

# **Nuevas consideraciones sobre el sintagma de *nihilo condere*: a vueltas con la *creatio ab æterno***

Josep-Ignasi Saranyana Closa

## Resumen

La versión griega del Viejo Testamento (VT) dice, en *2 Mac* 7:28, que Dios todo lo ha hecho «no de entes» (οὐκ ἐξ ὄντων). Esta expresión ha sido vertida al latín por medio del sintagma *de nihilo* o *ex nihilo*. Así, la *Vetus Latina* y la *Vulgata*. La patrística griega siguió usando «no de entes» o bien «del no ente». San Agustín acudió alguna vez a *ex nihilo* en su polémica antimaniquea. En sentido técnico entró tardíamente en la teología medieval en la segunda mitad del siglo XII y fue acogida por el Concilio Lateranense IV (1215), pasando después al Concilio de Florencia y al Vaticano I. Sin embargo, desaparece en la *Solemne profesión de fe* de Pablo VI (1968). En la *Nova Vulgata* (de 1979) se regresa a la literalidad del griego. El *Catecismo de la Iglesia Católica* recupera el *ex nihilo*, aunque traduciendo mal el testimonio patrístico aducido como prueba. ¿Por qué esos vaivenes? Conviene volver la vista a Tomás de Aquino, que se atuvo al *ex nihilo* en sus escritos catequéticos, pero lo evitó en las polémicas con sus colegas universitarios. En esas diatribas orilló también la cuestión del momento de la creación y se limitó a señalar que la creación tuvo un principio existencial, no temporal. En tal contexto, lo primero creado *ab æterno* sería el *totum esse*. En este ensayo se estudia qué es el *totum esse* tomasiano y el problema que supone no poder pensar la «nada».

**Palabras clave:** *Ex nihilo, principium, creatio ab æterno, totum esse, San Agustín, Hugo de San Víctor, Tomás de Aquino, Martin Heidegger, Carlos Cardona.*

## Abstract

The Greek version of the Old Testament says, in 2Mac 7:28, that God has made everything "out of nothing" (οὐκ ἐξ ὄντων). This expression has been translated into Latin in the Vetus Latina and the Vulgata, using the syntagma "de nihilo" or "ex nihilo". Greek fathers continued to use "out of nothing." Saint Augustine once used the expression "ex nihilo" in his anti-Manichaean polemic. In the second half of the twelfth century, medieval theologians used "ex nihilo" technically, and it was adopted by the Lateran Council IV (1215). Centuries later, "ex nihilo" appeared again in the teachings of the Florence Council and of the First Vatican Council. However, "ex nihilo" disappears in the Solemn Profession of Faith of Paul VI (1968). The Nova Vulgata (1979) returns to the literal Greek: "out of nothing". In the *Catechism of the Catholic Church*, the expression "ex nihilo" is restored. However, in the Catechism, the patristic testimony adduced as a proof is mistranslated. Why are these ups and downs? Thomas Aquinas used "ex nihilo" in his catechetical writings but avoided it in his polemics with his university colleagues. In these diatribes, Thomas Aquinas also dodged the question of the moment of creation and limited himself to pointing out that creation had an existential, not a temporal, beginning. In such a context, the first thing created "ab æterno" would be the "totum esse." In this essay, I explore the Thomistic "totum esse" and whether thinking of "nothingness" is possible..

**Keywords:** *Ex nihilo, principium, creatio ab æterno, totum esse, St. Augustine, Hugh of Saint Victor, Thomas Aquinas, Martin Heidegger, Carlos Cardona.*

### 1. Preliminares

Santiago Sanz Sánchez ha escrito un sugerente texto que nos puede servir de frontispicio para esta exposición: «Aceptando con san Agustín que el tiempo ha sido creado, Tomás de Aquino se distingue por la defensa de una posición peculiar, original en su época, que parece un regreso a la filosofía griega, pues sostiene que, desde el punto de vista de la razón, es posible pensar en un mundo eterno creado. La complejidad de la cuestión exige un estudio pormenorizado»<sup>1</sup>. A continuación, Sanz señala que el tema de la creación *ab æterno* es una cuestión aporética, es decir, un enunciado que expresa o que contiene una inviabilidad de orden racional; una aporía que finalmente es resuelta por la Revelación. Veamos si las cosas son así o de otra manera.

1 E. SANZ SÁNCHEZ, Santiago. (2021). *Alfa e Omega. Breve manuale di protologia ed escatologia*, Verona: Fede e Cultura, § 4.2.1, in fine, p. 125 (edición digital para Amazon-Kindle, de 2021).

Todavía una advertencia preliminar: este texto es la segunda versión, muy corregida y aumentada, de un ensayo que publiqué hace un año en una revista de Buenos Aires<sup>2</sup>. El artículo argentino fue discutido en una reunión de expertos, celebrada en Madrid el 28 de febrero pasado, entre los cuales el Dr. Santiago Sanz Sánchez, profesor en la Pontificia Università della Santa Croce (Roma)—que discrepó de mi punto de vista y animó el coloquio con sus críticas e inteligentes observaciones—, y el Dr. José Carlos Martín de la Hoz, antiguo colega en la Universidad de Navarra y ahora en la Academia de Historia Eclesiástica de Sevilla. Como consecuencia del coloquio, pienso que puedo mantener mis tesis, aunque matizando algunas afirmaciones con ampliaciones, nuevos conceptos y nueva bibliografía.

Es innegable que Aquino habló distintos lenguajes, según los públicos a los que se dirigía. Hay, pues, estratos lingüísticos que conviene considerar. Centrándome en su habla técnica, me atengo a las normas exegéticas que popularizó el tándem Étienne Gilson–Marie-Dominique Chenu. Para conocer a un autor no basta el texto; hay que tomar en cuenta el pretexto, el contexto y el subtexto (sobre todo psicológico) y conocer la cronología de las afirmaciones y respetarla. Un gran teólogo o filósofo nunca se contradice: avanza paso a paso, persiguiendo una primera intuición, aunque de vez en cuando parezca que da la vuelta, entra en un meandro o se toma un descanso. Esta regla hermenéutica vale también en este caso. Si se compara uno de los primeros escritos tomasianos (*De ente et essentia*), redactado cuando todavía no había cumplido treinta años, con los escritos de madurez se advierte la continuidad intelectual. La interesantísima exégesis que ofrece de la expresión *ex nihilo* en su *De potentia* (q3, a1, ad7), redactada en 1265-67, o en su opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes*, fechable hacia 1271, apuntan a lo mismo que en 1252: al problema del *esse universale* o *esse commune*. El Aquinate se mantuvo fiel a una intuición original: Dios, que es el *Esse tantum* («distinctum ab omni esse [...] quamvis sit esse tantum»)<sup>3</sup>, es el principio de todo el *esse*, también denominado *esse universale*. En definitiva, Dios es «totius esse principium»<sup>4</sup>. El primer efecto de Dios en las cosas es el *ipsum esse*, presupuesto en todos los demás efectos, según una de sus últimas afirmaciones, quizá del año 1273, vertida en el *Compendium theologiæ* (cap. 68).

## 2. Estado de la cuestión

El decreto *Firmiter* del Concilio IV Lateranense (1215) enseña solemnemente:

<sup>2</sup> El trabajo mío anterior se titula: (2022) «Qué significa de *nihilo condere*», *Revista Teología*, 59(139), p. 131-167.

<sup>3</sup> DE AQUINO, Tomás. *De ente et essentia*, cap. 4, ed. Enrique Alarcón.

<sup>4</sup> ID., *De potentia*, q.3, a.1c.

«[...] que uno solo es el verdadero Dios, [que es] el único principio de todo, creador de las cosas visibles e invisibles, espirituales y corporales, quien, por su omnipotente virtud a la vez, desde el principio del tiempo, creó de la nada [*de nihilo condidit*] a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, compuesta tanto de espíritu como de cuerpo»<sup>5</sup>.

Con posterioridad fue asumida esta fórmula por el Concilio de Florencia, en el decreto para la unión de los coptos, aprobado en la sesión XI (1442):

«Firmísimamente cree, profesa y predica [la sacrosanta Iglesia Romana] que el solo Dios verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es el creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; el cual, en el momento que quiso, creó por su bondad todas las criaturas, lo mismo las espirituales que las corporales; buenas, ciertamente, por haber sido hechas por el sumo bien, pero mudables, porque fueron hechas de la nada [*quia de nihilo factæ sunt*]; y afirma que no hay naturaleza alguna del mal, porque toda naturaleza, en cuanto es naturaleza, es buena»<sup>6</sup>.

Finalmente, el Concilio Vaticano I, en la declaración dogmática *Dei Filius*, de la sesión III (1870), recogió a la letra la declaración dogmática del IV Lateranense<sup>7</sup>. En los tres casos la definición emplea la fórmula técnica *de nihilo* (de la nada). Por esta vía, la expresión filosófica «nada» entró en la confesión de la fe de la Iglesia, no una sola vez, sino tres veces, salvando una distancia de seiscientos cincuenta años entre la primera y la tercera. La escolástica barroca echó mano de la locución, con pocas clarificaciones sobre el sentido del sintagma, dando por supuesto que por intuición su sentido era evidente. Y de la escolástica pasó a los manuales de los siglos XIX y XX.

En cambio, la solemne *Profesión de fe* de Pablo VI, de 30 de junio de 1968, expresa la misma doctrina, citando el Vaticano I, pero evitando el sintagma de *nihilo condidit*:

«Creemos en un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Creador de las cosas visibles —como es este mundo en que pasamos nuestra breve vida— y de las cosas invisibles —como son los espíritus puros, que llamamos también ángeles— y también Creador, en cada hombre, del alma espiritual e inmortal»<sup>8</sup>.

5 «Quod unus solus et verus Deus [...] [est] unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis, utramque *de nihilo* condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam» (COeD 23<sup>09-13</sup>).

6 COeD 571<sup>40</sup>-572<sup>5</sup>.

7 COeD 805<sup>42-43</sup>-806<sup>1</sup>.

8 «8. Credimus in unum Deum, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, Creatorem rerum visibilium - cuiusmodi est hic mundus ubi nostram degimus vitam - rerumque invisibilium - cuius generis sunt puri spiritus, quos etiam angelos appellamus (cfr. Vaticano I, DS 3002) - itemque Creatorem, in unoquoque homine, animae spiritualis et immortalis». Véase la edición preparada por POZO, Cándido. (1975). *El Credo del Pueblo de Dios*. Madrid: BAC.<sup>2</sup>, núm. 8, con amplios comentarios.

Con todo, la edición típica del *Catecismo de la Iglesia Católica*, que es de 1997 y posterior, por tanto, a la *Profesión de fe* de Pablo VI, recupera el tema «Dios crea *de la nada*» (núm. 296-298), citando a pie de página el Lateranense IV y el Vaticano I, y como fuentes destacadas aporta en latín un pasaje de san Teófilo de Antioquía (†183), patriarca considerado «papa» por los coptos<sup>9</sup>, y cita el conocido versículo de 2 *Mac* 7:23-28 en la versión de la *Vulgata*. Habrá que analizar con cuidado qué dicen, en el original griego, las dos autoridades esgrimidas en latín por el *Catecismo*, en concreto: el versículo de 2 *Mac* y el párrafo de Teófilo de Antioquía, que la investigación patristica ha presentado como el primer testimonio conservado del *ex nihilo*, porque una obra anterior de Teófilo, que se ha perdido, abundaba así mismo en esta cuestión<sup>10</sup>.

En definitiva, y a la vista de las cuatro solemnes confesiones de fe y de la declaración catequética, se impone considerar qué significado teológico tiene, si lo tiene, la omisión del sintagma *de nihilo condere* en la solemne profesión de fe de Pablo VI. Para aclararlo, es oportuno un somero recorrido histórico, con algunas incursiones exegeticas.

