, est une similitude suffisante de toutes les choses qui sont ou peuvent être, non seulement quant aux principes communs à plusieurs, mais aussi quant à ce qui est propre à chacune<sup>8</sup>. Et alors: "[...] il faut dire que Dieu se voit lui-même en lui-même, puisqu'il se voit par sa propre essence. Mais quant aux autres êtres, il ne les voit pas en eux-mêmes, il les voit en lui-même, selon que son essence a en elle la similitude de tout ce qui est autre que lui"<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Voir LOSSKY, Vladimir – “La Théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopage”. *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), pp. 204-221.

<sup>7</sup> Voir REALE, Giovanni – “Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino”. *Anuario Filosófico* 33, n. 1 (2000), pp. 163-191.

<sup>8</sup> Voir THOMAE AQUINATIS (Sancti) – *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita: Pars prima Summae theologiae (ST I)*. tt. 4-5. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889. q. 14, a. 12, sol.: “*Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque*”.

<sup>9</sup> *ST I*, q. 14, a. 5, sol.: “*Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso*”. La trad. fran. correspond à: THOMAS D'AQUIN – *Somme Théologique*. Vol. I. Trad. fr. A.-M. Roguet. Paris: Éd. du Cerf, 1984.

[...] toute forme par laquelle une chose quelconque est constituée en sa propre espèce est une perfection. Ainsi, toutes choses préexistent en Dieu non seulement quant à ce qui est commun à toutes, mais encore quant à ce qui les distingue. En conséquence, Dieu contentant en lui toutes les perfections, l'essence de Dieu entretient avec les essences de toutes choses non le rapport du commun au propre, de l'unité aux nombres ou du centre aux lignes divergentes, mais le rapport de l'acte parfait aux actes imparfaits, comme si je disais: de l'homme à l'animal, ou de six, nombre entier, aux fractions qu'il renferme [...]. Ainsi donc, comme son essence comprend tout ce qu'il y a de perfection dans l'essence de quelque autre chose que ce soit, et bien davantage, Dieu peut connaître en lui-même toutes choses d'une connaissance propre. Car la nature propre d'un être quelconque a consistance selon qu'elle participe en quelque manière [à] la perfection divine. Or Dieu ne se connaîtrait point parfaitement lui-même, s'il ne connaissait toutes les manières dont sa perfection peut être participée par d'autres. Et la nature même de l'être ne lui serait pas connue parfaitement, s'il ne connaissait tous les modes d'être. Il est donc manifeste que Dieu connaît toutes choses d'une connaissance propre, selon que chacune se distingue des autres<sup>10</sup>.

Dans les lignes qui suivent, on va essayer d'étudier l'action créatrice par rapport à quelques aspects fondamentaux de la métaphysique de Thomas d'Aquin. Tout d'abord, il faut remarquer que cette lecture aura plutôt le caractère d'un exposé que d'une interprétation. Cela signifie que l'on se propose ici de développer un thème dans le cadre d'une théorie déjà établie afin de permettre à l'avenir une critique mieux fondée<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> ST I, q. 14, a. 6, sol.: “*Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos [...]. Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur*”.

<sup>11</sup> Voir GEIGER, Louis-Bertrand – *La participation dans la philosophie de Saint-Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1942; FABRO, Cornelio – *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*. 2<sup>a</sup> ed. Turin: Società editrice internazionale, 1950; AERTSEN, Jan – *Nature and Creature*. Leiden: Brill, 1988; TE VELDE, Rudi-A. – *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden-New York: Brill, 1995; FABRO, Cornelio – *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. 2<sup>a</sup> ed. Segni: EDIVI, 2010; HERRERA, Juan-José – *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2011.

## 2. Dieu en tant qu'être subsistant

La métaphysique aristotélicienne (*Met.* Λ) s'achève sur l'appréhension du premier moteur, substance immobile et éternelle, acte, pensée subsistante. Le premier moteur immobile présente trois caractéristiques: son antériorité dans l'ordre de la causalité, son actualité pure et sa subsistance hors de toute matière, lesquelles sont à l'origine de l'approfondissement métaphysique qu'effectue Thomas d'Aquin dans la *Somme Théologique*<sup>12</sup>. Après avoir démontré l'existence de Dieu, Thomas d'Aquin entreprend l'étude de sa nature dans l'article 4 de la question 3 de la *Première Partie*. Il expose d'abord la simplicité divine et il se demande si, en Dieu, essence et être (*esse*) sont identiques. Trois arguments motivent une réponse positive.

(a) Selon le premier argument, tout ce qui est inhérent à un être sans appartenir à son essence doit être causé soit par les principes de l'essence – comme la faculté de rire est causée par les principes essentiels de l'espèce humaine –, soit par quelque chose d'extérieur – comme la chaleur de l'eau est causée par le feu –. Donc, si l'être (*esse*) d'une chose est autre que son essence, il est nécessaire qu'il soit causé par quelque chose d'extérieur ou par les principes essentiels de cette réalité<sup>13</sup>. Or, il est impossible que l'être (*esse*) soit causé seulement par les principes essentiels de la chose, car aucune chose ne suffit à être cause de son être<sup>14</sup>, si elle possède un être (*esse*) causé, puisque l'essence devrait alors être pour produire son être, si bien que l'étant (*ens*) serait et ne serait pas à la fois<sup>15</sup>. Il faut donc que les choses dont l'être (*esse*) est différent de leur

---

<sup>12</sup> Sur ce sujet voir VERNIER, Jean-Marie – “La Métaphysique de saint Thomas”. in *Théologie et Métaphysique de la Création chez saint Thomas d'Aquin*. Paris: Pierre Téqui éd., 1995, pp. 87 sq.

<sup>13</sup> Il ne faut pas entendre par là que l'être (*esse*) s'ajoute à l'essence comme un accident lui advenant de l'extérieur. Thomas d'Aquin s'oppose toujours fermement à cette conception avicennienne: “*Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidentis, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia*” (THOMAE DE AQUINO – *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita*. t. 25/1: *Quaestiones de quolibet. Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI*; t. 25/2: *Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII*. Roma/Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996. XII, q. 5, a. 5). Thomas d'Aquin veut signifier ici que l'être (*esse*) – dont il démontrera qu'il est l'acte de tout ce qui est – est distinct de l'essence de chaque être qui le détermine à être tel ou tel. Il existe entre l'être (*esse*) et l'essence une distinction réelle analogue à celle qui existe entre la forme et la matière. Dans les deux cas, il s'agit de principes d'être, et non d'êtres, relatifs l'un à l'autre, et qui ne détruisent, par conséquent, nullement l'unité de chaque être.

<sup>14</sup> Les termes *seulement* et *suffit* indiquent que l'essence cause l'être (*esse*) en tant que cause formelle, c'est en effet elle qui fait l'être (*esse*) tel ou tel; l'étant (*ens*) causé a néanmoins besoin d'une cause efficiente.

<sup>15</sup> Voir THOMAS D'AQUIN; DIETRICH DE FREIBERG – *L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie (DEE)*. Trad. et comm. par Alain De Libera et Cyrille Michon. Paris: Éd. du

essence possèdent un être (*esse*) causé par un autre. Mais cela ne peut pas être dit de Dieu, nous disons en effet qu'il est cause première et cause efficiente. Il est impossible donc qu'en Dieu, l'être (*esse*) et son essence soient distincts. Cet argument souligne l'antériorité absolue de Dieu par rapport à tous les étants créés: il est cause première et efficiente et il n'est causé par nul autre. Son être ne saurait donc lui être communiqué par un autre. Il s'ensuit, par conséquent, qu'en Dieu, l'être (*esse*) est identique à l'essence.

