
Qué significa “*de nihilo condere*”

Al amigo y colega Prof. Dr. Juan Guillermo Durán

Josep-Ignasi Saranyana*

Universidad de Navarra (España)

jisaranyana@gmail.com

Recibido 11.07.2022/ Aprobado 10.08.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9306-6188>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p131-167>

RESUMEN

Este texto es una exhaustiva investigación acerca del desarrollo histórico y teológico de la fórmula “*de nihilo condere*”. Esta expresión, que indica que Dios creó de la nada, posee antecedentes metafísicos y bíblicos importantes, pero sobre todo da cuenta de la presencia de una expresión filosófica dentro de los contenidos de fe. ¿Cómo debemos comprender la nada? ¿Qué significa que Dios creó de nada?

Las explicaciones han variado, sin embargo, el punto de llegada será que el mundo ha sido creado *en* Dios, porque, como enseña san Pablo: en Dios vivimos, nos movemos y existimos.

Palabras clave: In principio; De nihilo; Ex nihilo; A Deo

What it Means “*de nihilo condere*”

ABSTRACT

This text is an exhaustive investigation about the historical and theological development of the formula “*de nihilo condere*”. This expression, which indicates that God created out of nothing, has important metaphysical and biblical antecedents, but above all it accounts for the presence of a philosophical expression within the contents of faith. How should we understand nothingness? What does it mean that God created out of nothing? The explanations have varied, however, the point of arrival will be that the world has been created in God, because, as Saint Paul teaches: in God we live, move and exist.

Keywords: In principio; De nihilo; Ex nihilo; A Deo

* Profesor emérito de la Universidad de Navarra y miembro emérito del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Città del Vaticano).

1. Estado de la cuestión*

El decreto *Firmiter* del Concilio IV Lateranense (1215) enseña solemnemente «[...] 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».¹ El Concilio Vaticano I (1870) recogió a la letra la declaración dogmática del IV Lateranense.² En los dos casos la definición emplea la fórmula técnica *de nihilo condidit* (creó de la nada). Por esta vía, la “nada”, una afirmación filosófica, entró en la expresión de la fe de la Iglesia, no una sola vez, sino dos veces, salvando una distancia de seiscientos cincuenta años entre la primera y la segunda. A lo largo de esos siglos, 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 del XIX y XX.

En cambio, la también 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

* Agradezco al Dr. Javier Jarne, colega en la Universidad de Navarra, su colaboración. Ha redactado el epígrafe dedicado a la traducción y comprensión del versículo Jn 8:25 (cfr. *infra* § 2.3.1.1) y me ha guiado en la interpretación de otros pasajes bíblicos de discutida exégesis.

1 «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 230⁹¹³).

2 COeD 805⁴²⁻⁴³ – 806¹.

también ángeles- y también Creador, en cada hombre, del alma espiritual e inmortal».³

Importa destacar que, en la breve introducción a la *Solemnis professio fidei*, Pablo VI declara que cumple el mandato confiado por Cristo a Pedro, de confirmar en la fe a los hermanos (Lc 22:32) y que, «aunque no haya que llamar [a la *Professio*] verdadera y propiamente definición dogmática, sin embargo, repite sustancialmente, con algunas explicaciones postuladas por las condiciones espirituales de esta nuestra época, la fórmula nicena: es decir, la fórmula de la tradición inmortal de la santa Iglesia de Dios».⁴

A la vista de las tres solemnes declaraciones se impone considerar qué significado teológico tiene, si lo tiene, la omisión del sintagma *de nihilo condere* en la tercera y más reciente solemne profesión de fe. Para aclararlo, es oportuno un somero recorrido histórico, con algunas incursiones exegéticas.

2. La tradición patristica

Vayamos a las exposiciones más primitivas de la tradición cristiana sobre la creación, citando dos de ellas que corresponden a dos momentos distintos de la era patristica. Ante todo, san Ireneo de Lyon (representante de la tradición prenicena) y, en segundo lugar, san Agustín de Hipona (prototipo de la patristica postnicena).

3 «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» (https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_cred.html). Véase la edición preparada por Cándido Pozo, con amplios comentarios: *El Credo del Pueblo de Dios* (Madrid: BAC, 1975²), n. 8 y la correspondiente explicación.

4 *El Credo del Pueblo de Dios*, n. 3.

2.1. San Ireneo de Lyon y la puntuación de Jn 1:1-4

Como expresión más sintética y acabada de la teología de san Ireneo, propongo dirigir la mirada a la magnífica *Epideixis* o *Demostración de la predicación apostólica*.⁵ Allí se lee en el n. 4 (según la numeración establecida por Adolf von Harnack):

«4. Porque es necesario que las cosas creadas tengan por principio alguna causa grande, y el principio de todo es Dios; Él no tiene origen en otro, sino que, por el contrario, todo fue creado por Él. Es, pues, necesario creer primeramente que hay un Dios, el Padre, el cual creó y organizó el conjunto de los seres e hizo existir lo que no existía, y conteniendo el conjunto de los seres es el único inexistente⁶. Ahora bien, en tal conjunto se halla igualmente este mundo nuestro, y en el mundo, el hombre. También, pues, este mundo fue creado por Dios».⁷

Este texto, que puede datarse hacia el año 190 de nuestra era, no emplea la expresión “crear de la nada”. En el siguiente párrafo, el número 5, añade:

«5. He aquí la demostración [de esta doctrina]: que hay un solo Dios, Padre, increado, invisible, creador del universo; ni por encima de Él ni después de Él existe otro Dios; que Dios es inteligente y *por esto todos los seres fueron creados por medio del Verbo*; y Dios es Espíritu, y con el Espíritu lo dispuso todo, según dice el profeta: ‘Por la palabra del Señor fueron establecidos los cielos, y por obra de su Espíritu todas sus potencias’ (Sal 32:6). Ahora bien, ya que el Verbo establece, es decir, crea y otorga la consistencia a cuanto es, allí donde el Espíritu pone en orden y en forma la múltiple variedad de las potencias, justa y convenientemente el Verbo es denominado Hijo, y el Espíritu, Sabiduría de Dios. A este propósito el apóstol Pablo dice: ‘Un solo Dios Padre, que está por encima de todo, con todo y en todos nosotros’ (Ef 4:6). Porque sobre todas las cosas está el Padre, pero con todo está el Verbo, puesto que por su medio el Padre ha creado el universo; y en todos nosotros está el espíritu que grita ‘Abbá’ (Padre) y ha plasmado el hombre a seme-

5 Tengo a la vista 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-Mekertshian, y editado por vez primera en versión bilingüe (armenio-alemán) en 1907: Ireneo de Lión, *Demostración de la predicación apostólica* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1992) (“Fuentes Patristicas”, 2); e Ireneo de Lió, *Exposició de la predicació apostólica* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya - Fundació Enciclopedia Catalana, 1989) (“Clàssics del Cristianisme”, 5).

6 La versión catalana cambia ligeramente la traducción en este punto: «ell ho sosté tot i és l'únic que no és sostingut per res». En lugar del verbo “contener” emplea el verbo “sostener”. El matiz es interesante, por lo que se dirá más adelante.

7 *Epideixis*, ed. Romero Pose, 59.

janza de Dios. Así pues, el Espíritu muestra al Verbo; a su vez los profetas anunciaron al Hijo de Dios; mas, el Verbo lleva consigo el Espíritu, y así es Él mismo quien comunica a los profetas el mensaje y eleva al hombre hasta el Padre». ⁸

En su explicación Ireneo evita la expresión "de nihilo", seguramente desconocida por él, y acude a un circunloquio, afirmando «que Dios es inteligente y [que] por ello todos los seres fueron creados por medio del Verbo». Esto es casi a la letra el comienzo del IV Evangelio: «todo se hizo por él [por el Verbo], y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» (Jn 1:3). ⁹

La puntuación de este versículo joaneo ha ofrecido algunas dudas a los exegetas. El texto griego dice, según la puntuación adoptada por la edición crítica de Nestle-Aland desde su 26ª edición (1979): «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν». La expresión clave es: ὃ γέγονεν (*quod factum est*, "lo que ha sido hecho"). Puesto que en el original griego no había signos ortográficos, cabe la posibilidad de unir el final del versículo 3 (ὃ γέγονεν: *quod factum est*: "lo que ha sido hecho") con el principio del versículo 4 (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν: *in ipso vita erat*: "en él estaba la vida"), de modo que aparecería un sentido nuevo: «lo que se hizo en él, era vida". Todo depende, pues, de dónde se sitúe el punto: si entre el versículo 3 y el 4 (Nestle-Aland hasta la edición 25ª), o antes, uniendo el final del versículo 3 con el comienzo del 4 (desde la edición 26ª).