### 3. Del griego al latín\*

El texto bíblico para mostrar que los judíos creían que el mundo había sido creado por Dios «de la nada», lo toman la manualística y el CEC de la versión latina del segundo libro de los Macabeos. El original de este libro se sitúa cronológicamente en tiempos helenísticos, es decir, después del fallecimiento de Alejandro Magno y durante el imperio de los seléucidas. Fue compuesto en Alejandría en griego *koiné* poco después del 124 aC, pues al comienzo refiere una carta de esa fecha que los judíos de Jerusalén dirigieron a los judíos de Alejandría.

En el texto griego, cuando narra el martirio de los siete hermanos, impropriamente denominados “macabeos”, porque se ignora su nombre, pone en boca de la madre de ellos al dirigirse a su hijo menor:

«Te suplico, hijo, que mires el cielo y la tierra, y viendo todo lo que hay en

9 “Credimus Deum nulla re praeesistenti neque ullo adiutorio egere ad creandum. Neque creatio emanatio est necessaria e divina substantia.<sup>142</sup> Deus libere creat ex nihilo: “Quid autem magni esset, si Deus ex materia subiecta mundum faceret? Opifex enim apud nos cum materiam ab aliquo acceperit ex ea quidquid placuerit effingit. Dei autem potentia in eo spectatur, ut ex nihilo faciat quaecumque voluerit» (DE ANTIOQUÍA, Teófilo. *Ad Autolycum*, 2, 4 [PG 6,1052]).

10 El *Catecismo* se acoge, pues, a la opinión de MAY, Gerhard. (1978). *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, p. 78: «Der erste Theologe, der nach Basilides den Weltbildungsgedanken abgelehnt und ausdrücklich die *creatio ex nihilo* behauptet hat, ist aber Theophilus von Antiochien gewesen. Sein verlorenes Werk gegen Hermogenes, in dem er die Lehre von der *creatio ex nihilo* ausführlich begründete, und seine Bücher an Autolykos sind zwar erst in den siebziger Jahren [se refiere a los años setenta del siglo II] entstanden, aber aus seinen erhaltenen Aussagen kann man den Eindruck gewinnen, daß für ihn die *creatio ex nihilo* bereits als traditionelle christliche Anschauung galt». Gerhardt May sigue de cerca las investigaciones del antiquista norteamericano Robert M. Grandt (1917-2014), que fue profesor de la Universidad de Chicago.

\* Agradezco la colaboración del Dr. Javier Jarne (Barcelona) en la redacción de este epígrafe.

ellos, reconozcas que Dios los ha hecho no de entes [οὐκ ἐξ ὄντων], y que lo mismo sucede con el género humano» (2 Mac 7:28).

En el Mediterráneo occidental, donde la lengua franca no era el griego, pronto se tradujo el texto sagrado al latín. Recordemos que el conjunto de traducciones latinas de la Biblia es conocido con el nombre genérico de *Vetus Latina* (VL), abreviación de la expresión *Vetus Latina Versio* o, en plural, *Veteres Latinae Biblicae Versiones*. Se trata de un conjunto de traducciones de la Biblia entera surgidas en África, con anterioridad a la *Vulgata* de San Jerónimo, que, después de haber pasado por algunas revisiones, fue también utilizada en Italia y en otros países occidentales<sup>11</sup>.

Tanto la *Vetus Latina* como la *Vulgata* de san Jerónimo utilizan *ex nihilo* en 2 Mac 7:28 para traducir el griego de los LXX οὐκ ἐξ ὄντων («no de entes») <sup>12</sup>. Salvo una pequeña variante meramente estilística, las dos versiones latinas rezan: «Peto nate aspicias in [ut aspicias ad: VL] cælum et terram et ad omnia quæ in eis sunt et intellegas quia *ex nihilo* fecit illa Deus et hominum genus». Cualquier lector puede advertir que los dos sintagmas no expresan lo mismo: el griego «[creó] no de entes», que el latín «[creó] de la nada».

Paralelamente, con una sincronía difícil de determinar con respecto a la *Vetus Latina*, también Tertuliano (aprox. 166-220) usó la expresión de *nihilo*. Sin embargo, la patrística prenicena de lengua griega se expresa de otra manera. *El Pastor de Hermas*, escrito que gozó de gran autoridad, redactado por Hermas de Roma (ca. 90-ca.150), dice: «Dios que habita en el Cielo creó los entes (τά ὄντα) de lo no ente (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)<sup>13</sup>». Teófilo de Antioquía (†183) siguió la misma ruta: «Dios hizo todo (τὰ πάντα) de no entes (ἐξ οὐκ ὄντων), trayéndolo al ser»<sup>14</sup>. También otro texto de Teófilo se mueve en la misma línea: «Pero el poder de Dios se manifiesta en que puede hacer lo que quiere de no entes (ἐξ οὐκ ὄντων)<sup>15</sup>». Sin embargo, la edición típica del *Catecismo de la Iglesia Católica*, cuando cita este último pasaje como autoridad máxima de la tradición, da la siguiente traducción: «Mientras que el poder de Dios se muestra precisamente cuando parte de la nada para hacer todo lo que quiere» («Dei autem potentia in eo spectatur, ut *ex nihilo* faciat quæcumque voluerit») <sup>16</sup>. En definitiva, ἐξ οὐκ ὄντων («de no entes») se traduce por «de la nada» (*ex nihilo*).

11 ORTUÑO ARREGUI, Manuel. (2017). «La *Vetus Latina*: primera versión latina de la Biblia», *Revista de Artes y Humanidades*, 33, 53-68.

12 Ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα, γινῶναι ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεὸς, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγένηται (2 Mac 7:28, LXX).

13 *Pastor* I.1.6:

ὁ θεὸς | ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς | κατοικῶν | καὶ | κτίσας | ἐκ τοῦ | μὴ ὄντος | τὰ ὄντα  
Dios | que en los cielos | habita | y | creó | del | no ente | los entes

14 TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolyicum*, I,4 (PG 6, 1029):

τὰ πάντα | ὁ Θεὸς | ἐποίησεν | ἐξ | οὐκ ὄντων | εἰς | τὸ εἶναι  
Todo | Dios | hizo | de | no entes | en | el ser

15 TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolyicum*, II, 4 (PG 6, 1052):

Θεοῦ | δὲ | ἡ δύναμις | ἐν τούτῳ | φανεροῦται, | ἵνα | ἐξ | οὐκ ὄντων | ποιῇ ὅσα βούλεται  
De Dios | pero | el poder | en él | se manifiesta, | en que | de | no entes | hace lo que quiere

16 CEC, *latina typica editio*, 296.

A la vista de lo dicho, podemos concluir que, en su original griego, las expresiones del *Pastor de Hermas* y de Teófilo de Antioquía son solo variantes de la versión de la LXX. En 2 *Mac* 7:28 el orden es: adverbio negativo + preposición de genitivo + participio presente del verbo ser (οὐκ ἐξ ὄντων; literalmente: «no de entes»), mientras que Hermas y Teófilo traen: preposición de genitivo + adverbio negativo + participio presente del verbo ser. *Hermas*: ἐξ μὴ ὄντων; literalmente: «de no entes». *Hermas* usa el adverbio μὴ y Teófilo οὐκ, ambos negativos y equivalentes, aunque con pequeños matices reservados a los especialistas (negación de cosas o negación de acciones).

Algo más tarde, san Ireneo de Lión orilla la cuestión en su magnífica *Epidēixis* o *Demostración de la predicación apostólica*, aunque no puedo certificarlo por completo a causa de mi desconocimiento de la lengua armenia, en la que se conservó ese opúsculo<sup>17</sup>.

Debo suponer, en consecuencia, que la expresión técnica *ex nihilo* entró en las versiones latinas de la Biblia, para traducir el sintagma “no de entes” de la LXX, por una vía que desconozco. Quizá por ello, la NeoVg (*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*), cuya edición definitiva data de 1979, recuperó la literalidad del griego, poniendo en boca de la esforzada madre de los “macabeos”:

«Peto, nate, ut aspicias ad cælum et terram et quæ in ipsis sunt, universa videns intellegas quia non ex his, quæ erant [no de las cosas que eran] fecit illa Deus; et hominum genus ita fit».

En definitiva, la versión más reciente latina de la Biblia, que ahora es la oficial para la liturgia católica, traduce literalmente del griego, obviando el neologismo latino *ex nihilo*<sup>18</sup>.

#### 4. San Agustín

Vayamos ahora a la patristica posnicena. San Agustín se ocupó expresamente de la creación en su polémica antimaniquea y después; por orden cronológico, en los siguientes opúsculos: *De Genesi contra manichæos libri duo*, que data de los años 388-390; *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, que data del 393, y, finalmente, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, obra en la que trabajó entre el 401 y el 415. Las tres obras se hallan en el volumen 34 de la edición latina de Jacques-Paul Migne<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> He consultado dos traducciones del original armenio, descubierto en la iglesia de la Santísima Virgen en Eriwan (Armenia), en diciembre de 1904, por el Dr. Karapet Ter-Mekerttshian, y editado por vez primera en versión bilingüe (armenio-alemán) en 1907: DE LIÓN, Ireneo. (1992). *Demostración de la predicación apostólica*, introducción, traducción y notas (extraídas de Antonio Orbe) de Eugenio Romero Pose, Madrid: Editorial Ciudad Nueva (“Fuentes Patristicas”; 2); e DE LIÓ, Ireneo. (1989). *Exposició de la predicació apostólica*, introducción y notas de Josep Vives, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Fundació Enciclopedia Catalana (“Clàssics del Cristianisme”; 5).

<sup>18</sup> Para la patristica prenicena, cfr. MAY, David. «Apuntes sobre la conformación de la *creatio ex nihilo* en el pensamiento cristiano» <https://www.foroagorabcn.org/post/copia-de-apuntes-sobre-la-conformaci%C3%B3n-de-la-creatio-ex-nihilo> [consulta: 6 de febrero de 2023].

<sup>19</sup> Respectivamente: PL 34,173-220; PL 34,219-246; PL 34,245-486.

## 4.1. El neófito

En el más antiguo de los escritos, cuando san Agustín era todavía un neófito, argumenta contra los maniqueos de forma interesante, evitando la expresión *ex nihilo*<sup>20</sup>.

Los maniqueos preguntaban, en primer lugar, citando el comienzo del Génesis, ¿qué quería decir «En el principio»? Agustín respondió alineando dos pasajes bíblicos: *Gn* 1:1 (“*In principio fecit Deus coelum et terram*”) y *Jn* 8:25 («*Principium, quia et loquor vobis*»), que es la respuesta que da Jesús a los fariseos cuando le preguntan por su identidad. Y así, Jesús es el *principio* en el que fueron creadas todas las cosas. Y concluye: «A estos [maniqueos] respondemos que Dios hizo los cielos y la tierra *en el principio, no en el principio de los tiempos, sino en Cristo*, cuando el Verbo estaba en [cabe] el Padre, por quien todas las cosas fueron hechas y en quien todas las cosas fueron hechas (*Jn* 1:1-3)»<sup>21</sup>. La solución es muy interesante, pero la articulación del argumento es compleja y no prueba, porque no está claro el significado de *Jn* 8:25.

El versículo *Jn* 8:25 es una *crux interpretum* de los exegetas<sup>22</sup>.