(b) Le deuxième argument s'appuie sur le fait que l'être (*esse*) est l'actualité de toute forme ou nature (*essence*); ainsi, on dit que la bonté est en acte, quand un certain acte, une certaine fin ou une certaine chose bénéfiques sont réalisés. Il faut donc que l'être (*esse*) lui-même soit rapporté à l'essence, qui est autre que lui, comme l'acte à la puissance. Donc, puisqu'en Dieu, rien n'est en puissance, l'essence en lui n'est pas différente de son être.

(c) Enfin, selon le troisième argument, ce qui possède l'être (*esse*) et ne l'est pas, est un étant (*ens*) par participation. En effet, ce qui n'est pas quelque chose par essence n'a son être que *per participationem*, dans la mesure où son essence diffère de son être. Ce qu'un être possède sans être causé par son essence est nécessairement causé par un autre. Or, Dieu est son essence, parce qu'il n'est pas composé d'une matière qui l'individualiserait<sup>16</sup>. C'est pourquoi, si Dieu n'était pas son être (*esse*), il serait un étant (*ens*) par participation et non par essence. Il ne serait donc pas l'être (*esse*) premier: ce qui serait absurde.

Dieu est ainsi l'être même subsistant. Non seulement aucune matière ne limite son être, mais, bien davantage, aucune essence ne le détermine à telle ou telle manière d'être. Aussi contient-il en lui toutes les perfections:

---

Seuil, 1996, IV, 6, pp. 102-103: "*Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente: quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res se ipsam in esse produceret, quod est impossibile* [Or, il ne peut se faire que l'être même soit causé par la forme ou par la quiddité de la chose, je veux parler de la cause suffisante, car alors une chose serait sa propre cause et se produirait elle-même dans l'être, ce qui est impossible]".

<sup>16</sup> Voir *ST I*, q. 3, a. 3.

[...] Dieu est l'être même subsistant par soi; il suit de là nécessairement qu'il y a en lui toute la perfection de l'acte d'être. Il est manifeste, en effet, que la raison pour laquelle un corps chaud n'a pas toute la perfection de la chaleur est que la chaleur participée n'est pas pleinement elle-même, mais, si la chaleur subsistait par soi, rien ne pourrait lui manquer de ce qui est la chaleur. Il en résulte que, Dieu étant l'être même subsistant, rien ne peut lui manquer de la perfection de l'être. Or, les perfections de tous les étants se ramènent à celle de l'être; car les étants sont parfaits dans la mesure où ils ont l'être. Il suit de là que la perfection d'aucun étant ne fait défaut à Dieu. Et cet argument a été encore indiqué par Denys quand il a dit: 'Dieu n'est pas telle ou telle manière; il est absolument et sans bornes, il embrasse en lui la totalité de l'être'. Un peu plus loin il ajoute: 'C'est lui qui est l'être de tout ce qui subsiste'<sup>17</sup>.

Du point de vue aristotélicien, l'intellect comprend toujours et pleinement l'être par rapport à l'essence, puisque l'essence — comme le prétend le Philosophe dans le septième livre de la *Métaphysique* — correspond à la signification principale de la substance. En revanche, Thomas d'Aquin dit que l'être (*esse*) n'est pas une sorte d'accident de l'essence<sup>18</sup>, mais que c'est au contraire l'essence elle-même qui tient toute sa perfection de l'*esse*, puisqu'elle n'est jamais qu'une manière d'être<sup>19</sup>. Aussi, dire que Dieu est l'être subsistant ne revient pas à lui attribuer une caractéristique commune à tout ce qui est, mais à affirmer qu'il contient dans l'unité et l'infinité de son être toutes les perfections dispersées dans les êtres.

### 3. Les étants, dont l'être est différent de l'essence

Les autres êtres existent certes eux aussi, mais ils ne sont pas l'être (*esse*) subsistant; ils existent en quelque sorte de manière contingente; ils ont en effet un être (*esse*) limité par une certaine essence. Ils sont par conséquent composés d'essence et d'être. Ces

---

<sup>17</sup> ST I, q. 4, a. 2, sol.: “*Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso uniformiter esse praeaccipit, et postea subdit quod ipse est esse subsistentibus*”.

<sup>18</sup> Dans ce cas, l'essence serait la cause de la perfection d'un étant (*ens*).

<sup>19</sup> Voir THOMAE AQUINATIS (Sancti) – *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles* (ScG). t. 2-3. Ed. P. Marc [et. al.]. Taurini/Romae: Marietti, 1961. L. I, c. XXVI.

derniers ne font pourtant qu'un, car leur être (*esse*) est l'acte de leur essence. L'être (*esse*) et l'essence sont, en eux-mêmes, inséparables. Ainsi, l'être est l'acte d'une puissance dont il est inséparable et avec laquelle il constitue ce qui est au sens fondamental: un étant (*ens*) en acte, de même que la forme – acte de la matière – est inséparable de cette dernière<sup>20</sup>. Dans le cas de Dieu, il faut dire qu'il n'est pas un être au sens propre de quelque chose qui existe, car Dieu est justement simplicité pure. Tout être créé a donc une dualité non seulement entre forme et matière, mais aussi entre essence et être. D'une manière semblable à la relation existant entre la forme et la matière, l'être garde avec l'essence une liaison analogue à celle qui existe entre acte et puissance. Même lorsque la forme est subsistante, elle existe et a dans le même temps l'acte d'être, c'est-à-dire que toute forme – nue de matière – n'est pas son propre être, mais reçoit son être de l'être subsistant. Par conséquent, Thomas d'Aquin affirme:

En effet, en tout ce en quoi l'on trouve deux réalités dont l'une est l'achèvement (*complementum*) de l'autre, le rapport de la seconde à la première est celui de la puissance à l'acte: en effet, rien n'est achevé que par son acte propre. Or dans la substance intellectuelle créée, on trouve deux choses, à savoir la substance même et son être, qui n'est pas la substance même, ainsi qu'on l'a montré [chap. précédent]. Or l'être est le complément de la substance existante, car chaque chose est en acte par le fait qu'elle a l'être. Il faut donc qu'il y ait en chacune de ces substances une composition d'acte et de puissance<sup>21</sup>.

Cette composition de substance (*essence*) et d'acte d'être vaut pour toute substance. Thomas d'Aquin vise ici à manifester cette composition, tout particulièrement dans les substances intellectuelles, afin de montrer la simplicité totale de Dieu et, par conséquent, sa transcendance. Si Dieu seul est par son essence, et qu'il est donc l'être

<sup>20</sup> Voir ARISTOTELIS – *De anima*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961. 412 b 6-9: “C'est pourquoi il ne faut pas chercher si l'âme et le corps sont quelque chose d'un, comme il ne le faut pas à propos de la cire de l'empreinte, ni généralement à propos de la matière de chaque chose et de ce dont elle est la matière: en effet, l'un et l'être se disant en plus d'un sens, le principal est l'acte (*τὸ κυρίως ἢ ἐντελέχειά ἐστιν*)”.