Según Charles Kingsley Barrett y otros exegetas, la puntuación que junta el final del versículo 3 con el principio del versículo 4 se usó en la antigüedad para apoyar opiniones heréticas. ¹⁰ Por eso, la patrística se inclinó a poner el punto entre el final del versículo 3 y el comienzo del versículo 4.

8 *Epidexis*, ed. Romero Pose, 60.62. El subrayado, en cursiva, es nuestro.

9 «Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est»; (Kurt Aland - Barbara Aland, *Novum Testamentum Latine*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008², mismo texto que la Nova Vulgata).

10 Charles Kingsley Barrett, *The Gospel according to St. John* (Philadelphia: Westminster Press, 1978³).

Juntar el final del versículo 3 con el principio del versículo 4 nos da una expresión muy complicada: «lo que se hizo era vida en él», o bien «lo que se hizo en él era vida», que cambia por completo el sentido del texto. Como algunos gnósticos del siglo II apoyaban esa forma de leer el comienzo del IV Evangelio, san Ireneo trató ampliamente la cuestión en su *Adversus hæreses* (*Katà aipéseewv*), redactado unos diez años antes que la *Epideixis*.

En efecto: en el libro primero, capítulo primero de *Adversus hæreses*,¹¹ encontramos una descripción de la famosa Tétrada de Pitágoras, es decir, de los cuatro eones que se hallan en el Eon perfecto, también denominado «Protoprincipio, Protopadre o Abismo» (cfr. *Adversus hæreses* § 1.1). Con ese Eón estaba el Pensamiento, que algunos gnósticos denominaban la Gracia o el Silencio, una forma de indicar que sólo él existía. Después de estar en reposo y soledad por siglos infinitos, cierto día el Abismo decidió emitir el Principio de todas las cosas, y tal Principio fecundó el Silencio, dando lugar a la Mente y, con ella, a la Verdad. Así, pues, la Tétrada original y primitiva, raíz de todas las cosas, estaría formada por el Abismo, el Silencio, la Mente y la Verdad.

A continuación, Ireneo señala el uso *pro domo sua* que los gnósticos hacían de las Escrituras, y se detiene en la manipulación que ofrecían del IV Evangelio (*Adversus hæreses* § 8.5). Según ellos, san Juan distingue tres cosas en su prólogo: Dios, el Principio y el Verbo (Jn 1:1-2). La locución adverbial: Ἐν ἀρχῇ: *In principio* se ha substantivado: «El Principio se origina del Padre y está en el Padre, y el Verbo proviene del Principio y está en el Principio». Falta el cuarto elemento, que aparece cuando se unen el versículo 3 con el versículo 4: «Y lo que ha sido hecho en él era la vida» (Jn 1:3-4). El Verbo es causa de la Vida. De esta forma aparece la Tétrada.

Ya no se presenta al Verbo como aquel por el que todo se hace o crea, sino que se indica que el Verbo es el principio de la vida, o

¹¹ *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, edición de Ivory Falls Books, preparada para Kindle Amazon, versión del año 2017.

que la vida surgió de él. Así entendido, quedaría diluido el sentido de «καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος» (*et Deus erat Verbum*, y el Verbo era Dios) y, con ello, la perfecta divinidad del Verbo resultaría en entredicho.

Dejemos la lectura gnóstica del IV Evangelio y regresemos a la *Epideixis* de san Ireneo. No resulta fácil alcanzar el significado del versículo «todo se hizo por él [el Verbo], y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho», si se separa el versículo 3 de los dos primeros. La clave hermenéutica se halla en la designación, subrayada por Ireneo, de que «Dios es inteligente». Es propio de todo ser inteligente concebir verbos mentales, o sea, generar conceptos. Y así, por analogía, se puede alcanzar alguna luz acerca de la primera procesión inmanente y eterna de la Santísima Trinidad. En efecto, puesto que el engendrado es ὁ λόγος, traducido al latín por *Verbum*, esa primera procesión es una a modo de generación intelectual. Y, siguiendo con la analogía, en ese Verbo coeterno se hallan, de alguna forma, las ideas primordiales de todo; no como están en nosotros las ideas, que son distintas de nosotros y entre sí, aunque inmanentes a nuestro intelecto;¹² sino que en Dios “están” en el Verbo, sin introducir pluralidad en la segunda Persona trinitaria. El Hijo es él mismo la idea primordial de todo lo creado y, por consiguiente, es ejemplar de todo cuanto existe, existió, existirá y podría haber existido (que no fuese contradictorio).

2.2. Las traducciones latinas de la Sagrada Escritura

Tanto la Vetus Latina como la Vulgata de san Jerónimo y la muy posterior Vg Clementina utilizan *ex nihilo* en 2Mac 7:28 (donde se narra el martirio de los siete hermanos macabeos), para traducir

12 El irlandés Juan Escoto Eriúgena (†ca. 877) prestó mucha atención al tema de las ideas primordiales en dos de sus obras: el *Periphyseon* o *De divisione naturæ*, y en *Homelie sur le prologue de Jean* (ed. Edouard Jaeneau). Su síntesis, que ha sido muy controvertida, resulta muy interesante, aunque inasumible teológicamente, a mi parecer. Cfr. Josep-Ignasi Saranyana, «Las 'ideas' en Escoto Eriúgena» en *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, II (Madrid: Editora Nacional, 1979), 1207-1213 (el original es de 1972); e Ib., «La cuestión metodológica en Juan Escoto Eriúgena (†h. 877)», *Anuario Filosófico* 13 (1980): 91-100.

algo que el texto griego de los LXX no expresa exactamente igual (ἐξ οὐκ ὄντων, «no de seres existentes»¹³). La Vg Clementina, que data de 1592, dice: «Peto, nate, ut aspicias ad cælum et terram, et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas quia *ex nihilo* fecit illa Deus, et hominum genus».

Debo suponer, por ello, que esa expresión técnica *ex nihilo* entró en las versiones latinas de la Biblia, aunque no estaba en el griego de los LXX. 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 caelum et terram et quae in ipsis sunt, universa videns intellegas quia *non ex his, quae erant, fecit illa Deus; et hominum genus ita fit*».

Paralelamente, con una sincronía difícil de determinar con respecto a la Vetus Latina, Tertuliano (aprox. 166-220), contemporáneo de san Ireneo, usó la expresión *de nihilo*. Más tardíamente Teófilo de Alejandría (†412), coetáneo de san Agustín, la locución ἐξ οὐκ οντων (*ex nihilo*).

2.3. San Agustín

Pasemos ahora a la patristica postnicena, en concreto a san Agustín. El obispo de Hipona se ocupó expresamente de la creación en su polémica antimaniquea y después. Por orden cronológico, en su *De Genesi contra manichaeos libri duo*, que data de los años 388-390; en su *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, que data del 393; y, finalmente, en el *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 Jean-Paul Migne.¹⁴

13 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 (2Mac 7:28, LXX).

14 Respectivamente: PL 34,173-220; PL 34,219-246; PL 34,245-486.

2.3.1. *De Genesi contra manichaeos libri duo*

En la más antigua de las tres obras, en polémica con los maniqueos, se plantea una cuestión muy apremiante: antes de crear el mundo, ¿qué hacía Dios?¹⁵ El marco de la pregunta se sitúa en el ámbito de las relaciones entre el tiempo y la eternidad, una cuestión que preocupó mucho a san Agustín, quizá por su adscripción a la secta maniquea, en la primera etapa de su vida. No se olvide que dedicó los últimos tres libros de las *Confessiones* al estudio del "tiempo", en su doble dimensión: ontológica y lógica.

La interpretación agustiniana del primer versículo del Génesis, en respuesta a las objeciones maniqueas, es muy curiosa y brillante. Conviene citarla por completo:

«3. Los maniqueos critican el primer libro del Antiguo Testamento, que se llama Génesis. Lo que está escrito es: *En el principio hizo Dios los cielos y la tierra* (Gen 1:1); y se preguntan, en qué 'principio'; y dicen: Si en el principio de los tiempos Dios hizo los cielos y la tierra, ¿qué hacía antes de hacer los cielos y la tierra? y ¿qué fue lo que de repente le indujo a hacer lo que nunca había hecho en los tiempos eternos? A éstos [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). Porque nuestro Señor Jesucristo, cuando los judíos le preguntaron quién era, respondió: *El principio, el que os habla* (Jn 8:25). Pero, incluso si creemos que Dios hizo el cielo y la tierra al principio de los tiempos, ciertamente debemos entender que antes del principio de los tiempos no había tiempo. Porque Dios también hizo los tiempos: y, por tanto, antes de que él hiciera los tiempos, no había tiempos. Por lo tanto, no podemos decir que hubo un tiempo en que Dios aún no había hecho algo».¹⁶

15 «Versus Gen 1:1 vindicatur contra obtrectantes quid faceret Deus ante mundi creationem [...] Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram?» (*De Genesi contra manichaeos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34, 174]).