Dicebant [los escribas y fariseos] ergo ei: Tu quis es? [v. 25a]  
Dixit Iesus: Principium qui et loquor vobis. [v. 25b]

Los dos hemistiquios del versículo nos han llegado en griego sin apenas variantes, aunque con un sentido muy dudoso. La segunda mitad del versículo (25b) parece la respuesta a la pregunta hecha en la primera parte («¿Tú quién eres?»), pero 25b ha sido entendido diversamente como una afirmación, como una pregunta o, incluso, como una exclamación, debido a la ausencia de signos indicativos o de puntuación en los testimonios antiguos. Las traducciones a las lenguas vernáculas varían indefectiblemente, presentando como respuesta al «¿Tú quién eres?» desde: «Ante todo, eso mismo que os estoy diciendo», hasta «En realidad, ¿por qué continúo hablándoos todavía?». Esta última sería la interpretación de san Juan Crisóstomo (†407), o sea, una mezcla de sorpresa e ironía: «¿De verdad (que ahora salís con esto)? ¿Pero por qué sigo hablando aún con vosotros?»<sup>23</sup>.

Regresemos a los maniqueos, quienes, en su polémica con san Agustín, ofrecían dos interrogantes más: «Si en el principio de los tiempos Dios hizo los cielos y la tierra, ¿qué hacía antes de hacer los cielos y la tierra? (o sea, cuándo

<sup>20</sup> SAN AGUSTÍN. *De Genesi contra manichaeos libri duo*, liber primus, caput 2 (PL 34, 174-175).

<sup>21</sup> «His respondemus, Deum in principio fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia (*Ioan* 1:1-3)» (SAN AGUSTÍN. *De Genesi contra manichaeos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34, 174-175]).

<sup>22</sup> Todo depende de la puntuación del texto griego de *Jn* 8:25, sobre la que hay amplia discusión. (Agradezco la colaboración del Dr. Javier Jarne).

<sup>23</sup> Es también interpretada como interrogación a partir de la 26.ª ed. de Nestle-Aland.

hizo el mundo), y ¿qué fue lo que de repente le indujo a hacer lo que nunca había hecho en los tiempos eternos (por qué lo hizo)?»<sup>24</sup>.

a) ¿Cuándo hizo el mundo? No había tiempo antes del tiempo. Por tanto, no tiene sentido preguntarse por un tiempo primordial anterior al tiempo creado. Con todo, este mundo no es contemporáneo a Dios (*non enim coævum Deo*), porque el mundo no es eterno como Dios es eterno. Por eso, cuando se habla de *tempora æterna*, porque Dios hizo los tiempos cuando hizo la criatura, se entiende la palabra *æternus* en sentido análogo, al igual que se dice que las cosas son muy buenas (*valde sunt bona*), aunque no del mismo modo que Dios es bueno, sino porque las hizo Dios, que es bueno en grado sumo<sup>25</sup>. (Recuérdese esta argumentación agustiniana, para entender por dónde irá la argumentación de Aquino al hablar de la creación *ab æterno*, a la que dedicaré especial atención *infra*.)

b) ¿Por qué hizo el mundo? Porque quiso. Considera la voluntad divina como razón última de la creación<sup>26</sup>.

En este mismo pasaje del *Contra manichæos*, que ahora comento, Agustín añade una última consideración que va directamente al asunto que nos ocupa, la cual, para su correcta intelección, no puede ser traducida a la letra:

«[...] nec ea [todas las cosas que hizo Dios] genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sed ea fecit *de nihilo*, ut non essent æqualia, nec ei a quo facta sunt; nec Filio eius per quem facta sunt»<sup>27</sup>.

Es interesante comprobar la precisión técnica con que se expresa el Hiponense en este opúsculo, apenas uno o dos años después de su bautismo, al emplear el sintagma técnico *facere de nihilo*, para referirse al origen de las cosas; un modo de decir que suponía un salto cualitativo importantísimo respecto a los parámetros en que se movía la filosofía antigua, de inspiración neoplatónica. Quiere destacar que Dios no engendró el cielo y la tierra a partir de Sí mismo, de modo que habrían sido lo mismo que Él es, sino que los hizo de

24 «Si in principio aliquo temporis fecit Deus cœlum et terram, quid agebat antequam faceret cœlum et terram? et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora æterna?» (SAN AGUSTÍN. *De Genesi contra manichæos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34,174]).

25 «4. [...] Non enim coævum Deo mundum istum dicimus, quia non eius æternitatis est hic mundus, cuius æternitatis est Deus: mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse cœperunt; et ideo dicuntur tempora æterna. Non tamen sic sunt æterna tempora quomodo æternus est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum: sicut omnia quæ fecit Deus bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, quia ille fecit, hæc autem facta sunt» (San Agustín. *De Genesi contra manichæos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34,175]).

26 «4. [...] Quare fecit Deus cœlum et terram? respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est cœli et terræ, et ideo maior est voluntas Dei quam cœlum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere cœlum et terram? maius aliquid quærit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id quod non est non quærat, ne id quod est non inveniatur» (SAN AGUSTÍN. *De Genesi contra manichæos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34,175]).

27 «[...] y no generó de sí mismo todas las cosas que hizo, porque en tal caso habrían sido lo mismo que Él, sino que las hizo de la nada, para que no fuesen iguales, ni a Él, que fue quien las hizo, ni al Hijo, por medio de quien [según quien] han sido hechas» (SAN AGUSTÍN. *De Genesi contra manichæos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34,175]).

(la) nada («nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sed ea fecit de nihilo»). Como la lengua latina no emplea artículos, es posible una doble traducción: «hizo las cosas *de nada*» o «hizo las cosas *de la nada*». La primera traducción exige un implícito: «de nada de Sí mismo», o sea, «no de Sí mismo». La afirmación, así entendida, sería claramente anti-neoplatónica. La segunda traducción («de la nada») sería anti-medio-platónica, porque tales sistemas filosóficos postulaban una materia preexistente, de la cual venía el mundo material, malo por naturaleza; o, como los maniqueos, unas tinieblas origen de lo malo, enfrentadas a la luz.

## 4.2. El sacerdote

En el 393, siendo ya sacerdote, volvió Agustín sobre el tema que nos ocupa en una obra inconclusa (*De Genesi ad litteram imperfectum liber*), en la que empleó nuevamente la noción *de nihilo* en un sentido todavía más preciso que en su *De Genesi contra manichaeos libri duo*, redactado cinco años antes. Veamos el nuevo texto:

«[...] la disciplina católica nos manda creer que Dios Padre todopoderoso hizo y estableció toda la creación *por medio de su Hijo unigénito*, es decir, su Sabiduría y Poder, consustanciales a él y coeternos, en la unidad del Espíritu Santo, y él mismo [Espíritu] consustancial y coeterno. Esta Trinidad debe ser llamada un solo Dios, que hizo y creó todas las cosas que son, en la medida en que son [*in quantum sunt*]; de modo que toda criatura, ya sea intelectual o corporal, o lo que se puede decir más brevemente según las palabras de las divinas Escrituras, ya sea invisible o visible, no nació de Dios [*non de Deo nata*], sino que fue hecha por Dios de la nada [*a Deo sit facta de nihilo*]; y que nada hay en la criatura que pertenezca a la Trinidad, sino que lo que la Trinidad hizo, esto ha sido hecho. Luego es justo decir o creer que toda la creación no es ni consustancial a Dios, ni coeterna [*neque consubstantialem Deo, neque coaeternam*]»<sup>28</sup>.

Ha habido, en efecto, un notable progreso en la expresión técnica del dogma de la creación. Es obvio que el neosacerdote tiene a la vista el símbolo nicenoconstantinopolitano y las polémicas cristológicas y pneumatológicas del momento. Algunas locuciones apuntan a las futuras definiciones anticátaras medievales, aunque estemos todavía en un contexto neoplatónico, si bien ya tardío. No aborda el estudio técnico, por así decir, de la expresión *de nihilo condere*. El *de nihilo* significa, sin más, que la creación no es divina. Apunta, pues, a la fórmula que se hará clásica en la Escuela, con el paso del tiempo: “ex nihilo sui et subiecti”.

28 «2. Est autem haec: Deum Patrem omnipotentem universam creaturam fecisse atque constituisse per Filium suum unigenitum, id est Sapientiam et Virtutem suam consubstantialiam sibi et coaeternam, in unitate Spiritus sancti, et ipsius consubstantialis et coaeterni. Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, catholica disciplina credi iubet; ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod brevius dici potest secundum verba divinarum Scripturarum, sive invisibilis sive visibilis, non de Deo nata, sed a Deo sit facta de nihilo: nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit, ista condita est. Quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere aut credere» (SAN AGUSTÍN. *De Genesi ad litteram imperfectum liber* [PL 34,221]).

No olvida la cuestión de la hipotética coeternidad de la creación con Dios. Niega que sea eterna como Dios es eterno, y no incide, como había insinuado en su opúsculo antimaniqueo, cinco años antes, en la posibilidad de una eternidad creada<sup>29</sup>.

### 4.3. En la madurez

Consideremos finalmente *De Genesi ad litteram libri duodecim*, que es la exposición más completa del libro del Génesis que nos ha dejado san Agustín, en la que trabajó durante quince años, del 401 al 415. No es una obra polémica antimaniquea ni anti-neoplatónica, por lo que no aparece en ella el tema de *nihilum*. En su explicación del primer versículo del Génesis (*In principio fecit Deus cælum et terram*) se limita a decir que in principio puede interpretarse alegóricamente de tres modos<sup>30</sup>:

- 1.º) como indicando que la creación es el principio de los tiempos (*in principio temporis*);
- 2.º) como refiriéndose a lo primero de todo (*primum omnium*), o sea, que el acto creador es el principio de todas las cosas;
- 3.º) como señalando que la creación está en el principio (*in principio*), que es el Hijo de Dios Unigénito.

La primera significación recuerda su posición en la polémica antimaniquea, porque afirma que la creación supuso el comienzo del tiempo. La segunda apunta al origen de todas las cosas, sin referencia al tiempo, insinuando la posibilidad de una creación *ab æterno*<sup>31</sup>. La tercera, de carácter cristológico, alude al comienzo del Cuarto Evangelio y abre la puerta a un tema que reaparecerá, mucho más desarrollado en el Medievo, acerca de la creación en Dios, aunque no de Dios.

En todo caso, algunas de las expresiones de san Agustín anuncian la solemne declaración del decreto *Firmiter*, de 1215, o, dicho de otra manera, o insinúan que el decreto *Firmiter* tuvo a la vista las expresiones agustinianas.

29 Cfr. la interesante exposición de LACALLE NORIEGA, María. (2006). «Tiempo y eternidad en san Agustín», *Revista Comunicación y Hombre*, 2, 89-99.

30 «2. Si ergo utroque modo illa Scriptura scrutanda est, quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: *In principio fecit Deus cælum et terram*: (1) utrum in principio temporis; (2) an quia primo omnium; (3) an in principio, quod est Verbum Dei unigenitus Filius. Et quomodo possit ostendi Deum sine ulla sui commutatione operati mutabilia et temporalia. Et quid significetur nomine cæli et terræ; utrum spiritalis corporalisque creatura cæli et terræ vocabulum acceperit, an tantummodo corporalis: ut in hoc libro de spiritali tacuisse intellegatur, atque ita dixisse cælum et terram, ut omnem creaturam corpoream superiorem atque inferiorem significare voluerit. An utriusque informis materia dicta est cælum et terra: spiritalis videlicet vita, sicuti esse potest in se, non conversa ad Creatorem; tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est: corporalis autem si possit intellegi per privationem omnis corporeæ qualitatis, quæ apparet in materia formata, cum iam sunt species corporum, sive visu, sive alio quolibet sensu corporis perceptibiles» (SAN AGUSTÍN. *De Genesi ad litteram libri duodecim*, liber primus, caput 1 [PL 34,247]).

31 Aquino recoge, en opúsculo *De æternitate mundi contra murmurantes* (núm. 306, ed. Spiazzi), la célebre metáfora aportada por el Hiponense a este respecto en *De civitate Dei* (libro X, cap. 31): «Sic enim, inquit, si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subisset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret». El *De civitate* es contemporáneo al *De Genesi ad litteram libri duodecim*.