<sup>21</sup> ScG, L. II, c. LIII, n. 2: “*In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae*”. La trad. fran. correspond à: THOMAS D'AQUIN – *Somme contre les Gentils* I-II. Prés. et trad. Par Cyrille Michon. Paris: GF Flammarion, 1999.

subsistant, les autres étants tiennent leur être (et évidemment tout ce qu'ils sont) de lui: l'être (*esse*) qui fait être leur essence, est lui-même la cause de tout ce qu'ils sont et produisent. Thomas d'Aquin parle (a) tantôt (le plus souvent) d'une composition d'être (*esse*) et d'essence (ou de quiddité) dans les créatures, (b) tantôt d'une composition d'être (*esse*) et de forme, (c) tantôt d'une composition d'être (*esse*) et de substance. Ces expressions ont une signification identique. Les deux premières mettent l'accent sur la causalité formelle de l'essence. Il est alors possible de parler de manière équivalente d'une composition d'être (*esse*) et d'essence – ou de forme – dans la mesure où l'essence est la forme, non pas séparée de la matière au sens platonicien, mais unie à la matière comme son acte. L'essence ou la forme cause à son tour les accidents intrinsèques de la substance: l'être (*esse*) est donc l'acte de la substance, c'est-à-dire la cause de la substance tout entière: “Du fait que l'être est attribué à la quiddité, on dit que non seulement l'être mais la quiddité elle-même est créée, car avant d'avoir l'être, elle n'est rien, sinon peut-être dans l'esprit du Créateur où elle n'est pas créature, mais essence créatrice”<sup>22</sup>.

Tous les êtres sont donc créés par Dieu. Conclusion que Thomas d'Aquin démontre, par exemple, dans le passage suivant de la *Somme Théologique*:

Tout être, de quelque manière qu'il existe, existe nécessairement par Dieu. Car si un être se trouve dans un autre par participation, il est nécessaire qu'il y soit causé par ce à quoi cela revient par essence; par exemple, le fer est porté à incandescence par le feu. Or, on a montré précédemment, en traitant de la simplicité divine, que Dieu est l'être même subsistant par soi. Et l'on a montré ensuite que l'être subsistant ne peut être qu'unique; par exemple si la blancheur subsistait en elle-même, elle serait forcément unique, puisque les blancheurs ne sont multiples que par les sujets qui les reçoivent. Il reste donc que tous les êtres autres que Dieu ne soient pas leur être, mais participent de l'être. Il est donc nécessaire que tous les êtres qui se diversifient selon qu'ils participent diversement de l'être, si bien qu'ils ont plus ou moins de perfection, soient causés par un unique être premier, qui est absolument parfait<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> THOMAE AQUINATIS (Sancti) – *Quaestiones disputatae de potentia*. 10<sup>a</sup> ed., t. 2. Ed. P. M. Pession. Taurini/Romae: Marietti, 1965. III, a. 5, ad 2: “[...] quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dictum: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia”. La trad. fran. correspond à: THOMAS D'AQUIN (Saint) – *Questions disputées sur la Puissance – De Potentia*. Trad. et notes par Raymond Berton. Paris: IPC-Éd. «Parole et silence», 2011, p. 206.

<sup>23</sup> *ST I*, q. 44, a. 1, sol.: “Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab

Dans ce raisonnement, il est possible d'observer la dépendance de ce qui participe de quelque chose par rapport à ce qui le possède par essence. Cette dépendance se manifeste de la manière suivante: ce qui participe de quelque chose ne possède pas cette chose en soi; il la possède en partie, mais pas totalement. Il y a une différence ontologique, ainsi que hiérarchique, entre la réalité participée – qui possède une identité entre son être et son essence – et la réalité qui participe de celle-ci, dans la mesure où elle n'est pas son être et elle n'existe que par un autre. C'est-à-dire que la réalité qui participe d'une autre est elle-même une essence déterminée, mais cette essence s'actualise à partir d'un acte d'être qu'elle reçoit de l'extérieur. Chaque essence créée n'est pas son propre être, mais elle participe de l'être qui est reçu comme l'acte qui les fait être de telle ou telle manière. Or, ce qui est quelque chose par essence, l'est totalement: "Tout ce qui est totalement de telle qualité est essentiellement tel, de même si quelque chose est totalement bon, il est l'essence de la bonté; s'il participe en effet du bien, il doit y avoir en lui une division entre ce qui participe et ce qui est participé"<sup>24</sup>. Ce qui participe de quelque chose n'est donc pas cette chose par essence et il se distingue par conséquent de ce qui l'est par essence.

#### **4. Le caractère intellectuel aussi qu'ontologique de la relation entre l'Créateur et la créature**

D'autre part, la contribution de la philosophie aristotélicienne permet à Thomas d'Aquin d'expliquer la constitution ontologique de l'univers et la dépendance de cette dernière à une cause première, qui est l'intellect simple et divin. Le premier moteur se trouve avant l'univers dans l'ordre des causes non seulement du mouvement, mais aussi de l'être. La réflexion proprement philosophique de Thomas d'Aquin élabore une synthèse originale qui vise notamment à expliquer la consistance des êtres naturels,

---

*eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est<sup>24</sup>.*

<sup>24</sup> THOMAE AQUINATIS (Sancti) – *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ed. P. Pera (et. al.). Taurini/Romae: Marietti, 1950. c. IV, lect. XIV: "Omne autem quod est totaliter aliquale est essentialiter tale, sicut si aliquid est totaliter bonum est essentia bonitatis; si enim participat bono, oportet quod dividatur in participans et participatum". La trad. fran. de ce passage se trouve dans: VERNIER, Jean-Marie – *Théologie et Métaphysique de la Création chez saint Thomas d'Aquin*, p. 93.

ainsi que leur fin individuelle. Cette synthèse repose, d'une part, sur la théorie aristotélicienne et, d'autre part, sur une réflexion métaphysique de l'esse, propre à l'Aquinate<sup>25</sup>.

De la même manière, Thomas d'Aquin précise que toutes les perfections qui se rencontrent dans les créatures préexistent en Dieu d'une manière plus excellente; c'est-à-dire que les perfections qui se trouvent divisées dans les choses inférieures se trouvent en Dieu sous une forme simple et une. C'est pour cette raison que, tandis que l'homme connaît les universaux immatériels par une faculté et les singuliers matériels par une autre, Dieu connaît les uns et les autres par son intellect un et simple<sup>26</sup>. Puisque Dieu est un et simple, il existe en lui les archétypes de tous les êtres, c'est-à-dire les idées divines. Contre l'objection selon laquelle il ne serait pas nécessaire d'introduire des idées en l'essence divine, parce que l'essence divine serait le principe suffisant du connaître et du faire à l'égard de toutes les choses, Thomas d'Aquin répond en disant que Dieu est selon son essence la similitude de toutes choses (*similitudo omnium rerum*) et que, en conséquence, l'idée de Dieu n'est pas autre chose que son essence<sup>27</sup>. À propos de cette question, Thomas d'Aquin cite Saint-Augustin, selon qui il y a dans les idées une telle force que, sans elles, personne ne peut être sage<sup>28</sup>.

Thomas d'Aquin reprend la conception platonicienne de la double fonction de l'idée en tant que principe de la connaissance des choses et de leur génération<sup>29</sup>, et il l'attribue à l'intelligence divine. Par *idées*, on entend donc les formes, considérées comme existant par soi, de toutes les choses. Or, Thomas d'Aquin affirme que la forme d'une chose quelconque, existant en dehors d'elle, peut avoir deux fonctions: elle est soit le modèle de la chose dont elle dit être la forme, soit le principe par lequel on la connaît, dans le

---

<sup>25</sup> Dans sa réflexion, Thomas cherche à appréhender la causalité fondatrice, à la fois efficiente, exemplaire et finale de Dieu; voir *ST I*, q. 44.

<sup>26</sup> Voir *ST I*, q. 14, a. 11, sol.

<sup>27</sup> Voir *ST I*, q. 15, a. 1, arg. 3 et *ad 3*: “[...] *essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas [...] Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia*”.