16 «3. Primum ergo librum Veteris Testamenti, qui inscribitur *Genesis*, sic solent Manichaei reprehendere. Quod scriptum est: *In principio fecit Deus coelum et terram* (Gen 1:1), quaerunt, in quo principio; et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram? et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna? His respondemus, Deum in principio fecisse coelum 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). Dominus enim noster Iesus Christus, cum eum Iudaei interrogassent quis esset, respondit: *Principium, quia et loquor vobis* (Ioan 8:25). Sed etsi in principio temporis Deum fecisse coelum et terram credamus, debemus utique intellegere quod ante principium temporis

Ante todo, y por la manera de referirse al “principio” (Gen 1:1), que identifica con Cristo, es obvio que Agustín tiene a la vista la exégesis gnóstica, que derivaba de la Tétrada pitagórica, de la cual ya he tratado, siguiendo la exposición de san Ireneo. Ahora, sin embargo, la fuerza argumentativa no se apoya tanto en Jn 1:1-4, como en Jn 8:25: *Dicebant ergo ei: Tu quis es? Dixit eis Iesus: Principium, quia et loquor vobis*. Se trata de un versículo que san Agustín cita, probablemente según alguna *Vetus latina* africana.

La traducción del original griego de Jn 8:25 al latín es muy compleja y difícil, como se verá a continuación. Y, sin embargo, de esa traducción depende el valor de la prueba aducida por san Agustín, o sea, que Jesucristo sea el “principio” de la creación (Gen 1:1).

2.3.1.1. La dificultad del versículo Jn 8:25**

El versículo Jn 8:25 es una *crux interpretum*, que ha dado muchos quebraderos de cabeza a los exegetas. 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 de las mismas en los testimonios antiguos. Las traducciones a las lenguas vernáculas varían indefectiblemente desde «Ante todo, eso mismo que os estoy diciendo», hasta «En realidad, ¿por qué continúo hablándoos todavía?».¹⁷

** Este epígrafe ha sido redactado por el exegeta Dr. Javier Jarne.

non erat tempus. Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat» (*De Genesi contra manichaeos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34, 174-175]).

17 Esta última sería la interpretación de san Juan Crisóstomo, una mezcla de sorpresa e ironía: «¿De verdad (que ahora salís con esto)? ¿Pero por qué sigo hablando aún con vosotros?». Es también interpretada como interrogación a partir de la 26ª ed. de Nestle-Aland.

Sólo hay una variante significativa, la del papiro P⁶⁶, que resuelve muchas dificultades, lo cual lo convierte en sospechoso desde el punto de vista crítico: «Os dije desde el principio lo mismo que os estoy diciendo».

El v.25b, en la 28^a ed. Nestle-Aland, dice: εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· τὴν ἀρχὴν ὃ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν. Una traducción interlineal podría ser: *dixit eis Iesus principium id quod et loquor vobis*. El problema aparece porque el verbo εἶπεν-dixit tiene dos acusativos: τὴν ἀρχὴν-principium y ὃ τι-id quod. Esos dos acusativos son incompatibles entre sí, pues uno es femenino y el otro neutro. Por ello es razonable entender el acusativo τὴν ἀρχὴν-principium con valor adverbial, traducible para unos como "al principio" o "desde el principio", y para otros como "fundamentalmente" o "en el fondo" –pero hay que reconocer que sin preposición es raro y que en el corpus iohanneum no se vuelve a encontrar-.^{18, 19} En este caso el complemento directo de εἶπεν-dixit sería ὃ τι-id quod (pron. relat. acu. sg. neutro y pron. indef. acu. sg. neutro), que se podría traducir como «lo que, aquello que, algo que».²⁰ Sobre el καὶ hay unanimidad en que tiene valor enfático, no copulativo.²¹

Antes de pasar a san Agustín, digamos algo acerca de las traducciones latinas del versículo. Las dificultades gramaticales expuestas hacen comprensibles las dificultades de los traductores y la variedad de las soluciones halladas. En los documentos que testimonian las primeras traducciones al latín de la Sagrada Escritu-

18 No obstante, Schweighæuser en su *Lexicon Herodoteum, sub voce ἀρχή*, da ejemplos del uso adverbial, en griego clásico, de este sustantivo en acusativo y sin preposición.

19 Sin embargo, ἀρχή no es un término menor en el IV Evangelio ni en el *corpus iohanneum*; baste recordar el inicio del Prólogo (Jn 1:1) y Apc 21:6; 22:13. Por otra parte, a una expresión como "desde el principio" parecería convenirle más un verbo en tiempo pasado que no en presente.

20 También se podrían entender los pronombres ὃ τι como la conjunción ὅτι (*quia, quoniam, cur*), debido a la *scriptio continua* en los papiros y códices unciales, pero entonces el significado de la respuesta de Jesús queda todavía más oscuro. Además, es este caso τὴν ἀρχὴν habría que entenderlo como *omnino* (en absoluto, totalmente, por completo), cosa posible, pero que sólo ocurre en oraciones negativas. En este muy hipotético caso la traducción de la respuesta podría ser: «No soy más que lo que os estoy diciendo».

21 En el caso de que se tratase de una pregunta podría servir para establecer una conexión lógica con lo anterior, y podría significar *y entonces* o *en tal caso*.

ra, conocidas de manera genérica como *Vetus Latina*, encontramos dos formas distintas de traducir τὴν ἀρχὴν = *initium* o *principium*.²² Y para ὁ τι (o bien ὅτι) descubrimos cuatro posibilidades: el pronombre *qui*, las conjunciones *quia* y *quoniam*, y por último *quod*, que puede ser tanto pronombre como conjunción.

Los códices que contienen la Vulgata traducen literalmente y sin variantes τὴν ἀρχὴν por *principium*, pero, en cambio, por lo que respecta a ὁ τι, las ediciones sixtina y clementina los trasladaban por el pronombre *qui*, las ediciones críticas modernas de Oxford y Stuttgart por la conjunción *quia*, y aún encontramos códices antiguos con la variante *quod*, que puede ser entendida tanto como pronombre relativo o como conjunción.

Por lo que sabemos, san Agustín encontró (en los manuscritos bíblicos que usaba) que la respuesta de Jesús a los judíos fue: *Principium quia et loquor vobis*, pero cometió un error en su interpretación. Entendió *principium* como nominativo, cuando realmente era un acusativo (τὴν ἀρχὴν), confusión entendible, puesto que al tratarse de un sustantivo neutro coinciden ambos casos (nominativo y acusativo).²³ De esta forma, *principium* se convirtió en un título que Jesucristo se daba a sí mismo, título cuyo contenido –el vínculo entre *Principium* y *Logos-Verbum* en Jn 1:1 y su relación con Gen 1:1–le venía perfectamente en su argumentación antimaniquea. Además, parece obvio que Agustín sobreentiende, aunque no aparezca explícitamente, que la respuesta completa de Jesús es: «*[ego sum] principium*», lo cual refuerza el entendimiento del verdadero ser de Jesucristo, más, si cabe, cuando en el versículo anterior (Jn 8:24) él mismo se ha autoaplicado uno de los característicos ἐγώ εἰμι (*ego sum*) que se encuentran en este evangelio.

²² Se separa del resto de códices el Codex Veronensis, que traduce *inprimis* (sin duda dando valor adverbial a τὴν ἀρχὴν).

²³ Cfr. Raymond E. Brown, *El evangelio según Juan (I-XII). Introducción. traducción y notas* (Madrid: Cristiandad, 1999), 644.