## 5. El sintagma *de nihilo*

¿De dónde le venía a san Agustín la expresión *de nihilo* aplicada a la creación? ¿La obtuvo de Tertuliano u otros padres latinos que ya la habían usado en el contexto antignóstico? ¿La tomó de alguna versión de la *Vetus latina*, que la usaba al traducir en 2 Mac 7:28? No lo sé.

He hecho un rastreo del sintagma *de nihilo* en las declaraciones dogmáticas de la Iglesia, según se hallan en el *Enchiridion symbolorum* de Henricus Denzinger (edición 36.<sup>a</sup> editada por Adolfus Schönmetzer y preparada por Karl Rahner). Nada hay con anterioridad a este escrito agustiniano en que se use *de nihilo* en el contexto de la creación.

En un marco no creacionista, sino trinitológico, la *Confesión* de san Epifanio del año 374 (las dos versiones griegas, larga y breve, y la versión armenia, anteriores las tres a la conversión de san Agustín) condenó a quienes afirmaban «que hubo un tiempo en que el Hijo o el Espíritu Santo no fueron, o que fueron hechos “de no entes” (ἐξ οὐκ ὄντων), o de otra hipóstasis o sustancia» (DS 43 y 45). La misma expresión y en el mismo contexto se repite en el Símbolo de la Iglesia armenia (DS 49). Interesa subrayar que al condenar a aquellos que decían que el Hijo y el Espíritu Santo habían sido hechos «de no entes», condenaban a quienes decían que esas dos Personas divinas habían sido creadas, echando mano de la expresión de 2 Mac.

En una carta latina de 21 de julio del 447, posterior a la muerte del Hiponense, titulada *Quam laudabiliter*, el papa san León Magno afirma que fuera de la «única, consustancial y sempiterna e inmutable divinidad de la suma Trinidad, no hay efectivamente ninguna criatura que en su inicio no haya sido creada de la nada (*quod non in exordio sui ex nihilo creatum est*)» (DS 285). De otra forma: salvo la Trinidad, el origen de todo es la nada, pues todo ha sido creado. San León prefiere la expresión *ex nihilo* al sintagma agustiniano *de nihilo*<sup>32</sup>.

Dos siglos después de san León, esta vez en línea cristológica (por tanto, no creacionista), aunque teniendo a la vista el tema de la creación, se mueve el *Symbolum* del XI Concilio Toledano, de 7 de noviembre del 675, que parece inspirarse en la *Confesión* de san Epifanio del 374: “Porque ha de creerse que el mismo Hijo fue engendrado o nació no *de la nada* [porque en tal caso sería creado] ni de ninguna otra sustancia, sino del seno del Padre, es decir, de su sustancia”<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Hay otra intervención de san León Magno (carta *Licet per nosotras*, de 13 enero de 449) que refiere el tema del *ex nihilo* al cuerpo y al alma de Cristo, que no viene al caso para nuestra argumentación (DS 299).

<sup>33</sup> «[...] nec enim *de nihilo*, neque de alia substantia, sed de Patris utero, id est, de substantia eius idem Filius genitus vel natus esse credendum est» [DS 526]).

En definitiva:

a) La patrística griega empleó la expresión ἐξ οὐκ ὄντων o bien ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (que son equivalentes), que se traducen «de no-entes» o «del no ente», en dos contextos: bien al referirse a la creación (*Pastor de Hermas* y Teófilo de Antioquía), bien para negar que fuesen creadas las dos procesiones eternas intratrinitarias (san Epifanio). La fórmula es idéntica a la que había usado la LXX al referir la muerte de los hermanos “macabeos” para referirse a la creación (2 *Mac* 7:28).

b) En la *Vetus Latina* y, por supuesto, en la *Vulgata* de san Jerónimo en 2 *Mac* 7:28 se tradujeron esas dos expresiones griegas por *ex nihilo*. San Agustín prefirió *de nihilo*. San León Magno eligió *ex nihilo*. Más tardíamente, XI Concilio Toledano se decantó por *de nihilo*, en contexto mixto, por así decir, creacionista-cristológico.

En definitiva, no sé a quién atribuir la originalidad del neologismo *ex (de) nihilo*. Hay que reconocer que la *nada* como tal (es decir, entendida substantivamente) era por completo ajena al mundo griego y resulta una novedad propia del mundo latino. En todo caso, me parece acertada la tesis de Gerhard May según la cual la doctrina de la creación *ex nihilo* o *de nihilo* (con esta terminología) obtuvo su articulación precisa en el cristianismo, a partir del siglo II, en controversia con el gnosticismo y otras visiones filosóficas emanacionistas<sup>34</sup>.

## 6. En el Medievo

Después del hundimiento del Imperio romano, la más importante declaración magisterial acerca de la creación *de nihilo* se haría esperar unos cuantos siglos todavía, si no estoy mal informado. Se halla en la profesión de fe impuesta a Durando de Huesca, en 1207 (“de nihilo cuncta [omnia] creavit” [DS 790]). Esta profesión de fe, tomada a su vez de un Sínodo Lugdunense, celebrado entre 1179-1181,<sup>35</sup> pasó al solemne decreto *Firmiter* del IV Concilio Lateranense, de 1215. No se olvide, sin embargo, que los albigenses y, en alguna medida también los pobres de Lión, podrían ser considerados nuevas formas de gnosticismo<sup>36</sup>. En consecuencia, el IV Lateranense, al emplear el sintagma *de nihilo* pudo ser tributario, quizá sin advertirlo, del mismo espíritu que esa fórmula tuvo, a partir del siglo II latino, al oponerse al emanatismo neoplatónico, y pudo tener a la vista los enunciados del joven Agustín.

<sup>34</sup> Cfr. MAY, Gerhard. (1978). *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin-New York: Walter de Gruyter.

<sup>35</sup> Cfr. la nota introductoria a la *Ep. Eius exemplo*, del papa Inocencio III al arzobispo de Tarragona, de 18 de diciembre de 1208, en Henricus Denzinger (edición 36.<sup>a</sup> de Adolfus Schönmetzer).

<sup>36</sup> Cfr. SARANYANA, Josep-Ignasi. (2005). «El mal en el pensamiento y la teología medieval», en: SABATÉ, Flocel (dir.) *L'espai del mal. Reunió científica. IX curs d'estiu Comtat d'Urgell*. Lleida: Pagès editors, pp. 169-186 (con bibliografía).

No obstante, en la primera mitad del siglo XII Hugo de San Víctor (†1141) se había planteado, en una obra catequética, el tema de la creación en unos términos revolucionarios para su época, porque ni sigue las pautas de la patristica ni se enmarca en contexto anticátaro, pues las revueltas albigenses todavía no habían estallado, ni tiene connotaciones intratrinitarias. Su remota inspiración agustiniana es innegable, pero también lo es su independencia de criterio. Me refiero al opúsculo *De sacramentis legis naturalis et scriptæ dialogus*, redactado a modo de diálogo catequético entre un discípulo (D) y su maestro (M). El texto que reproduzco a continuación tiene dos partes, que separo en dos párrafos: en el primero se aborda la cuestión *de nihilo*; en el segundo, la complejidad de lo primero creado:

«D: ¿Qué hubo antes de que el mundo fuese hecho? M: Solo Dios./D: ¿Cuánto tiempo antes? M: Desde siempre./D: ¿Y dónde estaba si solo era Él? M: Donde está ahora, allí estaba también entonces./D: ¿Y dónde está ahora? M: En Sí mismo, y todas las cosas están en Él, y Él mismo está en todas las cosas./D: ¿Y cuándo hizo Dios el mundo? M. *Al principio* (Gn 1:1)./D: ¿Dónde fue hecho el mundo? M: En Dios./D: ¿Y de qué fue hecho el mundo? M: De nada [*de nihilo*].

D. ¿Cómo se hizo el mundo? M. Primero, todas las cosas fueron hechas juntas materialmente; después, todas las cosas fueron compuestas y dispuestas en seis días formalmente, de la manera en que ahora se ve claramente el mundo./D. ¿Cómo podía ser la materia antes que la forma? M. Esa materia no era enteramente sin forma; sin embargo, se dice que antes no tenía forma, porque en su primera condición aún no tenía una forma tan decente y adecuada (como la tiene ahora)./D. ¿Por qué Dios quiso crear primero la pura materia [*rudem materiam*]: como si no hubiera podido crearla al mismo tiempo que la forma? M. Quiso mostrar primero qué sea la criatura de suyo [*quid esset creatura ex se*], y lo que ha recibido del favor del Creador; y por ello primero creó la esencia [*ideoque prius creavit essentiam*], y luego le aplicó la forma»<sup>37</sup>.

Hugo se limita a señalar «al principio», en respuesta al «cuándo (*quando*)», usando la acepción en sentido adverbial-temporal, no cristológico, como había intentado san Agustín con poca fortuna, por la dificultad que supone la exégesis de *Jn* 8:25.

37 aD. Quid fuit priusquam mundus fieret? M. Solus Deus. D. Quandiu prius fuit? M. Ab æterno. D. Ubi fuit cum nihil esset præter ipsum? M. Ubi modo est, ibi fuit et tunc. D. Ubi est modo? M. In semetipso est, et omnia in ipso sunt, et ipse est in omnibus. D. Quando fecit Deus mundum? M. *In principio* (Gen. I). D. Ubi factus est mundus? M. In Deo. D. Unde factus est mundus? M. De nihilo. D. Quomodo factus est mundus? M. Prius in materia simul facta sunt omnia: postea vero in hac qua nunc mundus cernitur forma, per sex dies composita sunt et ordinata universa. D. Quomodo poterat materia prius esse quam forma? M. Materia illa non omnino sine forma fuit; sed tamen informis prius fuisse dicitur, quia in prima sui conditione tam decentem et tam aptam (sicut nunc habet) adhuc formam non habuit. D. Quare voluit Deus prius creare rudem materiam: quasi non potuerit simul cum forma creasse eam? M. Voluit prius ostendere quid esset creatura ex se, et quid ex beneficio Creatoris deinde accepisset; ideoque prius creavit essentiam, postmodum formam indidit» (DE SAN VÍCTOR, Hugo. *De sacramentis legis naturalis et scriptæ dialogus*, PL 176, 17C-18C).

Por lo que respecta al «dónde (*ubi*)», la respuesta sorprende: «en Dios (*in Deo*)». Es probable que Hugo tuviera a la vista el comienzo del discurso de san Pablo en el Areópago, en que, aludiendo al poeta Arato, afirmó que «en Él [en Dios] vivimos, nos movemos y existimos» (*Act 17:28*). La presencia de inmensidad, según la terminología de la escolástica, le impide pensar en la «nada», como no-ser absoluto. El *de nihilo* queda reservado a señalar que el mundo no fue hecho *de* Dios, porque en tal caso sería emanación de Dios, como habían sostenido los gnosticismos y el neoplatonismo. Luego: al *ubi?* responde *en* Dios; y al *unde?*, no *de* Dios, es decir, *de nihilo*.

Hugo también aborda, en el marco de la doctrina hilemórfica, el complejo asunto de lo primero creado, y glosa, en términos filosóficos, el segundo versículo del Génesis, según la versión de la Vulgata: «Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ eran super faciem abyssi» («La tierra era caos y vacío, y las tinieblas cubrían la faz del abismo»). En su glosa introduce un tema de gran interés: la existencia de una materia no-formada, una pura materia (en sentido metafísico), que designa con el nombre de *essentia*, a la que luego Dios dio formalidades definitivas y variadas. Esa *essentia* no es nada en sí misma, aunque existe. Tal entidad pura expresa lo que son las criaturas en sí mismas («Voluit [Deus] prius ostendere quid esset creatura ex se»). En efecto, las criaturas son en sí mismas mera posibilidad de ser. No obstante, esa mera posibilidad de ser es ya algo creado. Es lo que Hugo denomina con audaz expresión «la esencia»: «ideoque prius creavit essentiam».