<sup>28</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS – *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 2: “[...] *tanta in eis [ideis] vis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit*”.

<sup>29</sup> Voir PLATONIS – *opera*. vol. IV: *Respublica* 517 b-c. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902.

sens où l'on dit que les formes des connaissables sont dans le connaissant<sup>30</sup>. Envisagée comme principe formateur des choses, on peut dire que l'idée est un modèle, et elle concerne la connaissance pratique; comme modèle, l'idée concerne toutes les choses que Dieu fait en un temps quelconque. Par contre, envisagée comme principe de connaissance, on l'appelle proprement une raison formelle, et elle peut même concerner la connaissance spéculative; en conséquence, en tant que principe de connaissance, l'idée concerne toutes les choses qui sont connues par Dieu, même si elles ne sont réalisées à aucun moment du temps<sup>31</sup>.

Thomas d'Aquin ajoute aussi que l'idée signifie ce que Dieu connaît. L'idée ne désigne pas l'essence divine en tant que telle, mais en tant qu'elle est similitude ou raison formelle de telle ou telle chose. Pour autant, donc, que plusieurs raisons formelles sont connues à partir de l'essence une<sup>32</sup>. C'est pourquoi les idées ne sont pas créées par Dieu, mais elles appartiennent à la même essence divine, dans la mesure où Dieu ordonne en tant que tel la perfection de son pouvoir<sup>33</sup>. Or, Dieu, par un médium unique, connaît des choses qui sont multiples, non seulement selon qu'elles sont elles-mêmes, mais aussi selon qu'elles sont dans l'intellect comme connues, et c'est là connaître les raisons formelles des choses dans leur multiplicité. Non seulement Dieu connaît la multitude des choses par son essence, mais il sait qu'il la connaît ainsi. Cela revient à dire qu'il connaît une pluralité de raisons des choses ou, en tout cas, qu'il y a dans son intellect une pluralité d'idées connues<sup>34</sup>.

Ainsi donc, selon ce qui a été dit, il n'est pas contraire à la simplicité de l'intelligence divine qu'elle connaisse beaucoup de choses: ce qui serait contraire à sa simplicité, c'est

---

<sup>30</sup> Voir *ST I*, q. 15, a. 1, sol.: “*Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente*”.

<sup>31</sup> Voir *ST I*, q. 15, a. 3, sol.

<sup>32</sup> Voir *ST I*, q. 15, a. 2, ad 1: “*idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae*”.

<sup>33</sup> Voir AUGUSTINUS HIPONENSIS – *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 2: “*Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque orientur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit*”.

<sup>34</sup> Voir *ST I*, q. 15, a. 2, ad 1.

qu'elle soit actualisée par plusieurs formes intelligibles. Dieu connaît parfaitement son essence, il la connaît de toutes les manières possibles. Or, elle peut être connue non seulement en elle-même, mais aussi selon qu'elle est participable par les créatures du fait d'une certaine ressemblance. Chaque créature a sa nature propre, selon la manière dont elle participe de l'essence divine. Par conséquent, les idées font partie de la même puissance créatrice selon une manière d'être particulière, car, lorsque Dieu connaît sa propre essence comme imitable de manière déterminée par telle ou telle créature, il la connaît comme étant la raison propre et l'idée de cette créature<sup>35</sup>.

Dans le sens où Dieu connaît les autres par l'intermédiaire de sa propre essence, cette essence étant la similitude des choses et leur principe efficient, son essence suffit à lui faire connaître toutes les choses qui sont faites par lui, et cela non seulement dans leur nature universelle, mais aussi dans leur singularité<sup>36</sup>. Thomas d'Aquin démontre que, Dieu étant cause des choses par sa science, la science de Dieu a la même extension que sa causalité. Ainsi, la science de Dieu est la cause des choses: elle est à l'égard des choses créées ce que la science de l'artisan est à l'égard de ses oeuvres. Dès lors que Dieu est la cause de toutes les choses par son intelligence, de même que son être et son intellection sont identiques, on peut dire que sa science est la cause des choses conjointement avec sa volonté<sup>37</sup>. L'ordre de l'univers est expressément l'objet de l'intention divine, et non le résultat fortuit d'actions sans lien entre elles réalisées par des agents successifs. Cela signifie que, si l'ordre du monde lui-même a été créé par Dieu et si Dieu s'est expressément proposé comme fin, il faut que Dieu ait l'idée de l'ordre universel dans son esprit, où se trouvent en même temps les raisons formelles propres de toutes les choses<sup>38</sup>.

Dans la mesure où le monde créé n'est pas l'oeuvre d'un hasard, mais a été fait par Dieu, qui agit par son intelligence<sup>39</sup>, Thomas d'Aquin affirme qu'il est nécessaire d'admettre qu'il y a dans l'esprit divin une forme à l'image de laquelle est fait le

---

<sup>35</sup> Voir *ST I*, q. 15, a. 2, sol.

<sup>36</sup> Voir *ST I*, q. 14, a. 11, sol.

<sup>37</sup> Voir *ST I*, q. 14, a. 8, sol.

<sup>38</sup> Voir *ST I*, q. 15, a. 2, sol.

<sup>39</sup> Voir *ST I*, q. 44, a. 3.

monde: c'est en cela que consiste formellement l'idée<sup>40</sup>. Par ailleurs, le mot *création* possède deux sens différents: il désigne (a) l'action divine elle-même et la relation de la créature au Créateur qui en découle; et (b) le résultat de cette action, c'est-à-dire l'ensemble des effets de l'acte créateur<sup>41</sup>.

## 5. L'action créatrice

Selon l'acception biblique bien connue tirée du deuxième livre des *Maccabées*<sup>42</sup>, le mot *créer* veut dire produire quelque chose à partir du néant. L'expression *ex nihilo facere* signifie que la créature n'est pas produite à partir de quelque chose, et donc que l'ordre de la création va du non-être à l'être.

Ainsi, une telle action requiert au moins deux conditions: d'une part, elle ne présuppose rien de ce qui est créé. Pourtant, tout changement présuppose un agent, c'est-à-dire la causalité du générateur ou du moteur qui tire (*educit*) la forme de la puissance de la matière. En revanche, rien ne préexiste à l'acte créateur, car – comme l'indique Thomas d'Aquin – la causalité du Créateur s'étend à tout ce que contient l'être créé<sup>43</sup>. En effet, la forme nouvelle qui apparaît au cours du devenir naturel sort de la puissance de la matière. En tant qu'acte de la matière, la forme est produite par les mouvements qui actualisent cette dernière sous l'influence de moteurs éloignés et prochains. Aristote le dit de la façon suivante: "L'homme engendre l'homme, tout comme le soleil engendre l'homme"<sup>44</sup>. Dès lors, le devenir naturel requiert un agent antérieur, et ne peut donc donner naissance à un être nouveau dans son intégralité.

La deuxième condition requise implique que le non-être soit antérieur par nature à l'être dans la créature. Thomas d'Aquin entend par là que la créature, en raison de sa nature

---

<sup>40</sup> Voir *ST I*, q. 15, a. 1, sol.: "*Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae*".

<sup>41</sup> Sur le sujet des idées divines et de l'action créatrice voir VERNIER, Jean-Marie – "L'Action Créatrice" et "L'Exemplarisme Divin et la Diffusion de l'être". in *Théologie et Métaphysique de la Création chez saint Thomas d'Aquin*, pp. 143 sq.; 205 sq.

<sup>42</sup> VII, 28: "*Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram, et ad omnia quae in eis sunt: et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus, et hominum genus*".