2.3.1.2. *Dónde hizo el mundo, cuándo lo hizo y por qué*

La argumentación de san Agustín contra los maniqueos, antes transcrita,²⁴ tiene tres partes (dónde Dios hizo el mundo, cuándo lo hizo y por qué lo hizo). En la primera destaca que la creación se hizo en el Verbo. La segunda se refiere al dilema del «tiempo antes del tiempo», es decir, qué había antes del tiempo en que fueron creadas todas las cosas en el Verbo. La tercera parte trata acerca de la voluntad creadora.

a) En la primera parte (dónde) se argumenta, como ya se ha dicho, estableciendo un paralelo entre *In principio creavit Deus cælum et terram* (Gen 1:1) y la versión que Agustín maneja del IV Evangelio: *Principium, quia et loquor vobis* (Jn 8:25), que es la respuesta que da Jesús a los judíos, cuando le preguntan: *Tu quis es?* Según el Hiponense, si Jesús se presenta como τὴν ἀρχὴν-*principium* (el Principio), también el comienzo del Génesis estaría refiriéndose al Verbo, e indicaría que todo (cielos y tierra) fue creado en el Verbo, *en el Principio*. La argumentación agustiniana probaría solo en el caso de que *principium* sea complemento directo en Jn 8:25. Aunque se trata de una argumentación ingeniosa, resulta muy forzada. Como se ha explicado, la expresión τὴν ἀρχὴν-*principium* de Jn 8:25 parece más bien una forma adverbial, que en ningún caso puede ser complemento directo. Por tanto, la prueba de Escritura no concluye. Con todo no se olvide que el Hiponense se desenvuelve en un ambiente muy polémico con el gnosticismo, y que, en la Tétrada gnóstica, el Principio es uno de los cuatro eones que se hallan en el Eón perfecto.

b) La segunda parte (cuándo) de la argumentación antimaniquea es concluyente. No había tiempo antes del tiempo. Por tanto, no tiene sentido preguntarse por un tiempo primordial anterior al tiempo creado.²⁵ Con todo, este mundo no es contemporáneo a Dios (*non enim coævum Deo*), porque el mundo no es eterno como Dios

24 Cfr. el texto agustiniano en nota 16, *supra*.

25 «Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat».

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.

En consecuencia, tampoco se puede decir que Dios hizo las cosas de sí mismo, de modo que fuesen como Él mismo es (*nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est*), o sea, esencialmente divinas; sino que las hizo de la nada (*sed ea fecit de nihilo*), para que no fuesen coiguales (*æqualia*) a Dios, que las ha hecho (*nec ei a quo facta sunt*), ni al Hijo de Dios, por quien han sido hechas (*per quem facta sunt*).²⁶ La expresión latina es más dúctil, en este caso, que la traducción. San Agustín distingue entre *a quo facta sunt* y *per quem facta sunt*. En el primer caso (*a quo*), se refiere a una operación *ad extra* de Dios, e indica causalidad trascendental. En el segundo caso (*per quem*), al referirse a la segunda Persona divina, indica causalidad ejemplar, también trascendental.

c) La tercera (por qué) considera la voluntad divina como causa trascendental de la creación²⁷. Dios hizo el mundo, porque quiso («Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit»).

26 «4. Si autem non dicunt: Quid placuit Deo subito facere coelum et terram, sed tollunt inde, subito; et hoc tantum dicunt: Quid placuit Deo facere coelum et terram? Non enim coævum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus: mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse coeperunt; 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 quae fecit Deus bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, quia ille fecit, haec autem facta sunt: nec ea 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; iustum est enim» (*De Genesi contra manichaeos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34,175]).

27 «4. Quid placuit Deo facere coelum et terram? respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere coelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id quod non est non quaerat, ne id quod est non inveniat» (*De Genesi contra manichaeos libri duo*, liber primus, caput 2 [PL 34,175]).

2.3.1.3. La expresión «*facere de nihilo*»

En su argumentación antimaniquea emplea san Agustín una expresión técnica, a la que conviene prestar atención:

«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 aequalia, nec ei a quo facta sunt; nec Filio eius per quem facta sunt». ²⁸

Es interesante comprobar la precisión técnica con que se expresa san Agustín en el opúsculo que comento, 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 la nada: «*nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sed ea fecit de nihilo*».

¿De dónde recibía esta expresión filosófica? ¿Le venía de Tertuliano u otros padres que ya la habían usado en el contexto antigónóstico? ¿La tomó de alguna versión de la *Vetus latina*, que la usaba en 2Mac 7:28? No lo sé. He hecho un rastreo de ese sintagma en las declaraciones de fe de la Iglesia, según se hallan en el *Enchiridion symbolorum* de Henricus Denzinger (edición 36ª de Adolfus Schönmetzer). Nada hay con anterioridad a este escrito agustiniano.²⁹ Con posterioridad la hallamos en algún documento magisterial: por ejemplo, en una carta del papa san León Magno, de 21 de julio del 447, titulada *Quam laudabiliter*, donde se afirma que nada hay, fuera de la «única, consustancial y sempiterna e inmutable divinidad de

²⁸ Cfr. nota 26 *supra*.

²⁹ Hay referencias a la *nada* en el símbolo de san Epifanio (en las dos versiones, larga y breve, y en la versión armenia, que son anteriores a la conversión de san Agustín), al condenar a quienes afirmaban que el Hijo o el Espíritu Santo habían sido hechos de la nada o de otra hipóstasis o substancia (DS 43, 45, 49). Así mismo, en otras profesiones de fe, como la del Concilio XI de Toledo, del año 675 (DS 526), donde la nada también se usa para declarar la segunda procesión divina intratrinitaria.

la suma Trinidad, que no haya sido creado de la nada (*quod non in exordio sui ex nihilo creatum est*)” (DS 285). San León prefiere la expresión *ex nihilo* al sintagma *de nihilo*.³⁰

En todo caso, ni la fórmula empleada por Agustín, ni la que usa el papa León, suponen la expresión técnica *la nada*, que solo alcanzará carta de naturaleza a partir de la Alta Escolástica.³¹ En mi opinión, los dos testimonios aducidos (de san Agustín y de san León Magno) responden al emanatismo neoplatónico o quizá contradicen algunas expresiones gnósticas que todavía circulaban a finales del siglo IV y durante el siglo V. El sintagma «*de [ex] nihilo facere [condere]*» solo pretendía, en aquellos momentos, resaltar la perfecta y total trascendencia de Dios sobre la creación; no implicaba todavía la dialéctica entre el ser y la nada, si es que puede hablarse de tal dialéctica.³²

Después del hundimiento del Imperio Romano, la más importante declaración acerca de la creación *ex 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, la cual, tomada a su vez de un Sínodo Lugdunense, celebrado entre 1179-1181,³³ pasó posteriormente al solemne decreto *Firmiter* del IV Concilio Lateranense, de 1215. No se olvide, sin embargo, que los movimientos de los albigenses y, en alguna medida también de los pobres de Lyon, podrían ser considerados nuevas formas de gnosticismo. En consecuencia, el IV Lateranense, al emplear el sintagma *ex nihilo* pudo ser tributario, quizá inadvertidamente, del mismo es-

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

31 Para una historia de esta expresión, desde la helenística alejandrina hasta los tiempos modernos (Heidegger, Levinas y Jonas), cfr. Paul Clavier, *Ex nihilo*, (París: Éditions Hermann, 2011), 2 vols.

32 Me parece acertada la tesis de Gerhard May, según la cual la doctrina de la creación *ex nihilo* obtuvo su articulación precisa en el cristianismo del siglo II en controversia con el gnosticismo y otras visiones filosóficas emanacionistas. Cfr. Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1978).

33 Cfr. la nota introductoria a la *Ep. Eius exemplo*, del papa Inocencio III al arzobispo de Tarragona, de 18 de diciembre de 1208 (DS 790). También tiene sentido cristológico su uso en la Profesión de fe del XI Concilio Toledano, de 7 de noviembre del 675 (DS).

píritu que esa fórmula tuvo en los siglos IV y V, o sea, oponerse al emanatismo neoplatónico.

Estimo, pues, que la dialéctica ser-nada, ajena a la filosofía griega, al medioplatonismo y el neoplatonismo, constituye una novedad de la escolástica posterior al IV Lateranense, quizá inducida por el decreto *Firmiter*. Con todo, y en su sentido más radical, incluso ni siquiera es medieval, como veremos al estudiar la teología de Tomás de Aquino, sino moderno: formulado primero por Gottfried Leibniz, en el siglo XVII, y más recientemente, en el siglo XX, por Martin Heidegger.³⁴

2.3.2. *De Genesi ad litteram imperfectus liber*

En el 393, 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 consubstantiali Deo, neque coeternam*]».³⁵

34 Cfr. Clavier, *Ex nihilo*, cit., II, 318-414.

35 «2. Est autem haec: Deum Patrem omnipotentem universam creaturam fecisse atque constituisse per Filium suum unigenitum, id est Sapientiam et Virtutem suam consubstantiali sibi et coeternam, in unitate Spiritus sancti, et ipsius consubstantialis et coeterni. 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

Ha habido cierto progreso en la expresión técnica del dogma de la creación. No en vano han pasado unos cinco años desde su anterior escrito contra los maniqueos. Algunas locuciones apuntan a las futuras definiciones anticátaras del medievo, aunque estemos todavía en un contexto neoplatónico. No se enfrenta al estudio técnico, por así decir, de la expresión *de nihilo condere*. El *de nihilo* significa que la creación no es divina. Es obvio, también, que el neosacerdote tiene a la vista el símbolo nicenoconstantinopolitano y las polémicas cristológicas y pneumatológicas del momento.