Tomás de Aquino, gran admirador de Hugo, a quien considera como un segundo Agustín, redondeará las expresiones metafísicas hugonianas, todavía imperfectas, apelando a la participación trascendental del *esse omnium*, como se verá seguidamente.

## 7. Tomás de Aquino<sup>38</sup>

### 7.1. En la catequesis y en la discusión científica

Indiqué, al comienzo de este ensayo, que el decreto *Firmiter* empleó, al definir a la creación del mundo, la expresión *de nihilo condere creaturam*. En su comentario a esta decretal de 1215, cuando podía esperarse que Aquino se detuviera con mayor amplitud en tan intrincada cuestión<sup>39</sup>, se observa con sorpresa que se limitó a señalar el error de Aristóteles, que había afirmado «omnia a Deo producta esse, sed ab æterno». También criticó la opinión de Anaxágoras, quien, según Aristóteles, había sostenido que «materiam mundi

<sup>38</sup> Cfr. GHISALBERTI, Alessandro. (1968). «Controversia scolastica sulla creazione *ab æterno*», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 60, 211-230. Presta especial atención a Tomás de Aquino, pero también considera las opiniones de san Buenaventura y otros franciscanos. Se centra, sobre todo, en la cuestión aristotélica acerca de la posibilidad de un infinito actual. Sobre este tema de los infinitos, cfr. SARANYANA, Josep-Ignasi. «Sobre Kant, los extraterrestres y los infinitos», en: PIATTI, Pier Antonio. (2022). *Libellus quasi speculum. Studi offerti a Bernard Ardura*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 66), tomo II, pp. 1107-1133.

<sup>39</sup> DE AQUINO, Tomás. (1954). *Expositio primæ decretalis ad Archidiaconum Tudertinum*, en *Opuscula theologica D. Thomæ Aquinatis*, a cura Raymundi A. Verardo, Taurini – Romæ: Marietti, I, núm. 1160-1166.

ab æterno præexistisse» («que la materia del mundo había preexistido eternamente»), es decir, que Dios habría hecho las cosas a partir de una materia preexistente y eterna. Pasó después a recordar y proscribir los puntos de vista maniqueos y otras opiniones semejantes. Este comentario aquiniano, redactado probablemente hacia 1260, tenía una finalidad solo catequética<sup>40</sup>. Quizá por eso no quiso entrar en mayores distingos. Es una glosa ligera, con algunos subrayados eruditos<sup>41</sup>.

Años más tarde, desechada la idea de comentar por segunda vez las *Setencias* de Pedro Lombardo, Aquino se propuso escribir una suma teológica para principiantes, aunque no escatimó los giros especulativos necesarios. Había terminado la primera parte en Viterbo, en 1268, antes de regresar a París para la segunda regencia universitaria. En esta primera parte ofrece un comentario amplio y técnico de la expresión *creare ex nihilo*, que conviene considerar<sup>42</sup>.

El argumento de autoridad se toma de la *Glossa ordinaria*, una exposición de la Sagrada Escritura elaborada lentamente, a partir del siglo IX, cuyos inicios se atribuyen Walafrido Estrabón y su culminación, en el siglo XII, a Anselmo de Laón, Gilberto de Auxerre y Pedro Lombardo. Al comentar *Gn 1:1*, la *Glossa* declara que: *creare est aliquid ex nihilo facere*. En la respuesta del artículo, santo Tomás define la creación como el «origen del ente en su totalidad (*totius entis*), de la causa universal, que es Dios»<sup>43</sup>. Y continúa con un desarrollo especulativo de alto interés:

«Por eso, si se considera la emanación de todo el ser universal (*totius entis universalis*) con relación al primer principio, es imposible presuponer algún ser en tal emanación [algún ser previo del que salga o se obtenga tal producción]. Es lo mismo *nada* que ningún ente [*idem autem est nihil quod nullum ens*]. Por tanto, así como la generación de hombre se hace a partir de no-hombre que es no-ser, así también la creación, que es emanación de todo el ser (*totius esse*), se hace a partir de no-ser que nada es (*quod est nihil*)»<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Para la datación de las obras aquinianas sigo el parecer de WEISHEIPL, James A. (1994). *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, edición española al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana, Pamplona: EUNSA.

<sup>41</sup> Aquino tuvo siempre muy en cuenta las reglas deontológicas que rigen el trabajo teológico. Cfr. *Quodl.* III, 4, 2, e *In Boëthii de Trinitate*, 2, 4c. El *quodlibeto* es de 1270 y el opúsculo, de la primera regencia parisina (1256-1259). Su criterio era: al hablar en público es mejor callar cuando los misterios manifestados darían lugar a irrisión, por ejemplo, comunicándolos a los infieles; y también es prudente callar cuando las cosas son tan sutiles que podrían equivocar a los «rudos», aun cuando estuviesen dispuestos con muy buena voluntad a acogerlas. Cfr. SARANYANA, Josep-Ignasi. (1994). *Grandes maestros de la teología. I. De Alejandría a México (siglos III a XVI)*, Madrid: Atenas (Colección Síntesis 7/4), pp. 135-137.

<sup>42</sup> *Summa theologię*, I, 45, 1c.

<sup>43</sup> «[...] emanationem totius entis a causa universalí, quæ est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine *creationis*» (*ibidem*).

<sup>44</sup> «Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens præsupponatur huic emanationem. Idem autem est *nihil* quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil» (*ibidem*).

El desarrollo argumentativo es sencillo, aunque no fácil: así como antes de un-hombre-particular teníamos un no-hombre-particular, porque de lo contrario no habría producción de ese hombre-particular; y el hombre-en-general (la naturaleza humana) se origina del no-ser-hombre en general; así la creación, que es la emanación del ser-en-su-totalidad, se hace del no-ente, que nada es (*ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil*). También define la creación como «la emanación de todo el ente universal, del primer principio» (*emanatio totius entis universalis a primo principio*).

En las dos frases latinas, que acabo de referir, hay sendas afirmaciones que requieren alguna aclaración: ¿qué es el *totum esse* o *totum ens universale*, que emplea indistintamente? y ¿qué es *nihil*?

## 7.2. A vueltas con el *totum ens universale* o *totum esse*

En primer lugar, ¿qué significan las expresiones sinónimas *totum ens universale* o *totum esse*? Hay que interpretar la expresión *totum esse* como el ser tomado en su totalidad, porque antes ha aludido, por contraste, al origen de algunos entes particulares (*emanatio alicuius entis particularis*)<sup>45</sup>. La traducción no es asunto banal, pues de ella depende la correcta intelección de la noción «nada».

En efecto, Aquino se refiere al ente considerado en su universalidad, que emana del primer principio: *emanatio totius entis universalis a primo principio*; es decir, alude al *esse universale* tomado en sentido real, o sea, al fondo existencial del cosmos, y no al *esse* tomado en sentido meramente lógico<sup>46</sup>. Es real por su relación “al principio” (no habría relación real si el principio fuera sin más el *non ens* o la nada). Entendido realmente, el *totum ens universale* es el *esse commune* o *esse universale* que admite alguna concreción o delimitación. Es absolutamente perfecto, porque engloba todas las perfecciones que se hallan en los diferentes géneros. En este sentido se dice que es «trascendental», obviamente no en sentido kantiano. No es, por ello, el *esse* en sentido absoluto. No es el *ipsum esse subsistens per se et in se*, que no admite ninguna perfección, porque ya es absolutamente perfecto. Quizá podamos denominarlo el *ipsum esse* por otro. Es fácil recordar, leyendo a Aquino en este paso, que Hugo de San

45 «[...] non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus» (*ibidem*).

46 Ya al comienzo de su carrera académica, Aquino había aclarado que Dios es *esse tantum*, pues es de tal pureza que nada se le puede añadir (en Él, por ello, no existen todas las cosas formalmente); y que es además *esse commune* o *esse universale*, porque no incluye ninguna adición, ni la necesita o precisa. Pero había advertido que también se puede hablar de un *esse commune* real que, siendo solo *esse*, admite o precise perfección. Tal *esse commune* no es Dios, obviamente. «Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiat ei reliquæ perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quæ sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut philosophus et Commentator in V metaphysicæ dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent» (*De ente et essentia* [cap. 4, ed. *Corpus Thomisticum*, recognovit et instruxit Enrique Alarcón]). Esta discusión nada tiene que ver con la cuestión de si los géneros o especies universales son simplemente mentales o pueden tener también una realidad extramental, asunto propuesto por Porfirio, del cual se hizo eco Boecio. No estamos, pues, en el ámbito de la predicación, sino de la existencia extramental.

Víctor había afirmado que *Dios prius creavit essentiam, postmodum formam indidit* (primero creó la esencia y después le infundió la forma). A primera vista, parece que santo Tomás ha seguido a Hugo, aunque “trascendentalizándolo”, o sea, trascendiendo las categorías.

Podría pensarse que santo Tomás apuntaba a lo que Duns Escoto denominó, años después, *ens communissimum* (o sea, a la pura *ratio entis quidditativa*)<sup>47</sup>. Pero no, porque esa pura entidad *quidditativa* escotista ya es algo, precisamente por ser *quidditativa*: es algo, aunque semiformado. Duns solo pretendió formular más metafísicamente el hilemorfismo universal. ¿Se adelantó, acaso, al *das Sein* de Martin Heidegger (1889-1976)? La discusión está abierta, y no es aquí el lugar ni el momento para cerrarla, aunque algo diré.

En algún sentido, parece que el *totum ens* o *totum esse* tomasiano adelanta lo que Heidegger designó, siglos después, con el neologismo «la totalidad de lo ente» («die Allheit des Seienden») <sup>48</sup>. Así pues, había que encontrar también un neologismo en castellano para expresar «die Allheit des Seienden». Parece que fue Xavier Zubiri quien lo ideó, creando la expresión «omnitudo del ente», una noción que recuerda lejanamente al *totum ens* tomasiano, aunque Aquino y Heidegger se sitúen en orillas distintas. No se olvide, en efecto, que Heidegger pretendía recuperar la metafísica, tan malparada después de la crítica kantiana, mientras que Aquino la daba por supuesta, al considerar que el ente está ahí y se ofrece como lo primero a la mirada de la inteligencia.

Gustaba a Heidegger, como ya se ha visto, inventar neologismos, como cuando dice «das Nichts nichtet» («la nada nadea»); o bien, y todavía más bello e intrincado: «En la clara noche de la-nada-de-la-angustia surge precisamente la apertura original del Ser-cómo-algo: porque el Ser es y la nada nadea»<sup>49</sup>. Heidegger contrapuso el ser a la nada, un tema que Aquino quiso evitar a toda costa. Aquí se halla, justamente, la máxima cavilación tomasiana, porque para el Angélico, el ser no se opone a la nada, sino al no-ser, que no es lo mismo, como se mostrará a continuación.

### 7.3. A cuestras con el «problema crítico del conocimiento»

Viene al caso recordar unas reflexiones de Cornelio Fabro (1911-1995) sobre la «ocultación del Ser», tal como la formuló Martin Heidegger. Siguiendo a Aquino, Fabro desarrolló un tema poco tratado por la manualística: la par-

<sup>47</sup> Sobre el significado que tiene en la filosofía y la teología de Juan Duns Escoto la noción de ente común y su univocidad, cfr. SARANYANA, Josep-Ignasi. (2014). *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica. Con un epílogo de gramática especulativa*, EUNSA, Pamplona, pp. 55-61.