<sup>43</sup> Voir *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sol.: "[...] *causalitas creantis se extendit ad omne id quod est in re; et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praeexistat, quasi non creatum*".

<sup>44</sup> *Phys.* 194 b 13: "ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος".

même de créature, n'est pas par elle même. Or, ce qui revient à chaque être par lui-même est antérieur à ce qu'il reçoit d'un autre. Le non-être est donc antérieur à l'être dans la créature, non pas forcément au sens chronologique, mais ontologique. D'une autre manière, on pourrait dire que, quelle que soit sa perfection, la créature reste plus proche du néant que de Dieu, et qu'elle y retournerait si Dieu ne la conservait pas<sup>45</sup>.

Thomas d'Aquin définit aussi la création comme "l'émanation de tout l'être (*totius entis*) à partir de la cause universelle, qui est Dieu"<sup>46</sup>. L'Aquinat emploie ici le terme d'émanation en tant qu'il désigne la production d'un effet dans son intégralité, ce qui convient à l'acte créateur<sup>47</sup>. Il n'entend pas cependant que les créatures sortent de Dieu sans différence de nature vis-à-vis de leur source. Il dit: "Ainsi, lorsque l'on considère l'émanation de tout l'être universel à partir du premier principe, il est impossible qu'un être soit présumé à cette émanation"<sup>48</sup>. C'est pourquoi la création diffère de l'émanation au sens strict. Celle-là est un acte volontaire qui produit un être essentiellement différent de Dieu, tandis que celle-ci constitue un processus naturel qui conduit, par conséquent, à l'apparition d'un être d'une nature semblable à celle de sa cause.

Thomas d'Aquin détermine le statut ontologique de la création en exprimant l'importance de la relation au moment de le définir<sup>49</sup>. En effet, "[...] faut-il que dans la créature la création ne soit pas autre chose qu'une relation au Créateur, en tant qu'il est le principe de son être"<sup>50</sup>. À cet égard, la création

[...] ne peut être reçue comme une mise en mouvement qui est avant le terme du mouvement, mais elle est reçue comme être dans ce qui est fait; c'est pourquoi dans la création même, ce n'est pas un accès à l'être qui est

---

<sup>45</sup> Voir *Isaïe* XXVII, 1 sq.; *Ps.* 104, 7; *Ps.* 74, 13 sq.; *ST I*, q. 104, a. 1.

<sup>46</sup> *ST I*, q. 45, a. 1, sol.: "*Emanatio totius entis a causa universali quae est Deus*".

<sup>47</sup> Voir INGLIS, John – "Emanation in Historical Context: Aquinas and the Dominican Response to the Cathars". *Dionysius* 17 (1999), pp. 95-148.

<sup>48</sup> *ST I*, q. 45, a. 1, sol.: "*Si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanatio*".

<sup>49</sup> Voir KREMPEL, Anton – "La relation de création et de conservation". in *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*. Paris: Vrin, 1952, chap. XXXII, pp. 554-562.

<sup>50</sup> *ST I*, q. 45, art. 3, sol.: "*Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse*".

apporté, ni un changement par le créateur, mais seulement un commencement d'être (*inceptio essendi*) et une relation au créateur de qui il tient l'être et ainsi la création n'est réellement rien d'autre qu'une relation à Dieu avec la nouveauté de l'être<sup>51</sup>.

Cette doctrine apparaît également dans la *Somme Théologique*, où est affirmé que la création peut être prise activement ou passivement<sup>52</sup>. Activement désigne l'action divine, correspondant à l'essence même de Dieu par rapport à la créature qui, en fonction de l'immutabilité divine, est seulement considérée comme une relation de raison<sup>53</sup>. Cependant, la création prise passivement souligne la relation de la créature au Créateur. Et puisque la création n'est pas un changement, cela ne signifie pas une approche de l'être, mais le début de l'existence grâce au Créateur<sup>54</sup>. Cette dépendance ne se produit pas à un moment défini, mais à chaque instant du temps, de sorte que la créature n'existerait plus si Dieu arrêta de lui donner l'être<sup>55</sup>. À tel point que la dépendance en question engage la relation de la créature avec son origine<sup>56</sup>.

Créer convient à Dieu en tant qu'il est tout-puissant. Étant l'acte pur et premier, agir lui revient principalement. Aussi la puissance active lui appartient-elle proprement en tant qu'il est principe d'action, mais non en tant qu'il est achevé par son opération, à la différence de la créature<sup>57</sup>. De plus, Dieu ne dépend pas d'un autre être qui le limiterait en le causant – toute cause visant un effet déterminé par nature ou par volonté –, ni d'un

---

<sup>51</sup> *De Potentia*, q. 3, art. 3, co.: “*Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*”.

<sup>52</sup> Voir *ST I*, q. 13, art. 7, sol.: “*Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso*”.

<sup>53</sup> Voir *ST I*, q. 45, art. 3, ad 1: “*Dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eiusessentia cum relatione ad creaturam*”.

<sup>54</sup> Voir *De Potentia*, q. 3, a. 3, sol.: “*In ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet*”.

<sup>55</sup> Voir *De Potentia*, q. 3, art. 14, rc 10: “*Operatio qua deus res producit in esse, non sic est intelligenda sicut operatio artificis qui facit arcam et postea eam deserit; sed quod deus continue influat esse*”; *De Potentia*, q. 5, a. 1, co.

<sup>56</sup> Voir *De Potentia*, q. 3, a. 3, sol.: “*Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem*”.

<sup>57</sup> Voir *De potentia* q. 1, a. 1, s.c. 3: “*omnis operatio ab aliqua potentia procedit. Sed Deo maxime convenit operari. Ergo Deo maxime potentia convenit*”; sol.: “*Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alias diffundere, et ideo ei maxime convenit potentia activa; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis*”.

sujet qui recevrait son acte. Il est infini. Dès lors, sa puissance est, elle aussi, infinie. Thomas d'Aquin se prononce ainsi face à cette affirmation:

Mais, comme l'être de Dieu n'est reçu en rien, et qu'il est être pur, il n'est pas limité à un mode et perfection d'être, il possède en lui la totalité de l'être; et ainsi, de même que l'être reçu en son sens universel peut s'étendre à l'infini, de même l'être divin est infini; et cela montre que son pouvoir ou sa puissance active est infinie<sup>58</sup>.

La racine de la toute-puissance divine est donc sa nature d'être pur: "Or l'être divin, sur quoi se fonde la raison formelle de puissance divine, est un être infini et non limité à quelque genre de l'être, car il possède en soi par avance la perfection de tout l'être"<sup>59</sup>. C'est pourquoi, à la différence des créatures qui n'ont qu'un être limité et ne peuvent, par conséquent, agir que d'une manière déterminée et proportionnée à leur manière d'être, Dieu, dont l'être est infini – parce que non limité par telle ou telle essence – peut communiquer l'être (*esse*) en tant que tel dans sa capacité infinie d'actualisation.

Dieu peut donc créer et il a créé effectivement. Certes, Dieu pourrait n'avoir pas créé, mais il l'a fait et ce même acte constitue, pour nous, un point de départ pour une réflexion sur le monde et son ordre. En faisant une conjonction entre l'exercice rationnel et les données révélées par l'Écriture, la démonstration principale que donne Thomas d'Aquin à propos de l'ordre cosmologique s'appuie sur la nécessité de la participation des êtres qui possèdent chacun un être (*esse*) limité à celui qui est l'être par essence: Dieu.