2.3.3. *De Genesi ad litteram libri duodecim*

Esta 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, y por ello no aparece el tema *de nihilo*. En su explicación del primer versículo del Génesis (*in principio fecit Deus caelum et terram*) se limita a decir que *in principio* puede interpretarse de tres modos: como indicando que la creación es el principio de los tiempos (*in principio temporis*), y aquí remite a lo que ya había desarrollado con anterioridad en tratados paralelos; o bien como refiriéndose a que el acto creador es lo primero de todo (*primum omnium*); o bien señalando que la creación está en el principio (*in principio*). En los dos últimos casos la locución se remite al Verbo de Dios, el Hijo unigénito. El Hiponense recupera, pues, el tema cristológico que había introducido en su tratado primerizo del 388, cuando recién había recibido el bautismo, aunque sin acudir, para la prueba, al pasaje de Jn 8:25, tan difícil traducir y de entender.³⁶ En la práctica, este tercer comentario

Trinitas condidit, ista condita est. Quapropter creaturam universam neque consubstantialiam Deo, neque coaeternam fas est dicere aut credere» (*De Genesi ad litteram imperfectum liber* [PL 34,221]).

³⁶ «2. Si ergo utroque modo illa Scriptura scrutanda est, quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: *In principio fecit Deus coelum et terram*: utrum in principio temporis; an quia primo omnium, 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 coeli et terrae; utrum spiritalis corporalisque creatura coeli et terrae vocabulum acceperit, an tantummodo corporalis: ut in hoc libro de spiritali tacuisse intellegatur, atque ita

agustiniano es una exposición alegórica, al menos en los primeros pasos, del «relato de los seis días», es decir, del *Hexaëmeron* bíblico.

En definitiva, después de revisar la *Epideixis*, de san Ireneo de Lyon (prototipo de la patrística prenicena), con una incursión en el *Adversus haereses*; y de introducirnos en las tres obras de san Agustín que comentan el Génesis (como ejemplo privilegiado de la patrística postnicena) se puede concluir que la expresión *ex nihilo condere* tiene en la patrística solo sentido antignostico y polémico con respecto al neoplatonismo.

3. El ex nihilo condere en el pleno medievo

3.1. Antes de la gran diatriba anticátara

Como ya se ha señalado más arriba, la locución *ex nihilo* aparece a finales del siglo XII, durante la polémica anticátara y en la discusión con los valdenses.³⁷ Poco antes, sin embargo, Hugo de San Víctor se había planteado en una obra catequética el tema de la creación en unos términos revolucionarios, porque ni siguen las pautas de la patrística, ni se enmarcan en contexto anticátaro, pues las revueltas albigenses todavía no habían estallado, ni tiene connotaciones cristológicas intratrinitarias. Pregunta el discípulo (D) y responde el maestro (M):

«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 sólo era Él? M:

dixisse coelum et terram, ut omnem creaturam corpoream superiorem atque inferiorem significare voluerit. An utriusque informis materia dicta est coelum 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 corporeae qualitatis, quae apparet in materia formata, cum iam sunt species corporum, sive visu, sive alio quolibet sensu corporis perceptibiles» (*De Genesi ad litteram libri duodecim*, liber primus, caput 1 [PL 34,247]).

37 Cfr. Josep-Ignasi Saranyana, «El mal en el pensamiento y la teología medieval», en Florel SABATÉ (dir.), *L'espai del mal. Reunió científica. IX curs d'estiu Comtat d'Urgell* (Lleida [Lérida]: Pagès editors, 2005), 169-186 (con bibliografía). Véase también la nota 31 *supra*.

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* (Gen 1:1). D: ¿Dónde fue hecho el mundo? M: En Dios. D: ¿Y de qué fue hecho el mundo? M: De la 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 primordial 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 lo que la criatura es de suyo [*quid esset creatura ex se*], y lo que ha recibido del favor del Creador; por ello, primero creó lo esencial (la base), y luego le aplicó la forma».³⁸

Hugo se limita a señalar «al principio», en respuesta al «cuándo (*quando*)», usando esta 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.

Por lo que respecta al «dónde (*ubi*)», la respuesta sorprende: «en Dios». 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 negación absoluta del ser. El *de nihilo* queda reservado a señalar que el mundo no fue hecho *de* Dios, porque en tal caso sería emanación de

38 «D. Quid fuit priusquam mundus fieret? M. Solus Deus. D. Quandiu prius fuit? M. Ab aeterno. 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 sacramentis legis naturalis et scriptæ dialogus*, PL 176, 17C-18C). Esta obra es anterior al 1141, fecha en que falleció Hugo de San Víctor.

Dios, como habían sostenido los gnosticismos y el neoplatonismo. Luego: *en* Dios, pero no *de* Dios.

Hugo también aborda, en el marco de la doctrina hilemórfica, heredada de Aristóteles, 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 tenebrae eran super faciem abyssi*». Es la cuestión de caos primitivo, de la completa inanidad previa a las sucesivas formalizaciones, según el relato genesiaco de los seis días. Esa inanidad informada no es nada en sí misma, aunque existe. Tomás de Aquino redondeará las expresiones metafísicas hugonianas, apelando a la participación trascendental del *esse*, como se verá seguidamente.

3.2. Tomás de Aquino³⁹

3.2.1. *El ex nihilo en el decreto Firmiter (1215)*

Como se indicó al comienzo de este ensayo, el decreto *Firmiter* del IV Lateranense empleó, al referirse a la creación del mundo, la expresión *de nihilo condidit creaturam*. En su comentario a esta decretal, cuando podía esperarse que Aquino se detuviera con mayor amplitud en tan intrincada cuestión, observamos con sorpresa que la pasó por alto.⁴⁰ 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 ab æterno præexistisse*», es decir, que Dios habría hecho las cosas a partir de una materia preexisten-

³⁹ Cfr. Alessandro Ghisalberti, «Controversia scolastica sulla creazione *ab æterno*», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 60 (1968): 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. Josep-Ignasi Saranyana, «Sobre Kant, los extraterrestres y los infinitos» en Pier Antonio Piatti, *Libellus quasi speculum. Studi offerti a Bernard Ardura* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana/Pontificio Comitato di Scienze Storiche, 2022), tomo II, en prensa. *Atti e Documenti* 66.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Expositio primæ decretalis ad Archidiaconum Tudertinum*, en *Opuscula theologica D. Thomæ Aquinatis* (Romae: Marietti-Taurini, 1954), I, nn. 1160-1166.

te. Pasó después a recordar y procribir los puntos de vista maniqueos y otras opiniones semejantes.

Este comentario aquiniano, redactado probablemente hacia 1260,⁴¹ tenía una finalidad solo catequética. Quizá por eso no quiso entrar en mayores distingos. Es una glosa ligera, con algunos subrayados eruditos.

3.2.2. *La primera parte de la Suma de teología*

Desechada la idea de comentar por segunda vez las *Setencias* de Pedro Lombardo, Aquino se propuso a escribir una suma teológica para principiantes. 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.⁴²

El argumento de autoridad se toma de la *Glossa ordinaria*, una explicación de la Sagrada Escritura elaborada lentamente, a partir del siglo IX, cuyos inicios se atribuyen Walafredo Estrabón y su culminación, en el siglo XII, a Anselmo de Laon, Gilberto de Auxerre y Pedro Lombardo. La *Glossa*, al comentar Gen 1:1, declara que: *creare est aliquid ex nihilo facere*. En la respuesta santo Tomás define la “creación” como el «origen del ente en su totalidad (*totius entis*), de la causa universal, que es Dios».⁴³

Para mayor facilidad, traduzco el texto que voy a comentar con más detalle:

«Por eso, si se considera la emanación de todo el ser universal con relación al primer principio, es imposible presuponer algún ser en tal emanación. Pero la nada es igual a la negación de todo ser. Por lo tanto, como la generación del hombre se hace a partir del no-ser que es no-hombre, así también

41 Para la datación de las obras aquinianas seguimos el parecer de James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, edición española al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana, (Pamplona: Euns, 1994).