<sup>48</sup> «Denn das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende» (HEIDEGGER, Martin. (1998). *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann,<sup>15</sup> pp. 30-31): «Pues la nada es la negación de la omnitudo del ser, lo absolutamente inexistente».

<sup>49</sup> «In der hellen Nacht des Nichts der Angst erstet erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist – und nicht Nichts. Dieses von uns in der Rede dazugesagte ‘und nicht Nichts’ ist aber keine nachgetragene Erklärung, sondern die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt» (HEIDEGGER, Martin. *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 37). ¡Un oximoron y una políptoton fantásticos!

ticipación del *Esse* divino por parte del *esse* creado<sup>50</sup>. Para el filósofo italiano, el «problema crítico del conocimiento» se sitúa, tanto para Aquino como para Heidegger, en el ámbito de la verdad del «ser», es decir, en la apertura del ser al conocimiento. Pero este «ser» es para santo Tomás el acto propio y constitutivo del ente, y para Heidegger es solo «acto de presencia» del *Dasein* en la conciencia histórica. Niega Fabro a Heidegger el paso de la fenomenología a la metafísica. Considera que ese tránsito es imposible o, por lo menos, que está destinado a fracasar. Tras Kant, la metafísica ha quedado inevitablemente excluida. Ahora bien, ¿fue esto lo que realmente pretendió Heidegger, mostrar que es posible el paso de la fenomenología a la metafísica?

Siguiendo las huellas de Fabro, Carlos Cardona ofreció una explicación de la imposibilidad del paso del «fenómeno» al «noúmeno». Con palabras suyas: «[Heidegger] se pregunta, de acuerdo con el postulado fenomenológico, por “el ser de la existencia”, y no por el ser que, como acto, hace que el ente sea, y menos aún por el Ser por Esencia que participa el ser al ente. Es patente que tal modo de preguntar, o tal pregunta, excluye de antemano y por completo la noción misma de Acto Puro de Ser, ya que no podemos preguntarnos por su ser como algo problemático, en alternativa a una nada que sería lo obvio»<sup>51</sup>. Esto ya lo sabía Heidegger, aunque es bueno recordarlo<sup>52</sup>.

Es verdad que la fenomenología se detiene en la presencia del fenómeno, afirmando el ocultamiento del «noúmeno» y que, en última instancia, se frena ante el ocultamiento del ser que sustenta las cosas y está «detrás» de los entes. Pero el problema crítico tampoco ha sido resuelto por Aquino ni por los tomistas, por mucho que se diga que lo primero que cae bajo la mirada de la inteligencia es el ente (*illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum [...] est ens*)<sup>53</sup>, pues el acto de ser no es cognoscible, o, en otras palabras, el *esse* que hace existir el ente no cae bajo la mirada del intelecto. Solo se intuye o se adivina.

La generación posterior a Tomás de Aquino, concretamente Egidio Romano, pretendió resolver este problema, manteniéndose, no obstante, fiel a la filosofía tomasiana, y distinguió entre el *esse essentiae* y el *esse existentiae*, es decir, entre el ser de la esencia y el ser de la existencia, porque es evidente que tanto la esencia como el existente son una entidad o un ser y que, por ser algo, pueden ser conocidos. No obstante, sigue en pie que el *actus essendi*, que hace ser a la esencia, no es cognoscible<sup>54</sup>.

50 FABRO, Cornelio. (1960). *Partecipazione e causalità*, Torino: Società Editrice Internazionale.

51 CARDONA, Carlos. (1989). «Filosofía y cristianismo. En el centenario de Heidegger (I parte)», *Espíritu* 38(100), 101-114, concretamente la p. 110.

52 En el verano de 1951, el Dr. Josep Gil i Ribas, entonces joven teólogo, estaba preocupado por la licitud, desde el punto de vista académico, de introducir las categorías existenciales heideggerianas en la reflexión teológica sobre Dios, y se lo preguntó directamente a Heidegger. La respuesta de este fue rotunda: «Nein», en el sentido de que se olvidara de pensar a Dios desde tales categorías, las que Heidegger había puesto a punto en *Sein und Zeit*, y después había desarrollado ampliamente en obras posteriores. (Comunicación del Dr. Gil, de 14 de marzo de 2016, recogida en nota en mi *Historia de la teología cristiana [750-2000]*, Pamplona: Eunsa, 2020, p. 566).

53 DE AQUINO, Tomás. *De veritate*, q. 1, a.1c, citando a Avicena.

54 Cfr. SARANYANA, Josep-Ignasi. (2011). *La filosofía medieval. Desde los orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Pamplona: EUNSA,<sup>3</sup> pp. 318-320.

Aun sabiéndolo, Aquino consideró que el *esse commune* o *esse universale*, que da el existir a todo cuanto existe, no es solo pensado, sino que puede ser real y que lo fue «al principio». Y esta afirmación es muy interesante, con vistas al análisis de la creación, que es el tema que nos ocupa.

Sanz Sánchez ha llevado la cuestión del «problema crítico del conocimiento» al tratado *De Deo creante*, al evocar que la creación es como una participación trascendental del *Ipsum Esse subsistens*, porque solo en la participación trascendental el participado se halla «completamente fuera» de los participantes, que no poseen en su totalidad el participado, sino en grados diversos y de modo limitado<sup>55</sup>. Por tal vía se salva la absoluta trascendencia de Dios (*Esse subsistens*), con relación al *totum esse*, y se descarta el panteísmo.

Además, según el Angélico, el *totum esse creatum* es también participado trascendentalmente por los entes particulares. La participación de tal *esse totum* no puede darse en el orden predicamental, porque en tal caso, el *totum esse* pertenecería a la substancia de las cosas y se abocaría al panteísmo.

Aquino soslaya, por tanto, la cuestión leibniziano-heideggeriana «¿por qué el ser y no más bien la nada?», al afirmar que ha habido *esse* [creado] desde siempre. Para el Angélico, no cabe oposición metafísica entre el ser y la nada, ni tampoco oposición lógica<sup>56</sup>. La nada no es, por tanto, un asunto metafísico ni lógico. Al contrario, Heidegger considera que de manera vaga e imprecisa hablamos de la nada, porque tenemos una cierta experiencia de ella<sup>57</sup>. El filósofo alemán distingue, pues, entre conocimiento y experiencia. Negado el primero, nos queda la segunda. Así las cosas, parece que hemos transitado de la metafísica, en sentido propio, a la psicología profunda. En cualquier caso, y contra Heidegger, la experiencia (en genitivo) de la angustia (*der Angst*), de la ansiedad (*der Sorge*), del aburrimiento (*der Langeweile*), del vacío (*der Leere*) y otras parecidas sensaciones no son la “nada” todavía, porque son algo concreto en nuestro espíritu, que las padece.

Carlos Cardona, por su parte, y distanciándose también de Aquino, no podía aceptar que el *esse commune* fuese «real», es decir, que un *esse* no actualizase ente alguno; entiende que no es posible un *esse* sin entidad. Sería, a lo

55 SANZ SÁNCHEZ, Santiago. (2020). *Alfa e Omega. Breve manuale di protologia ed escatologia*. Vernona: Fede e Cultura (Teología eclesiale, 9), § 3.1.2.1. (edición digital para Kindle—Amazon).

56 «[...] quod non entis ad ens non est ordo, intelligendum est de ordine determinatæ proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quæ inter ens et non ens esse non potest, ut Avicenna dicit» (DE AQUINO, Tomás. *De potentia*, q.3, a.1, ad 7).

57 «Heidegger reconoce que para preguntar por la nada es necesario que la nada “se nos dé”, que la encontremos de algún modo. Y ¿dónde encontrarla? Es verdad que de una manera vaga e imprecisa “conocemos” la nada, hablamos de ella. Pero, más allá de esa imprecisión, ¿qué es la nada? En principio parece la negación pura y simple de la *omnitudo* del ente, la completa negación de la totalidad de lo ente. Deberíamos tener una experiencia radical de esa “omnitudo del ente” para, luego, desde su negación, llegar a conocer qué sea la nada. No parece que sea posible ese “conocimiento”; pero sí hay una experiencia tanto de la “omnitudo del ente” como de la nada. Una experiencia que está ligada a la afectividad, al sentimiento» (ÁVILA CRESPO, Remedios. (2007). “Heidegger y el problema de la nada”, *Pensamiento*, 63(235), 59-77, aquí p. 64).

más, lo que queda en el pensamiento tras abstraer el ser en general, prescindiendo de cualquier ente. Esta dificultad nos aboca a la cuestión de la «nada»<sup>58</sup>.

#### 7.4. Qué significa *nihil* para Aquino

Qué significa *nihil*, en el contexto de la definición de creación. Decía Aquino: *Ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil* («De modo que la creación, que es la emanación del *totius esse*, es a partir del no-ente, el cual es nada»). Ese fondo existencial creado (el *totum esse*), sobre el que reflexionamos o intentamos reflexionar, no surge de una causa material, porque la expresión *ex non ente* niega esa causa material. Así, pues, la creación debe entenderse como un *non fieri ex aliquo*, como un hacerse que no se hace de algo. Por ello, cuando Aquino dice *nihil*, señala que el *totum esse* no se hace de algo, sino que el ser viene después del no-ser (*post non esse ad esse*), como el hombre viene del no-hombre, según el ejemplo que antes había expuesto.

Se trata de una posteridad no-causal, porque en la creación no hay *algo* que preceda al efecto y de lo cual se eduzca el *totum esse*. «Para que un principio real y positivo sea causa, es necesario que confiera algún ser a algo realmente distinto y dependiente de él»<sup>59</sup>. No hay principio causal del *totius esse*, aunque «es» al principio. En sentido propio, por tanto, la creación no tiene causa.

Es preciso reconocer que la creación no-causada resulta de difícil comprensión. «La idea de lo no-causado es formalmente una noción negativa, y el conocimiento sensorial [p. ej. imaginativo] no se refiere nunca a negaciones. Lo negativo, en tanto que negativo, solo se puede dar en el entendimiento [es un ser lógico o pensado, no extramental]. La ‘pura nada’, lo absolutamente negativo, no es un objeto sensible, pero tampoco es sensible ningún objeto relativamente negativo, es decir, ningún objeto limitado, en tanto que limitado. La limitación consiste precisamente en la falta de ser y, por tanto, no puede ser conocida sino por la misma facultad por la que el ser, en tanto que ser, es aprehendido»<sup>60</sup>.

\*

58 Volviendo sobre el *primum cognitum*, «en el decir de Carlos Cardona [...] la pregunta “¿por qué el ser y no más bien la nada?” tiene como objeto al *esse commune*, no al ser del ente, mientras que el auténtico asombro metafísico —siempre según Cardona— surge ante el conocimiento del ente (*primum cognitum*), que no es el ser y, no obstante, tiene el ser (limitadamente); por este motivo (porque el ente, sin ser el ser, lo tiene de modo limitado), la formulación adecuada del interrogante sería: “¿por qué el ente (o los entes) y no el ser?”. [...] No se trata de una pregunta sobre el ser del ente (el acto por el que cada ente es), sino sobre el ser sin ente alguno: y esto, en buena ley, o es el Ser por esencia o es lo que queda en el pensamiento tras abstraer el ser en general, prescindiendo de cualquier ente» (PORTA, Marco. (2010). «Carlos Cardona en diálogo con Heidegger: el olvido del ser no es irreversible», *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 2(3), 139).

59 MILLÁN-PUELLES, Antonio. (2002). *Léxico filosófico*, Madrid: Eds. Rialp (Biblioteca del Cincuentenario),<sup>2</sup>, p. 76.

60 *Ibidem*, p. 99.