## **6. La transcendance de l'Être subsistant (Dieu) par rapport à l'effet de l'action créatrice**

Le raisonnement procède à l'aide de deux énoncés. Le premier a déjà été établi: Dieu est l'être même subsistant par soi. Le second pose que l'être subsistant ne peut être qu'unique. Ce dernier argument assure l'unicité divine et détruit la possibilité d'une

---

<sup>58</sup> *De potentia*, q. 1, a. 2, sol.: "Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est; et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa, est infinita".

<sup>59</sup> *ST I*, q. 25, a. 3, sol.: "Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed prae habens in se totius esse perfectionem".

multiplicité de causes premières dont les étants participeraient. La nécessité de cette multiplicité disparaît d'ailleurs à partir du moment où l'on a poussé la résolution métaphysique à son terme et saisi que tout ce qui est, ainsi que toute perfection, ne sont que des manières d'être, des participations diverses de l'être (*esse*), et qui sont donc causées par Celui qui est par essence.

Ce qui est par participation est causé par ce qui est par soi. Or, Dieu est l'être même subsistant par essence et cet *esse* ne peut être qu'unique. Les étants autres que Dieu ne sont donc pas leur être (*esse*). C'est pourquoi il est nécessaire que tout ce qui participe diversement à l'être soit causé par un premier être qui est parfaitement. Ainsi, les étants prennent part à l'être sous l'action de Dieu, qui les crée et les gouverne. Tel est l'ultime secret du réel, l'achèvement du cheminement métaphysique que Thomas d'Aquin exprime par le maître-mot de participation.

Dès lors, la transcendance de Dieu, ainsi que l'immanence de sa causalité, sont établies en vue de montrer que l'être subsistant ne se confond pas avec tout autre-étant déterminé à être tel ou tel par la puissance qui limite son être (*esse*), c'est-à-dire par son essence. La puissance divine n'est déterminée par aucune essence, mais les précontient toutes dans l'unité ineffable de son être infini. Aussi est-il possible de saisir au plus intime des êtres la présence de Celui qui, leur donnant l'être, les fait être tel ou tel et agir en conséquence. La fin de l'article premier de la question 104 de la *Prima pars* présente cette double vérité de la façon suivante:

Donc de même que le devenir d'une réalité ne peut se poursuivre quand cesse l'action de l'agent, cause du devenir; de même l'être d'une chose ne saurait demeurer lorsque cesse l'action de l'agent qui est cause non pas simplement du devenir, mais aussi de l'être de cette chose. Et c'est la raison pour laquelle l'eau chauffée retient la chaleur quand cesse l'action du feu, tandis que l'air cesse instantanément d'être lumineux quand cesse l'action du soleil. La matière de l'eau en effet est capable de recevoir la chaleur du feu telle qu'elle est spécifiquement dans le feu, et si elle est amenée à revêtir la forme du feu, elle restera toujours chaude; si au contraire elle ne participe qu'imparfaitement de la forme du feu, par manière d'inchoation, la chaleur ne demeurera en elle que temporairement, à cause d'une participation trop faible du principe de chaleur. L'air n'est d'aucune manière apte par nature à recevoir la lumière telle qu'elle est spécifiquement dans le soleil, ce qui signifierait qu'il reçoit la forme même du soleil, laquelle est principe de lumière; aussi, puisqu'elle n'a pas de fondement dans l'air, la lumière y cesse dès que cesse l'action du soleil.

Or la situation de toute créature à l'égard de Dieu est celle même de l'air en face du soleil qui l'éclaire. Le soleil, par sa propre nature, est étincelant de lumière: l'air devient lumineux en participant de la lumière du soleil, sans pour autant participer de sa nature. Ainsi Dieu est l'être par essence, car son essence est d'exister; toute créature au contraire est être par participation, du fait qu'exister n'appartient pas à son essence. Et, comme l'écrit S. Augustin: 'Si la puissance de Dieu cessait un jour de régir les créatures, aussitôt leurs formes cesseraient, et toute nature s'effondrerait'. Et encore: 'De même que l'air, en présence de la lumière, devient lumineux, ainsi l'homme, en présence de Dieu, se trouve illuminé; en son absence, il tombe immédiatement dans les ténèbres'<sup>60</sup>.

Ainsi, de même que l'air ne peut, par illumination, recevoir la nature même du soleil, la créature ne peut devenir l'être par essence; mais l'air participe à la lumière qui appartient au soleil par nature, comme la créature participe à l'être qui appartient à Dieu par essence. Dans l'un et l'autre cas, la participation sous l'action de la cause première n'abolit aucunement la différence de nature, mais, au contraire, la présuppose. Dès lors que l'on comprend les conditions de la participation des étants à l'être (*esse*) – causes par l'être subsistant –, il est possible d'observer que l'être donne à chaque étant son acte d'être tel ou tel. L'être subsistant communique l'être (*esse*) aux étants multiples, qui, semblables à lui en tant qu'ils sont, en sont néanmoins essentiellement différents par l'essence que leur acte d'être actualise.

Ce raisonnement trouve son point de départ dans la constatation selon laquelle l'être est limité dans chaque étant ayant telle ou telle essence. C'est l'acte le plus intime de chaque étant qui lui permet d'être tout ce qu'il est et, par conséquent, d'exercer sa

---

<sup>60</sup> ST I, q. 104, a. 1, sol.: "*Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis. Quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem quae est in igne, unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis, et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit IV super Gen. ad Litt., virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Et in VIII eiusdem libri dicit quod, sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi praesente, illuminatur, absente autem, continuo tenebratur*".

causalité. Cet étant participe donc à l'être (*esse*), mais ne l'est pas par essence, car ce qui convient à quelque chose par essence lui appartient parfaitement en tout ce qu'il est. Ce qui n'est pas tel par son essence l'étant par un autre, il est nécessaire de conclure à l'existence et à la causalité de l'être (*esse*) par essence avant celle de tout être en tant que tel. Le raisonnement précédent, qui se présente de différentes manières dans les oeuvres de Thomas d'Aquin, est fondamental. Il apparaît déjà au livre II du *Commentaire sur les Sentences*:

Il est patent en effet que tout ce qui est imparfait dans un genre tire son origine de ce en quoi immédiatement et parfaitement se retrouve (*reperitur*) la nature du genre: comme il est évident à propos de la chaleur dans ce qui est chaud sous l'action du feu. Or, puisque chaque être, que qu'il soit, et ce qui est en lui participe à l'être d'une manière ou d'une autre, et est mêlé d'imperfection, il est nécessaire que tout être selon tout ce qui est en lui tire son origine de l'être premier et parfait. Or, produire quelque chose dans l'être (*producere rem in esse*) selon toute sa substance, c'est ce que nous appelons créer. Par conséquent, il est nécessaire que tout procède du premier principe par création<sup>61</sup>.

L'être (*esse*) étant l'effet le plus commun, il doit par conséquent être relié à la cause première qui est Dieu. Les arguments suivants s'appuient sur l'unicité divine. Dieu, étant son être, ne peut être qu'unique, car toute multiplicité suppose soit une différence impliquant à son tour l'existence d'une essence autre que l'être, soit une matière individualisant une forme:

A moins qu'il n'y ait une chose dont la quiddité soit son propre être, auquel cas cette chose sera unique et première, car il est impossible qu'une chose soit multipliée autrement que par l'ajout d'une différence, à la manière dont la nature du genre est multipliée en espèces, ou parce qu'une forme est reçue dans diverses matières, comme la nature de l'espèce est multipliée en divers individus, ou parce que l'un < dès multipliés > est absolu et l'autre est reçu en quelque chose, comme par exemple, s'il y avait une chaleur séparée, elle serait distincte de la chaleur non séparée, du fait même de sa

---

<sup>61</sup> *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sol.: “*Constat enim quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis: sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere*”. La trad. fran. de ce passage se trouve dans: VERNIER, Jean-Marie – *Théologie et Métaphysique de la Création chez saint Thomas d'Aquin*, pp. 147-148.

séparation. Mais si on pose une chose qui serait l'être seulement, de telle sorte que cet être serait subsistant, il ne recevrait pas l'addition d'une différence, parce qu'alors il ne serait plus être seulement mais être et, en plus, forme; et il recevrait encore moins l'addition d'une matière, car alors il ne serait plus subsistant mais matériel<sup>62</sup>.