42 *Summa theologiæ*, I, 45, 1c.

43 «[...] emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine *creationis*» (ibid.).

la creación, que es emanación de todo el ser (*totius esse*), se hace a partir del no ser que nada es». ⁴⁴

El argumento es sencillo: así como el hombre se origina del no-ser-hombre, porque si fuera ya tal hombre no habría generación de ese hombre, el ser en su totalidad se hace del no-ser-absoluto, que nada es (*ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil*). En esta frase, que acabo de referir, hay dos afirmaciones que requieren alguna aclaración: ¿qué es el *totum esse* o *totum ens*? y ¿qué es *nihil*?

a) En primer lugar: ¿qué es el *totum ens* o *totum esse*? Hay que interpretar la expresión *totum esse* como el ser tomado en su totalidad, porque antes se ha referido, por contraste, al origen de algunos entes particulares (*emanatio alicuius entis particularis*). 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 y universal, o sea, al fondo existencial del cosmos, y no al universal tomado en sentido meramente lógico. ⁴⁵ El *totum ens* es el *esse commune* o *esse universale* que admite alguna concreción o delimitación. No es el *esse* en sentido absoluto: no es el *ipsum esse subsistens per se et in se*. Podría, pues, denominarse el *ipsum esse* por otro. ¿Acaso es solo de razón un *esse* sin esencializar? Aquino estima que es real, al menos "al principio".

44 «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» (ibid.).

45 En el opúsculo *De ente et essentia* (cap. 5, n. 30, ed. Raymundi A. Spiazzi) Aquino aclara que Dios es *esse tantum*, pues es de tal pureza que nada se le puede añadir; es además *esse commune* o *esse universale*, porque no incluye ninguna adición, ni la necesita o precisa. Sin embargo, Aquino añade que también se puede hablar de un *esse commune* real que, siendo sólo *esse*, admita o precise perfección. Tal *esse commune* no es Dios, obviamente. 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.

Algún lector pensará, al leer estas aclaraciones, que santo Tomás se había adelantado al *ens communissimum* de Juan Duns Escoto (o sea, la pura *ratio entis quidditativa*)⁴⁶ e incluso al *das Sein* de Martin Heidegger. La discusión está abierta, y no es aquí el lugar ni el momento para cerrarla. De algún modo, parece que el *totum ens* o *totum esse* apunta a lo que Heidegger designó, siglos después, con el neologismo “la totalidad de lo ente” o la “omnitud del ente” («die Allheit des Seienden»)⁴⁷. No me resisto, sin embargo, a recordar una reflexión de Cornelio Fabro (1911-1995) sobre esta ardua cuestión. Siguiendo a Aquino, Fabro desarrolló un tema poco tratado por la manualística: la participación del *Esse* divino por parte del *esse* creado.⁴⁸ Sanz Sánchez ha llevado esta cuestión al tratado *De Deo creante*, al evocar que esa participación es de carácter trascendental, porque solo en la participación trascendental el participado se halla “completamente fuera” de los participantes, los cuales no poseen en su totalidad el participado, sino en grados diversos y de modo limitado.⁴⁹ Por tal vía se salva la absoluta trascendencia de Dios, *Esse subsistens*, sobre el *totum esse*, y se descarta el panteísmo.

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

b) En segundo lugar, la dificultad es entender la expresión *nihil*. Decía Aquino: *Ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non*

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

47 «Denn das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende» (Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998)³), 30-31: «Pues la nada es la negación de la omnitud del ser, lo absolutamente inexistente». A modo de curiosidad, recordemos que el neologismo la «omnitud del ente» fue ideado por Xavier Zubiri, para traducir «die Allheit des Seienden», de Martin Heidegger. Un concepto que recuerda lejanamente al *totum ens* tomasiano, como ya se ha dicho, aunque uno y otro pensador estén situados en orillas distintas.

48 Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1960).

49 Santiago Sanz Sánchez, *Alfa e Omega. Breve manuale di protologia ed escatologia* (Verona: Fede e Cultura, 2020), § 3.1.2.1. (edición digital para Kindle - Amazon).

ente quod est nihil. Ese fondo existencial creado (el *totum esse*) no surge de una causa material, porque la expresión *ex non ente* niega esa causa material y debe entenderse más bien como *non fieri ex aliquo*. Así mismo, la proposición *ex* afirma el orden del no-ser al ser (*post non esse ad esse*).

La creación no consiste, por ello, en hacer algo de un preexistente. Esto acontece solo cuando se producen entes particulares, lo cual implica movimiento. Dios, en cambio, crea sin movimiento (*producit res sine motu*);⁵⁰ en consecuencia, no necesita nada preexistente para hacer, ni siquiera la nada, tomada substantivamente, si ello no fuera contradictorio. Produce el *totum esse* a partir del *non esse*. La paradoja es que el *non esse* así entendido se denomina *nihil*, aunque no es *nihil*.⁵¹ Solo indica que el *totum esse* no emana del ente divino, al modo neoplatónico.

Sigue en pie, por tanto, la gran cuestión: ¿qué es la nada? Es una noción que no puede pensarse, precisamente porque no-es en absoluto y, por no serlo, no cae bajo la mirada de la inteligencia. Solo se 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 analizamos, contemporáneo al *Compendio de teología*, que no pudo concluir, y del que convendrá decir también alguna palabra.

3.2.3. *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.⁵² Tenía a la vista dos frentes

50 *Summa theologiæ*, I, 45, 3c.

51 No estamos, pues, en el plano existencial o entitativo. La nada no es. La nada se sitúa en el plano meramente denominativo: es un modo de decir o expresar lo que no-es-ente, que no es nada (sin artículo). La traducción más precisa del texto latino de santo Tomás sería, por tanto: «la creación [...] se hace a partir del no-ser que nada es».

52 Sigo mi traducción y estudio preliminar: Josep-Ignasi Saranyana, «Santo Tomás: «De æternitate mundo contra murmurantes», *Anuario Filosófico* 9 (1976): 399-424.

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 avicebronante.⁵³ Por las mismas fechas debió comenzar su *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» (n. 4 [297]).⁵⁴ Y demuestra que no repugna a la razón, puesto que Dios es Agente que 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 (n. 10 [309]). Importa retener que considera dos modos de ser eterno: uno propio y exclusivo de Dios, y otro predicable de la criatura.

Mucho interés, por ser el objeto directo de este ensayo, tiene el tema de la nada, que viene a continuación. En el marco de la afirmación de un mundo creado *ab aeterno*, 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*)» (n. 5 y 7 [298 y 303]). Y ahora, con tales presupuestos, discute el orden a la nada (*ordo ad nihil*), siguiendo a san Anselmo.⁵⁵ Su opinión es taxativa: 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

53 Para los detalles históricos, remito a mi manual: Josep-Ignasi Saranyana, *La filosofía medieval. Desde los orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca* (Pamplona: EUNSA, 2011³), cap. X.

54 Cito según mi numeración y, entre corchetes, la numeración de Raymundo M. Spiazzi.

55 Anselmo de Canterbury, *Monologion*, c. 8 (PL 158,156C).

(*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 que se dijese que la naturaleza fue nada antes que ente (*prius natura sit nihil quam ens*), pues antes existe por naturaleza en cada uno lo que le conviene en sí, que lo que solo tiene por otro. 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».⁵⁶

Según Ocáriz Braña, y a la vista de este texto tomasiano, «nunca el ser puede entrar a formar parte *de lo* que la cosa es, y por tanto si Dios no comunicase ‘continuamente’ el *esse*, como la esencia [por sí misma] no se lo puede *apropiar*, el ente decaería a la nada. Y, con esto, nos encontramos con un significado preciso de esa *nada*, diverso de la mera negación lógica: aquello que *sería* la criatura antes y fuera del acto creador de Dios».⁵⁷ Si deja de ser tal cosa, esa cosa es nada. He aquí una afirmación que merece algunas consideraciones.

Si una cosa es tal cosa (y es obvio que lo es) lo es por el *totum esse*, que fue lo primero creado (cfr. § 3.2.1.a, *supra*) y del cual participa. En consecuencia, carece de sentido preguntarse por la condición de la nada, porque el *totum ens creado* evita la caída en la nada, si se nos permite la expresión, 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*: «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».⁵⁸ Ahora bien, que hubo un “principio” (Gen 1:1) lo sabemos por Revelación; luego, es algo creí-

56 «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 aeternitate mundo contra murmurantes* [(n. 7b [n. 304)]).