Resumendo: la creación en cuanto tal no consiste en hacer algo de un preexistente. Esto, que acontece cuando se producen entes particulares, implica movimiento. Dios, en cambio, crea sin movimiento (*producit res sine motu*)<sup>61</sup>. En consecuencia, Dios no necesita nada preexistente para hacer, ni siquiera la «nada», tomada substantivamente como «algo». Además, la sustantivación de la “nada” es de suyo contradictoria. La paradoja (o aporía) parece inevitable cuando se afirma que Dios produce el *totum esse* a partir del *non esse*, si el *non esse* se denomina substantivamente *nihil*<sup>62</sup>.

Si lo creado no viene del ser divino por emanación entendida como una especie gemación óptica (neoplatonismo) ni de un principio no divino (opción del maniqueísmo y de otras formas de gnosticismo), entonces ¿de dónde? La definición de la Escuela apela a la noción de la “nada”. Pero tal noción no puede pensarse, precisamente porque no-es en absoluto y, por no serlo, no cae bajo la mirada de la inteligencia, que solo comprende lo-que-es.

Este problema máximo empujó a Aquino a redactar un opúsculo bastante breve *Sobre la eternidad del mundo*, de una importancia capital para el tema que estudiamos.

## **8. El opúsculo *De æternitate mundi contra murmurantes* y el *Compendio de teología***

El ensayo *Sobre la eternidad del mundo* fue redactado por santo Tomás en la primavera de 1271, o muy poco antes. Desde luego, durante su segunda regencia parisina<sup>63</sup>. Tenía a la vista dos frentes intelectuales que entonces señoreaban en la Universidad de París: por una parte, los seguidores del averroísmo latino (o aristotelismo heterodoxo) y, por otra, quienes sostenían que podía demostrarse racionalmente que el mundo no era eterno, es decir, los seguidores del agustinismo avicebroniano<sup>64</sup>. Por las mismas fechas debió comenzar el *Compendio de teología*, que no pudo terminar, en el que dedica a la cuestión de la creación unos cuantos parágrafos.

En *Sobre la eternidad del mundo* Aquino se pregunta «si repugna a la razón [...] que algo sea causado por Dios, y que sin embargo haya existido siempre»<sup>65</sup>. Y demuestra que no repugna a la razón, puesto que Dios es Agente que

<sup>61</sup> *Summa theologiæ*, I, 45, 3c.

<sup>62</sup> No estamos, pues, en el plano existencial o entitativo. La nada no es, como ya se ha dicho. La nada se sitúa en el plano meramente denominativo (no real): es un modo de decir o expresar lo que no-es-ente, que no es nada (sin artículo). Por eso he traducido: “la creación [...] se hace a partir del no-ser que nada es”.

<sup>63</sup> Sigo: SARANYANA, Josep-Ignasi. (1976). “Santo Tomás: ‘De æternitate mundo contra murmurantes’”, *Anuario Filosófico*, 9(1), 399-424.

<sup>64</sup> Sobre los orígenes de la doctrina de la creación en la tradición franciscana. Cfr: LÉRTORA MENDOZA, Celina A. (2003). «Filosofía y teología en el siglo XIII. Un caso de delimitación: la *creatio ex nihilo* como *credibilia* según Grosseteste», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 285-295. Para los detalles históricos de la polémica, remito a: SARANYANA, Josep-Ignasi. *La filosofía medieval. Desde los orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*, cit., cap. X.

<sup>65</sup> DE AQUINO, Tomás. *De æternitate mundi contra murmurantes*, núm. 4 [297]. Cito según mi numeración y, entre corchetes, la numeración de Raymundo M. Spiazzi.

produce su efecto instantáneamente (*subito*), sin movimiento y sin deliberación, lo cual no significa que la eternidad divina pueda equipararse a la hipotética eternidad del mundo creado, pues, siguiendo en esto a Boecio, solo Dios es inmutable, mientras que lo creado es mudable y dura<sup>66</sup>. Importa retener que santo Tomás considera dos modos de ser eterno: uno propio y exclusivo de Dios, y otro predicable de la criatura.

Mucho interés tiene su reflexión sobre la *nada*, que viene seguidamente. En el marco de la afirmación de un mundo creado *ab æterno*, y puesto que la diferencia fundamental entre la eternidad divina y la supuesta eternidad del mundo estriba en que una es increada y la otra es creada, la reflexión aboca a la cuestión acerca del *ex nihilo*, o sea, el «de dónde». La respuesta es clara: «conviene que el no-ser (*non esse*) preceda al ser (*esse*) en duración, ya que se dice que lo creado por Dios ha sido hecho de la nada (*ex nihilo*)»<sup>67</sup>. Y ahora, con tales presupuestos, discute el orden a la nada (*ordo ad nihil*), siguiendo a san Anselmo<sup>68</sup>. Aquino entiende que afirmar que todas las cosas han sido hechas de la nada (*ex nihilo*) por la Suma Esencia equivale a decir que no han sido hechas de algo (*non ex aliquo*). No tiene sentido hablar de un orden a la nada, como si conviniera que lo que ha sido hecho, antes (*prius*) fuese nada y después (*postmodum*) fuese algo. Con todo, si alguno admitiese ese orden a la nada, como si las cosas hubiesen sido hechas después (*post*) de la nada, aun entonces bastaría considerar que

«la criatura no tiene el ser (*esse*) sino por otro, pues abandonada a sí misma, considerada en sí misma, nada es: de modo que por naturaleza está antes en la nada, que existiendo»<sup>69</sup>.

Se trata, por consiguiente, de un modo de expresar la contingencia de lo creado. La «nada» no implica oposición al «ser». La nada no puede ser un referente; «nada» supone, sin más, que una naturaleza por sí misma nada es, y que, si algo es, lo es por otro.

Dicho lo cual, Aquino da el paso más importante. Si una cosa es tal-cosa (y es obvio que lo es) lo es por el *totum esse*, que fue lo primero creado y del cual ella participa. Carece de sentido preguntarse por la condición de la nada, porque el *totum ens creado* evita la caída en la nada, cuando una cosa deja de ser tal-cosa (o no llega a ser tal-cosa). Por eso, Aquino afirmó taxativamente en el *Compendio de teología*, su último gran escrito:

«El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser (*ipsum esse*), que está supuesto por todos los demás efectos, de los cuales es su fundamento»<sup>70</sup>.

66 ID., *De æternitate mundi contra murmurantes*, núm. 10 [309].

67 ID., *De æternitate mundi contra murmurantes*, núm. 5 y 7 [298 y 303].

68 DE CANTERBURY, Anselmo. *Monologion*, c. 8 (PL 158,156C).

69 “Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse” (DE AQUINO, Tomás. *De æternitate mundo contra murmurantes*, núm. 7b [núm. 304]).

70 DE AQUINO, Tomás. (1980). *Compendio de teología*, estudio preliminar, traducción y notas por Josep-Ignasi Saranyana y Jaime Restrepo Escobar, Madrid: Eds. Rialp, núm. 116.

Ahora bien, que hubo un «principio» (Gn 1:1) lo sabemos por Revelación; luego, es algo creíble, pero no demostrable<sup>71</sup>. Sin embargo, parece una paradoja que ese «principio» (o sea, que la creación haya «pricipiado») sea compatible con que la creación sea *ab æterno*. Pero no es aporía, porque *in principio* (ἐν ἀρχῇ en la LXX) no tiene carácter temporal. Es una expresión adverbial, repetida al comienzo del Cuarto Evangelio, que se refiere al origen, con independencia del comienzo en el tiempo: «Al principio era el Verbo...».

La afirmación de que el mundo fue *ab æterno* no significa que fueran al mismo tiempo la nada y el ente («nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens»), porque:

«no se dice que, si la criatura fue siempre, hubo algún tiempo en que no fue; sino que su naturaleza es tal, que nada sería si se la abandonara a sí misma»<sup>72</sup>.

La nada solo significaría la desaparición de lo creado, en el supuesto de que Dios abandonase lo creado a sí mismo, cosa posible, aunque inverosímil (como se prueba desde el ámbito de la teología)<sup>73</sup>. Por lo dicho, y al no ser ni objeto real ni de razón, la «nada» no puede ser pensada y, por ello, no cabe tampoco oposición lógica entre el ser y la nada.<sup>74</sup>

Regresemos todavía al *totum esse*, que es lo primero, origen creado de todo. Si lo primero creado *ab æterno* es el *totum esse*, como afirma Aquino, por el *totum esse* o *totum ens universale* son todas las cosas. Las cosas son, en definitiva, por concreciones esenciales del existir primordial<sup>75</sup>. Los entes concretos aparecen; detrás de ellos se oculta el existir, que los hace ser.

## 9. A modo de conclusión

La expresión *de la nada*, referida a la creación, ha tenido un largo recorrido. Ignorada por la LXX y la patrística prenicena griega (que empleó siempre

71 “Unde mundum incœpisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile” (*Summa theologiæ*, I, 46, 2c).

72 DE AQUINO, Tomás. *De æternitate mundo contra murmurantes*, núm. 7b [305]. Cfr. OCÁRIZ BRAÑA, Fernando. «Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación. Exposición didáctica», *Divus Thomas (P)*, 77(3/4), 408.

73 Se podría apelar a una serie de principios metafísicos que nos permitirían hacer un poco de luz en este misterio de la conservación de lo creado: 1) *bonum diffusivum sui*; 2) que los trascendentales se convierten (por ejemplo, *summum ens, summum bonum*); 3) que el existir es el bien supremo de cada criatura y de todas en general.

74 «La “pura nada”, lo absolutamente negativo, no es un objeto sensible, pero tampoco es sensible ningún objeto relativamente negativo, es decir, ningún objeto limitado, en tanto que limitado. La limitación consiste precisamente en la falta de ser y, por tanto, no puede ser conocida sino por la misma facultad por la que el ser, en tanto que ser, es aprehendido» (MILLÁN-PUELLES, Antonio. *Léxico filosófico*, cit., p. 99).

75 Es interesante, para comprender qué significa que el *esse* es acto primero, GARCÍA CUADRADO, José Ángel. (2016). «Gilson y Báñez. Luces y sombras de un encuentro tardío», *Studia Gilsoniana. A Journal in Classical Philosophy*, 5(4), 579-618. Étienne Gilson, siguiendo a Domingo Báñez (1528-1604) en este punto, advirtió que del *esse* emergen todas las perfecciones esenciales, de tal manera que la esencia más bien deprime o imperfecciona el acto de ser. El *esse* es el acto primero, y solo de un modo impropio se le puede denominar acto último, cuando se considera que es el acto más perfecto y excelente. El cardenal Cayetano (1469-1534), que no habría aprobado la opinión de Báñez, de haberla conocido, afirmaba que la esencia, aunque imperfecciona el *totum esse*, asimismo lo perfecciona, en el sentido de que lo acaba, porque entendía que el existir in-esencialmente no es ninguna cosa.

la expresión «de no ente» o «de no entes»), *creatio ex nihilo* entró en la *Vetus Latina* y en la *Vulgata* de san Jerónimo, en la traducción latina de *2 Mac* 7:28. Desconozco el origen de ese sintagma latino.

La patrística posnicena latina echó mano de ella, en el marco de la polémica antignóstica y al discutir los postulados del neoplatonismo. En tal contexto, *ex nihilo* o *de nihilo* expresa *de nihilo sui et subiecti*, es decir, niega la emanación neoplatónica y niega que haya otro principio, ajeno a Dios, que sea como el «material previo» del cual Dios saque el mundo. Así debe interpretarse a san Agustín cuando emplea esa expresión, al principio de su carrera como cristiano.