Ce texte de jeunesse rend manifeste que, dès le début de son enseignement, Thomas d'Aquin est en possession de l'élément central de sa métaphysique, lorsqu'il démontre l'unicité de Dieu en s'appuyant sur sa nature d'être subsistant. Dieu étant unique, puisqu'il est l'être par essence, et ce qui est par essence étant cause de ce qui est par participation, les êtres multiples sont donc par participation à Dieu. De plus, tout ce qui est possible a une cause qui doit être nécessaire: en effet, ce qui est possible en soi est indéterminé à l'égard de l'être et doit par conséquent avoir une cause nécessaire, dans la mesure où l'on ne peut aller à l'infini. Or, le nécessaire se résume à ce qui est par soi-même l'être (*esse*) subsistant, à savoir Dieu, qui, par ailleurs, ne peut être qu'un. Ce dernier est donc cause de l'être de tout ce qui n'est pas lui-même.

Si donc l'imparfait tire son origine du parfait et que Dieu est l'être suprêmement parfait, Dieu est cause de l'être (*causa essendi*) de tout ce qui est. Thomas d'Aquin prend soin d'ajouter principalement (*principaliter*), puisqu'on a montré qu'un tel être ne peut être qu'un. Les étants qui participent à l'être (*esse*), mais ne le sont pas par essence, reçoivent donc leur être (*esse*) de Celui qui l'est totalement, car essentiellement. La fécondité de ce principe de l'indivisibilité de l'essence pour l'ascension vers la cause première indique que ce qui est par essence quelque chose l'est totalement, alors que ce qui ne se donne pas l'être est nécessairement causé par autre chose. Ainsi, il se trouve ici une voie d'accès à Dieu à partir de la limitation des étants en raison de leur multiplicité. Cette compréhension ressemble à un retour vers le premier principe, qui s'effectuerait par le biais du principe précédent. En résumé, ce qui est premier doit être tout entier moteur ou être, car ce qui est essentiellement quelque chose l'est totalement.

---

<sup>62</sup> DEE IV, 5, pp. 102-103: "Nisi forte sit aliqua res cuius quiditas sit ipsum suum esse, et haec res non potest esse nisi una et prima: quia impossibile est ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuus; vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum: sicut, si esset quidam calor separatus esset alius a colore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum sed esse et praeter hoc forma aliqua: et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens, sed materiale".

Or, les étants naturels sont mus partie par partie et sont des êtres limités. Ils reçoivent donc le mouvement et l'être d'une cause qui est tout entière moteur et être. Thomas d'Aquin exploite ce principe dans un texte de son *Commentaire sur la Physique* d'Aristote:

Il faut savoir que se mouvoir soi-même pour un mobile, n'est rien d'autre que d'être à soi-même la cause de son mouvement. Or être à soi-même la cause de quelque chose suppose qu'on le soit en premier car ce qui est premier, est en n'importe quel genre, la cause de ce qui en découle. D'où le feu, qui est cause de chaleur pour lui-même comme pour le reste, est le premier chaud. Or Aristote a démontré qu'on ne trouve pas de premier pas de mouvement, ni du côté du temps, ni du côté de la distance, ni même du côté du mobile, en raison de leur divisibilité. On ne peut donc pas observer de premier pas du mouvement, qui ne dépendrait pas d'un antérieur. Le mouvement du tout dépend de ses parties et se divise en elles. Aristote s'appuie donc bien sur la cause pour laquelle aucun mobile ne se meut lui-même: il ne peut y avoir de premier mobile, dont le mouvement ne dépend pas de parties. Cela revient à démontrer qu'aucun divisible ne peut être premier, car son être dépend de celui de ses composantes. C'est donc ainsi que la conditionnelle est vraie: 'si la partie n'est pas mue, le tout n'est pas mû', comme est également vraie cette autre: 'si la partie n'est pas, le tout n'est pas'.

Les platoniciens ont envisagé certaines choses comme automotrices et ont ajouté qu'aucun objet matériel divisible ne se meut lui-même. S'auto-mouvoir demeure le fait de la seule substance spirituelle, qui s'auto-comprend et s'aime elle-même. Ils nommaient en effet indistinctement "mouvement", toutes les opérations; ce que fait d'ailleurs aussi Aristote à propos de sentir et de comprendre, où le mouvement est l'acte du parfait. Mais ici, nous parlons du mouvement comme acte de l'imparfait, c'est-à-dire existant en puissance, ce qui élimine la mobilisation de l'indivisible. En affirmant que tout ce qui est mû, l'est par autrui, Aristote ne diverge donc de Platon, pour qui certaines choses se meuvent elles-mêmes, que dans les mots et non dans l'esprit<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> *In VII Phys.*, lect. I, nn. 889-890: "Ad cuius evidentiam sciendum est, quod aliquid movere seipsum nihil aliud est, quam esse sibi causa motus. Quod autem est sibi causa alicuius, oportet quod primo ei conveniat; quia quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post. Unde ignis, qui sibi et aliis est causa caloris, est primum calidum. Ostendit autem Aristoteles in sexto, quod in motu non invenitur primum, neque ex parte temporis, neque ex parte magnitudinis, neque etiam ex parte mobilis, propter horum divisibilitatem. Non ergo potest inveniri primum, cuius motus non dependeat ab aliquo priori: motus enim totius dependet a motibus partium, et dividitur in eos, ut in sexto probatum est. Sic ergo ostendit Aristoteles causam quare nullum mobile movet seipsum; quia non potest esse primum mobile, cuius motus non dependeat a partibus: sicut si ostenderem quod nullum divisibile potest esse primum ens, quia esse cuiuslibet divisibilis dependet a partibus: ut sic haec conditionalis sit vera: si pars non movetur, totum non movetur, sicut haec conditionalis est vera: si pars non est, totum non est. // Unde et Platonici, qui posuerunt aliqua movere seipsa, dixerunt quod nullum corporeum aut divisibile movet seipsum; sed movere seipsum est tantummodo substantiae spiritualis, quae intelligit seipsam et amat seipsam: universaliter omnes operationes motus appellando; quia et huiusmodi operationes, scilicet

## 7. Conclusion

Tout au long de ce travail, on a essayé de montrer d'abord que Dieu était l'être même subsistant. Non seulement aucune matière ne limite son être, mais, bien davantage, aucune essence ne le détermine à telle ou telle manière d'être. Aussi, dire que Dieu est l'être subsistant ne revient pas à lui attribuer une caractéristique commune à tout ce qui est, mais à affirmer qu'il contient dans l'unité et l'infinité de son être toutes les perfections dispersées dans les êtres, dans la mesure où Thomas d'Aquin dit que l'être (*esse*) n'est pas un accident de l'essence, mais que c'est au contraire l'essence elle-même qui tient toute sa perfection de l'être, puisqu'elle n'est jamais qu'une manière d'être. L'existence d'un premier moteur acte pur et la nécessaire dépendance de l'imparfait à l'égard du parfait dans un même genre aboutissent, moyennant l'appréhension de la participation graduée de tout ce qui est à l'être (*esse*), à l'affirmation d'un Dieu créateur. Un tel raisonnement manifeste la présence de l'héritage aristotélicien dans la métaphysique thomiste, ainsi que la liberté de l'Aquinatisme dans son interprétation (*secundum intentionem Philosophi*) des principes du Stagirite.