57 Fernando Ocáriz Braña, «Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación. Exposición didáctica», *Divus Thomas (P)* 77 (1974): 408.

58 Tomás de Aquino, *Compendio de teología*, estudio preliminar, traducción y notas por Josep-Ignasi Saranyana y Jaime Restrepo Escobar (Madrid: Rialp, Madrid, 1980), n. 116.

ble, pero no demostrable.⁵⁹ La gran paradoja planteada por Aquino es que ese “principio” (o sea, que haya principiado) es compatible con que la creación sea *ab æterno*.

Tales desarrollos quizá suenen, aunque lejanamente, a la famosa pregunta de Gottfried Leibniz, formulada en 1714 («¿Por qué hay ente y no más bien nada»), retomada y reformulada por Heidegger en 1935.⁶⁰ Aquino, sin embargo, no se plantea la cuestión como un interrogante, sino como una aseveración que se constata: hay ente y no hay nada. Para el Angélico, no cabe oposición metafísica entre el ser y la nada, ni tampoco oposición lógica. La nada no es un asunto metafísico. «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» (n. 7b [305]). 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, en el que no vamos a entrar ahora).⁶¹ 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.

Frente a lo dicho, «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

59 «Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile» (*Summa theologiae*, I, 46, 2c).

60 «¿Por qué hay ente y no más bien nada? Esta pregunta, formulada por Leibniz en el parágrafo 7 de *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, la retoma Heidegger, introduciendo su propio punto de vista, en el inicio de otra de sus obras decisivas: la *Introducción a la metafísica*, un curso impartido en 1935 y publicado en 1953» (Remedios Ávila Crespo, «Heidegger y el problema de la nada», *Pensamiento* 63 / 235 (2007): 59-77, aquí p. 67).

61 Con todo, se podría apelar a una serie de principios metafísicos que nos permitirían hacer un poco de luz en este misterio: *bonum diffusivum sui*; que los trascendentales se convierten (por ejemplo, *summum ens*, *summum bonum*); el existir es el bien supremo de cada criatura y de todas en general.

de esa 'omnitud 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 'omnitud del ente', como de la nada. Una experiencia que está ligada a la afectividad, al sentimiento». ⁶² El filósofo alemán distingue, pues, entre conocimiento y experiencia. Negado el primero, nos queda la segunda. Parece que hemos transitado de la metafísica, en sentido propio, a la psicología profunda. En cualquier caso, las experiencias de la angustia (*die Angst*), de la ansiedad (*die Sorge*), del aburrimiento (*die Langeweile*), del vacío (*die Leere*) y otras parecidas no son la "nada" todavía, porque son algo concreto en nuestro espíritu, que las padece.

Regresemos todavía al *totum esse*, que es lo primero. Esta noción tan difícil de suyo, como ya se ha señalado, apunta a una cuestión en la cual disputaron enconadamente los metafísicos de la segunda escolástica. Según Domingo Báñez (1528-1604) el *esse* no es el acto último que adviene a la esencia (como había afirmado Tomás de Vio, cardenal Cayetano), sino el acto primero del ente y fuente de todas las demás perfecciones. Así, pues, la existencia no es un accidente de la substancia, ni la última perfección que adviene a la substancia ya plenamente constituida (como señalaron Juan Capreolo, en el siglo XV, y Cayetano, en el XVI), sino que de la existencia o acto de ser emergen todas las perfecciones esenciales, de tal manera que la esencia más bien deprime o imperfecciona el acto de ser. El acto de ser o *esse* es la fuente de las perfecciones, no el complemento de la esencia. 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. ⁶³

En otros términos, y si me es lícito expresarme así: lo primero (creado *ab æterno*) es el *totum esse*; y por el *totum esse* o *totum ens*,

62 Remedios Ávila Crespo, «Heidegger y el problema de la nada», 64.

63 Cfr. José Ángel García Cuadrado, «Gilson y Báñez. Luces y sombras de un encuentro tardío», *Studia Gilsoniana. A Journal in Classical Philosophy* 5/4 (2016): 579-618. Cayetano también tenía parte de razón, pues la esencia, aunque imperfecciona el *totum esse*, también lo perfecciona, en el sentido de que lo acaba.

son las cosas. Las cosas son, en definitiva, concreciones esenciales del existir primordial. Los entes concretos aparecen; detrás de ellos se oculta el existir. ¿Casi Heidegger? No se olvide que Martín Heidegger se doctoró sobre un tema más o menos tomista, en 1913, y se habilitó sobre una cuestión escotista, en 1915, en ambos casos “fluidificados”, es decir, reclutándolos para Edmund Husserl, sobre todo en su tesis de habilitación.⁶⁴

4. In principio...

Después de considerar la discusión sobre la noción de creación, desarrollada por Tomás de Aquino, que se centra directamente en el sintagma *ex nihilo* o *de nihilo*, y de comprobar que el Angélico orilla por completo la substantivación de tal expresión, y que se limita a considerar como un simple modo de decir, para señalar que la naturaleza nada sería si no existiera, o mejor todavía, que *ex nihilo* es lo mismo que *non ex aliquo*; es obvio que Aquino no tiene otra salida que admitir que la creación es *ab æterno* y que lo creado *ab æterno* es el *totum ens* o *totum esse*.

¿Cómo salvar la trascendencia absoluta del Creador sobre la criatura, puesto que tanto Dios como la criatura son eternos? Ya se ha dicho, pero conviene repetirlo.

Aquino establece una distinción muy importante en la eternidad: la eternidad en sentido propio (*æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*, según la definición de Boecio, y que el Angélico cita),⁶⁵ y la eternidad del mundo. Volviendo a Boecio, éste apostilla: «No piensan rectamente los que -cuando oyen la doctrina de Platón, según la cual este mundo no tuvo comienzo en el tiempo, ni habrá de perecer- creen que el mundo creado se hace así coeterno

64 Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (Barcelona: Tusquets, 1997), caps. II y IV.

65 Boecio, *De consolatione philosophiæ*, V, prosa 6 (PL 63,858). Citado por Aquino en *Summa theologiæ*, I, 10, 1.

con el Creador. Pues no es lo mismo que la vida se prolongue indefinidamente, como piensa Platón acerca del mundo, que la presencia total de una vida interminable, abarcada en conjunto, que solo es propio de la mente divina, como resulta manifiesto». ⁶⁶ Lo propio de la eternidad divina, si cabe expresarse así, es que Dios lo posee y ve todo (pasado, presente, futuro y posibles) en un mismo y único instante inmutable.

La clave reside, por tanto, en la expresión *ab initio temporis*, referida por el decreto *Firmiter* del IV Lateranense, o *in principio*, como se encuentra en Gen 1:1 y en el IV Evangelio Jn 1:1 (aunque en san Juan tiene sentido cristológico). Esta locución abre la puerta a dos tipos de eternidad: «Aun cuando el mundo hubiera existido siempre, sin embargo, no se igualaría a Dios en la eternidad, tal como dice Boecio al final del *De consolatione*, porque la existencia divina (*esse divinum*) es una existencia total (*esse totum*) simultáneo, sin sucesión. Esto no se da en el mundo». ⁶⁷ Con más claridad todavía lo expone en las cuestiones disputadas *De potentia*: «Es propio de lo eterno no tener ni principio ni duración, mientras que la noción de creación implica tener un principio de origen, pero no de duración, si se entiende la noción de creación como la formula la fe». ⁶⁸

5. Palabras finales

La expresión *ex nihilo* o *de nihilo*, referida a la creación, ha tenido un largo recorrido. Ignorada por la patrística prenicena (salvo en algún caso particular, como Tertuliano y el Pastor de Hermas),

⁶⁶ Boecio, *De consolatione philosophiæ*, V, prosa 6 (PL 63,859). Citado por Aquino en *De æternitate mundi*, cit., 10 [308].

⁶⁷ «Etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boethius, in fine *De consolatione*; quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non tamen sic est de mundo» (*Summa theologiæ*, I, 46, 2, ad 5).

⁶⁸ «Ad octavum [sed contra] dicendum, quod de ratione æterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides» (*De potentia*, q. 3, a. 14, ad 8 s.c.). Esta cuestión fue disputada durante el primer curso que dictó en el *studium generale* de Santa Sabina, en Roma, 1265-1266.

entró en la *Vetus Latina* y en la *Vulgata* de san Jerónimo, en boca de la madre de los mártires Macabeos (2Mac 7:28). Desconozco su origen. La patrística postnicensa 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 subjecti*, 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.