Con posterioridad, en el ámbito latino de las diatribas cristológicas, se echó mano del *ex nihilo* o *de nihilo* para significar que el Hijo y el Espíritu Santo no son hechos a partir del Padre, sino que son iguales (consustanciales) al Padre. Las dos procesiones inmanentes intratrinitarias no debían ser entendidas como emanaciones del Padre, al modo neoplatónico.

Pasados algunos siglos, concretamente a finales del siglo XII, la locución *de nihilo* entró en la definición de la creación y fue acogida por el magisterio pontificio por vez primera, según mis noticias, a finales del siglo XII, en el contexto de la polémica anticátara y en las primeras discusiones sobre la pobreza, y pasó, como expresión técnica, al solemne decreto *Firmiter* del IV Lateranense, fue recogida en el Concilio de Florencia y citado después por la constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I. De esta forma, *ex nihilo* se consagró como la traducción técnica del griego *del no-ente* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) o *de no entes* (ἐξ οὐκ ὄντων).

Sin embargo, y aunque tuvo a la vista las expresiones *ex nihilo* y *de nihilo*, Aquino dudó usarlas. En sus escritos catequéticos (por ejemplo, en los sermones napolitanos predicados al final de su vida) o en la exposición de la primera decretal, dedicada al archidiacono de Todí, en la Umbria, echó mano del sintagma. En cambio, en los textos más técnicos, dirigidos a especialistas, optó por señalar que *ex nihilo condere* significa más bien *non ex aliquo facere*, orillando, siempre que le fue posible, las referencias a la «nada»; o bien, definió la creación como *de non esse ad esse* o *de non ente ad ens*. En todo caso, cuando empleó la expresión *nihil*, no lo hizo substantivamente.

Aquino comprendió que la «nada» no es pensable y, por eso, llevó la especulación sobre la creación hacia otro ámbito: la posibilidad de un mundo eterno creado. Los griegos ya habían postulado la eternidad de un mundo,

pero desconocían que hubiese sido creado y, por lo mismo, que hubiese tenido un principio. El primer motor inmóvil de la filosofía helénica era inmanente al mundo. Santo Tomás, en cambio, sabía que el mundo había sido creado por Dios y que Dios no es inmanente al mundo. Pero también pensaba que no es absurdo hablar de un mundo creado *ab æterno*. En tal supuesto, salvó la absoluta trascendencia de Dios sobre esa “creación eterna” echando mano de la locución adverbial *in principio*, así mismo revelada en el libro del Génesis. Ello le permitió distinguir entre dos órdenes de eternidad: la eternidad absoluta o en sentido propio—que solo conviene a Dios—y la eternidad participada del mundo creado *ab æterno*—participada porque tuvo un “principio” no temporal, sino existencial—<sup>76</sup>. ¿Fue del todo original Aquino al ofrecer esta tesis teológica? Pues no del todo, porque ya había sido insinuada por san Agustín en su respuesta a los maniqueos, cuando todavía era un cristiano neófito, y más ampliamente en el *De civitate Dei*, obra de madurez.

Lo primero creado habría sido, según santo Tomás, el *totum esse*. El *totum esse* participa del *ipsum esse subsistens*: no hay, pues, panteísmo. El *totum esse* es participado por los entes concretos: no hay, por tanto, panenteísmo.

La fina inteligencia aquiniana, al señalar que la creación *ab æterno* implica un «principio», sin que ello nos aboque a una aporía, rememora las enseñanzas de Hugo de San Víctor, que hemos apuntado más arriba. El mundo ha sido creado *en* Dios, porque, como enseña san Pablo: en Dios vivimos, nos movemos y existimos<sup>77</sup>, parafraseando al poeta Arato<sup>78</sup>. Creado *en* Dios, pero no *de* Dios.

\*

Después de este somero repaso histórico, quizá se intuya por qué la locución *ex nihilo* ha desaparecido de la formulación del *Credo del Pueblo de Dios*, de Pablo VI (y también de la *NeoVulgata*, al traducir *2 Mac 7:28*), aunque ha reaparecido en el CEC. La apelación a la «nada» pone en dificultad al dogma católico, a la vista de las propuestas de la filosofía moderna, sobre todo, después de las cavilaciones heideggerianas.

<sup>76</sup> “L’infinita durata delle creature non verrebbe poi a porsi sullo stesso piano della durata di Dio: l’eternità di Dio è contrassegnata dalla perfetta immutabilità; la durata ‘eterna’ del mondo è soggetta alla mutabilità, e quindi alla vicenda temporale” (GHISALBERTI, Alessandro. «Controversia scolastica sulla creazione *ab æterno*», cit., p. 213). No se olvide que el tiempo, como medida del movimiento, también es creado.

<sup>77</sup> [...] ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν (Act 17:28).

<sup>78</sup> El poeta griego escribió: “De él [de Dios], pues, también linaje somos”. En griego: τοῦ [θεοῦ] γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (comunicación del Dr. Javier Jarne, 29.09.22).

## PRINCIPALES ABREVIATURAS

- COeD: *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, curantibus Josepho Alberigo et al., Bologna: Istituto per le Scienze Religiose,<sup>3</sup> 1973.
- DS: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, quod primo edidit Henricus Denzinger et quod funditus retractavit auxit notulis ornavit Adolfus Schönmetzer, Barcinone: Herder,<sup>36</sup> 1976.
- CEC: *Catecismo de la Iglesia Católica*, nueva edición conforme al texto latino oficial de 1997, Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, [1997].
- PG: Jacques-Paul Migne [ed.], *Patrologiæ cursus completus. Series græca*, Paris, 1857-1866.
- PL: Jacques-Paul Migne [ed.], *Patrologiæ cursus completus. Series latina*, Paris, 1844-1855.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁVILA CRESPO, Remedios. (2007). «Heidegger y el problema de la nada», *Pensamiento*, 63(235), 59-77.
- BARRETT, Charles Kingsley. (1978). *The Gospel according to St. John*. Philadelphia: Westminster Press.<sup>2</sup>
- BENAVIDES, Verónica. (2015). «La influencia de san Agustín en la doctrina de la creación de Alejandro de Hales», *Teología y vida*, 56(1), 9-36.
- BERTOLA, Ermenegildo. (1974). «Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 66, 313-355.
- BROWN, Raymond E. (1999). *El evangelio según Juan (I-XII). Introducción. traducción y notas*. Madrid: Ed. Cristiandad.
- CARDONA, Carlos. (1989). «Filosofía y cristianismo. En el centenario de Heidegger (I parte)», *Espíritu* 38(100), 101-114.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Memoria y olvido del ser*, edición a cargo de Ignacio Guíu y Lluís Clavell, Pamplona: EUNSA.
- CLAVIER, Paul. (2011). *Ex nihilo*. Paris: Éditions Hermann, 2 vols.
- DE BLIC, Jacques. (1945). "Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde", *Mélanges de Science Religieuse*, 2, 33 ss.
- FABRO, Cornelio. 1960. *Partecipazione e causalità*. Torino: Società Editrice Internazionale.
- GARCÍA CUADRADO, José Ángel. (2016). «Gilson y Báñez. Luces y sombras de un encuentro tardío», *Studia Gilsoniana. A Journal in Classical Philosophy*, 5(4), 579-618.
- GHISALBERTI, Alessandro. (1968). «Controversia scolastica sulla creazione ab æterno», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 60, 211-230.

- GRANDT, Robert M. (1967). «Theophilus of Antioch to Autolytus», *After the New Testament*. Philadelphia: Fort Press, pp. 126-157.
- HEIDEGGER, Martin. (1998). *Was ist Metaphysik?*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.<sup>15</sup>
- HENDRICKX, F. (1967). «Das Problem des *Aeternitas mundi* bei Thomas von Aquin», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 34, 219-237.
- LACALLE NORIEGA, María. (2006). «Tiempo y eternidad en san Agustín», *Revista Comunicación y Hombre*, 2, 89-99.
- LAVIOLA, Francesco Antonio. (2010). «La metafísica della creazione e le implicazioni antropologiche nel pensiero di Carlos Cardona», *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 4, 77-98.
- LÉRTORA MENDOZA, Celina, A. (2003). «Filosofía y teología en el siglo XIII. Un caso de delimitación: la *creatio ex nihilo* como *credibilia* según Grosseteste», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 285-295.
- MAY, David. «Apuntes sobre la conformación de la *creatio ex nihilo* en el pensamiento cristiano», <https://www.foroagorabcn.org/post/copia-de-apuntes-sobre-la-conformaci%C3%B3n-de-la-creatio-ex-nihilo> [consulta: 6 de febrero de 2023].
- MAY, Gerhard. (1978). *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der «creatio ex nihilo»*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio. (2002). *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp (Biblioteca del Cincuentenario).<sup>2</sup>
- MOLINARO, Anniceto. (1990). «Creazione ed eternità del mondo», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 82, 607-622.
- OCÁRIZ BRAÑA, Fernando, «Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación. Exposición didáctica», *Divus Thomas (P)*, 77 (1974) 403-424.
- ORTUÑO ARREGUI, Manuel. (2017). «La Vetus Latina: primera versión latina de la Biblia», *Revista de Artes y Humanidades*, 33, 53-68.
- PORTA, Marco. (2010). «Carlos Cardona en diálogo con Heidegger: el olvido del ser no es irreversible», *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 3, 131-150. Fue publicado con anterioridad en *Acta philosophica*, 2 (2003), 245-264.
- POZO, Cándido. (1975). *El Credo del Pueblo de Dios*. Madrid: BAC.<sup>2</sup>
- ROSZAK, Piotr. (2022). «¿Nueva creación – *ex vetere* o *ex nihilo*? El sentido de la vida terrena y la nueva creación según santo Tomás de Aquino», *Scripta theologica*, 54, 585-606.
- SANZ SÁNCHEZ, Santiago. (2007). «Metafísica de la creación. La racionalidad de la idea cristiana de creación a la luz de Santo Tomás de Aquino», *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e Dissertationibus in Philosophia*, XVII, Excerptum núm. 1. Universidad de Navarra.
- \_\_\_\_\_. (2020). *Alfa e Omega. Breve manuale di protologia ed escatologia*, Verona: Fede e Cultura (Teología eclesiale, 9)

- SARANYANA, Josep-Ignasi. (1976). «Santo Tomás: “De aeternitate mundo contra murmurantes”», *Anuario Filosófico*, 9, 399-424.
- \_\_\_\_\_. (2005). «El mal en el pensamiento y la teología medieval», en SABATÉ, Flocel (dir.), *L'espai del mal. Reunió científica. IX curs d'estiu Comtat d'Urgell*. Lleida: Pagès editors, pp. 169-186 (con bibliografía).
- \_\_\_\_\_. (2022). «Qué significa *de nihilo condere*», *Revista Teología*, 59(139), 131-167.
- \_\_\_\_\_. (2022). «Sobre Kant, los extraterrestres y los infinitos», en PIATTI, Pier Antonio (ed.), *Libellus quasi speculum. Studi offerti a Bernard Ardura*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 66), tomo II, pp. 1107-1133.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Grandes maestros de la teología. I. De Alejandría a México (siglos III a XVI)*. Madrid: Eds. Atenas (Colección Síntesis 7/4).
- \_\_\_\_\_. (2011). *La filosofía medieval. Desde los orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*. Pamplona: EUNSA.<sup>3</sup>
- \_\_\_\_\_. (2014) *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica. Con un epílogo de gramática especulativa*. Pamplona: EUNSA.
- \_\_\_\_\_. (2020). *Historia de la teología cristiana (750-2000)*. Pamplona: EUNSA.
- WEISHEIPL, James A. (1994). *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, edición española al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana, Pamplona: EUNSA.
- ZIMMERMANN, Albert. (1976). “Mundus est aeternus. Zu der Auslegung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquin”, en ZIMMERMANN, Albert (ed.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*. Berlin-New York: Walter de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 10), pp. 317-330.