Deuxièmement, les autres êtres existent certes eux aussi, mais ils ne sont pas l'être (*esse*) subsistant; ils existent en quelque sorte de manière contingente; ils ont en effet un être (*esse*) limité par une certaine essence et, par conséquent, ils sont composés d'essence et d'être. L'être (*esse*) et l'essence sont, en eux-mêmes, inséparables. Ainsi, l'être est l'acte d'une puissance dont il est inséparable et avec laquelle il constitue ce qui est au sens fondamental: un étant (*ens*) en acte, de même que la forme – acte de la matière – est inséparable de cette dernière.

Troisièmement, si Dieu est l'être même subsistant par soi, l'être subsistant ne peut être qu'unique. Par conséquent, tout ce qui est, ainsi que toute perfection, ne sont que des manières d'être, des participations diverses de l'être (*esse*), et qui sont donc causées par Celui qui est par essence. Créer convient à Dieu en tant qu'il est tout-puissant. Étant

---

*sentire et intelligere, etiam Aristoteles in tertio de anima nominat motum, secundum quod motus est actus perfecti. Sed hic loquitur de motu secundum quod est actus imperfecti, idest existentis in potentia, secundum quem motum indivisibile non movetur, ut in sexto probatum est, et hic assumitur. Et sic patet quod Aristoteles, ponens omne quod movetur ab alio moveri, a Platone, qui posuit aliqua movere seipsa, non dissentit in sententia, sed solum in verbis".* La trad. fran. de ce passage correspond à: *Physiques d'Aristote. Commentaire de Thomas d'Aquin.* T. II. trad. fran. Par Guy Delaporte. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 128.

l'acte pur et premier, agir lui revient principalement. Aussi la puissance active lui appartient-elle proprement en tant qu'il est principe d'action, mais non en tant qu'il est achevé par son opération, à la différence de la créature. Dieu ne dépend pas d'un autre être qui le limiterait en le causant — toute cause visant un effet déterminé par nature ou par volonté —, ni d'un sujet qui recevrait son acte. Comme Il est infini, sa puissance est, elle aussi, infinie.

En somme, ayant montré l'enracinement de toute perfection et, plus généralement, de tout ce qui est dans l'être (*esse*), Thomas d'Aquin a ramené la diversité du réel vers sa cause unique, de sorte qu'il devient possible de saisir la radicalité de l'action divine, fondatrice de tout ce qui est, et de subsumer dans une synthèse supérieure l'héritage péripatéticien et platonicien de ses prédécesseurs.

### **Referências bibliográficas:**

#### **Fontes impressas**

ARISTOTELIS – *De anima*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

ARISTOTLE – *Physics*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS – *De diversis quaestionibus octoginta tribus* [En ligne]. [Consulté en janvier 2016]. Accessible à:

[http://www.augustinus.it/latino/ottantatre\\_questioni/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm)

PLATONIS – *opera*. vol. IV. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902.

THOMAE AQUINATIS (Sancti) – *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita*. t. 2: *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1884.

THOMAE AQUINATIS (Sancti) – *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita: Pars prima Summae theologiae*. tt. 4-5. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889.

THOMAE AQUINATIS (Sancti) – *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. t. 2. Ed. P. Mandonnet. Parisiis: P. Lethielleux, 1929.

THOMAE AQUINATIS (Sancti) – *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ed. P. Pera [et. al.]. Taurini/Romae: Marietti, 1950.

THOMAE AQUINATIS (Sancti) – *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*. t. 2-3. Ed. P. Marc [et. al.]. Taurini/Romae: Marietti, 1961.

THOMAE AQUINATIS (Sancti) – *Quaestiones disputatae de potentia*. 10<sup>a</sup> ed., t. 2. Ed. P. M. Pession. Taurini/Romae: Marietti, 1965.

THOMAE DE AQUINO – *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita*. t. 25/1: *Quaestiones de quolibet. Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI*; t. 25/2: *Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII*. Roma/Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996.

THOMAS D'AQUIN – *Somme Théologique*. vol. I. Trad. fr. par A.-M. Roguet. Paris: Éd. du Cerf, 1984.

THOMAS D'AQUIN; DIETRICH DE FREIBERG – *L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*. Trad. et comm. par Alain De Libera et Cyrille Michon. Paris: Éd. du Seuil, 1996.

THOMAS D'AQUIN – *Somme contre les Gentils I-II*. Prés. et trad. par Cyrille Michon. Paris: GF Flammarion, 1999.

THOMAS D'AQUIN – *Physiques d'Aristote. Commentaire de Thomas d'Aquin. t. II.*  
Trad. fr. par Guy Delaporte. Paris: L'Harmattan, 2008.

THOMAS D'AQUIN (Saint) – *Questions disputés sur la Puissance — De Potentia.*  
Trad. et notes par Raymond Berton. Paris: IPC-Éd. «Parole et silence», 2011.

## Estudos

AERTSEN, Jan – *Nature and Creature.* Leiden: Brill, 1988.

BOEDER, Heribert – “Weshalb ‘Sein des Seienden’?”. *Philosophisches Jahrbuch.*  
Freiburg/München 78 (1971), pp. 111-133.

CARABINE, Deirdre – *The Unknown God: negative Theology in the platonic tradition from Plato to Eriugena.* Louvain: Peeters Press, 1995.

DES PLACES, Edouard – “La théologie négative du Pseudo-Denys: ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age”. in LIVINGSTONE, Elizabeth A. – *Studia Patristica.* vol. XVII. Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982, pp. 81-92.

FABRO, Cornelio – *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino.* 2ª ed. Turin: Società editrice internazionale, 1950.

FABRO, Cornelio – *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino.* 2ª ed. Segni: EDIVI, 2010.

GARCÍA BAZÁN, Francisco – *Plotino y la mística de lastres hipóstasis.* Buenos Aires: El Hilode Ariadna, 2011.

GEIGER, Louis-Bertrand – *La participation dans la philosophie de Saint-Thomas d'Aquin.* Paris: Vrin, 1942.

HERRERA, Juan-José – *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2011.

INGLIS, John – “Emanation in Historical Context: Aquinas and the Dominican Response to the Cathars”. *Dionysius*. Dalhousie University's 17 (1999), pp. 95-148.

KREMER, Klaus – *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill, 1966.

KREMPEL, Anton – *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*. Paris: Vrin, 1952.

LOSSKY, Vladimir – “La Théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopage”. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939) pp. 204-221.

REALE, Giovanni – “Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino”. *Anuario Filosófico* 33-n. 1 (2000), pp. 163-191.

TE VELDE, Rudi-A. – *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden-New York: Brill, 1995.

VERNIER, Jean-Marie – *Théologie et Métaphysique de la Création chez saint Thomas d'Aquin*. Paris: Pierre Téqui éd., 1995.

ZUBIRIA, Martín – *El amor sapientiae ante la diferencia absoluta (Plotino, VI 9)*. Mendoza: SS&CC Ediciones, 2012.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

### Referência eletrônica:

MARTIN DE BLASSI, Fernando – “L'action créatrice par rapport à la Métaphysique de Thomas d'Aquin”. *Medievalista* 22 (Julho-Dezembro 2017). [Em linha] [Consultado dd.mm.aaaa]. Disponível em <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA22/blassi2203.html> ISSN 1646-740X.