La locución *de nihilo* fue acogida en el magisterio pontificio por vez primera, según mis noticias, a finales del siglo XII, en el contexto de la polémica anticátara y en las discusiones sobre la pobreza, y pasó, como expresión técnica, al solemne decreto *Firmiter* del IV Lateranense, citado después a la letra por la constitución dogmática *Dei Filius* del Vaticano I.

Sin embargo, y aunque tuvo las expresiones *ex nihilo* y *de nihilo* a la vista, Aquino dudó usarlas. En sus escritos catequéticos (en los sermones napolitanos predicados al final de su vida) o en la exposición de la primera decretal, dedicada al archidiácono de Todi, en la Umbria, echó mano de tales sintagmas, sin matices. En cambio, en los textos más técnicos, dirigidos a especialistas, optó por señalar que *ex nihilo condere* significa más bien *no ex aliquo facere*, orillando, siempre que le fue posible, las referencias a la “nada”.

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 era 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 libro del Génesis. Ello le permitió distinguir entre dos ór-

denes de eternidad: la eternidad absoluta o en sentido propio, que sólo conviene a Dios; y la eternidad participada del mundo creado *ab æterno*; participada, porque tuvo un "principio" no temporal, sino existencial.⁶⁹

Lo primero creado habría sido, según santo Tomás, el *totum esse*. Tal afirmación tiene importantes implicaciones metafísicas, y también supone una toma de posición (hablando en términos anacrónicos) ante las famosas cuestiones que Heidegger desarrolló en su conocida lección inaugural *Was ist Metaphysik?* pronunciada en 1928 y ampliada en 1935. El *totum esse* participa del *ipsum esse subsistens*: no hay pues panteísmo. El *totum esse* es participado por los entes concretos: no hay panenteísmo. (Aquí, Heidegger habría dicho el que el ser se oculta tras los seres. Tomás, sin embargo, va por otra senda, que no por ello es menos misteriosa).

Después de este somero repaso histórico, quizá se comprenda 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 2Mac 7:28). La apelación a la "nada" pone en gran dificultad al dogma católico, a la vista de las propuestas de la filosofía moderna, sobre todo, después de las antinomias kantianas⁷⁰ y de las cavilaciones heideggerianas.

Ello no significa que Pablo VI recupere, sin más, las expresiones cristológicas que se leen en el prólogo del IV Evangelio y en la tradición patrística. El versículo joaneo *per ipsum [Verbum] omnia facta sunt* (Jn 1:3) no aparece hasta muy atrás, en el número 11 del

69 «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» (Alessandro Ghisalberti, «Controversia scolastica sulla creazione *ab æterno*», cit. en nota 39, p. 213). No se olvide que el tiempo, como medida del movimiento, también es creado.

70 La primera antinomia kantiana es la que más directamente podría afectar al dogma de la creación en el tiempo. Según Kant, y con relación al tiempo: o el mundo tiene comienzo en el tiempo, o no lo tiene. Si no lo tiene, no puede hablarse de acontecer en el mundo; si lo tiene, entonces hay que admitir una nada anterior, de la que nada puede advenir. Advuértase, frente a las antinomias kantianas, que Aquino no usó "comienzo" o "principio" en sentido temporal, sino para distinguir dos tipos de eternidades: una eternidad en sentido propio, y otra eternidad en sentido análogo.

Credo del Pueblo de Dios, cuando declara que el Hijo de Dios es «consubstancial al Padre» (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ), en un contexto en que se profesa la divinidad del Hijo y que, para mayor claridad, Pablo VI repite transliterando el texto griego: *homooúsios to Patrí*.

La fina inteligencia aquiniana, al señalar que la creación *ab aeterno* implica un “principio”, sin que ello nos aboque a las antinomias kantianas, rememora las enseñanzas de Hugo de San Víctor, que hemos apuntado, aunque sólo de pasada, en el epígrafe § 3.1. El mundo ha sido creado *en* Dios, porque, como enseña san Pablo: en Dios vivimos, nos movemos y existimos, parafraseando al poeta Arato (Act 17:28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν).⁷¹ Creado *en* Dios, pero *no de* Dios.

Bibliografía

Magisterio

CONCILIO IV LATERANENSE (1215). Constitutio *De fide católica (Firmiter)*

CONCILIO I VATICANO (1870). Constitutio *De fide catholica (Dei Filius)*

PABLO VI (1968). *Solemnis professio fidei*

*Fuentes primarias**

Agustín de Hipona

De Genesi contra manichaeos libri duo

De Genesi ad litteram imperfectus liber

De Genesi ad litteram libri duodecim

⁷¹ Arato dice: «de él [de Dios], pues, también linaje somos». En griego: τοῦ [θεοῦ] γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (comunicación del Dr. Javier Jarne, 29.09.22).

* Si no se dice lo contrario, las *fuentes* se citan por la edición de Jean-Paul Migne (PL).

Anselmo de Canterbury. *Monologion*

Boecio. *De consolatione philosophiæ*

Hugo de San Víctor. *De sacramentis legis naturalis et scriptæ dialogus*

Ireneo de Lyon

Epidexis o *Demostración de la predicación apostólica* (ed. Eugenio Romero Pose)

Adversus hæreses (Katà aipéσεων) (ed. Ivory Falls Books, 2017)

Juan Escoto Eriúgena

Periphyseon o *De divisione naturæ*

Homélie sur le prologue de Jean (éd. Edouard Jeauneau)

Tomás de Aquino**

Compendium theologiæ

De æternitate mundo contra murmurantes

Quæstio disputata De potentia

Expositio primæ decretalis ad Archidiaconum Tudertinum

Summa theologiæ

Fuentes secundarias

Ávila Crespo, Remedios. «Heidegger y el problema de la nada», *Pensamiento*, 63 / 235 (2007): 59-77.

Barrett, Charles Kingsley. *The Gospel according to St. John*, Philadelphia: Westminster Press, 1978².

Bertola, Ermenegildo. «Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 66 (1974): 313-355.

Brown, Raymond E. *El evangelio según Juan (I-XII). Introducción. traducción y notas*. Madrid: Cristiandad, 1999.

** Tomás de Aquino se cita generalmente según la versión ofrecida por el *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta ed edita, Pampæone ad Universitatis Studiorum Navarrensis ædes ab A.D. MM.

- Clavier, Paul. *Ex nihilo*, Éditions Hermann, Paris 2011, 2 vols.
- De Blic, Jacques. «Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde», *Mélanges de Science Religieuse* 2 (1945): 33 ss.
- Fabro, Cornelio. *Partecipazione e causalità*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1960.
- García Cuadrado, José Ángel. «Gilson y Báñez. Luces y sombras de un encuentro tardío», *Studia Gilsoniana. A Journal in Classical Philosophy* 5 (2016): 579-618.
- Ghisalberti, Alessandro. «Controversia scolastica sulla creazione *ab aeterno*», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 60 (1968): 211-230.
- Ghisalberti, Alessandro. «La creazione nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 61 (1969): 202-220.
- Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998¹⁵.
- Hendrickx, F. «Das Problem des *Æternitas mundi* bei Thomas von Aquin», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 34 (1967): 219-237.
- May, Gerhard. *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der "creatio ex nihilo"*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1978.
- Molinario, Anniceto. «Creazione ed eternità del mondo», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 82 (1990): 607-622.
- Ocáriz Braña, Fernando. «Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación. Exposición didáctica», *Divus Thomas (P)* 77 (1974): 403-424.
- Sanz Sánchez, Santiago. «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 (2007), Excerptum n. 1. Universidad de Navarra.
- Sanz Sánchez, Santiago. *Alfa e Omega. Breve manuale di protologia ed escatologia*. Verona: Fede e Cultura, 2020.
- Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 1997.

- Saranyana, Josep-Ignasi. «La creación *ab æterno*. Controversia de Santo Tomás y Ramón Martí con San Buenaventura», *Scripta theologica* 5 (1973): 127-174.
- Saranyana, Josep-Ignasi. «Las 'ideas' en Escoto Erígena». En *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, II. Madrid: Editora Nacional, 1979, 1207-1213 (el original es de 1972).
- Saranyana, Josep-Ignasi. «La cuestión metodológica en Juan Escoto Eriúgena (†h. 877)», *Anuario Filosófico* 13 (1980): 91-100.
- Saranyana, Josep-Ignasi. «El mal en el pensamiento y la teología medieval». En Flocel Sabaté (dir.), *L'espai del mal. Reunió científica. IX curs d'estiu Comtat d'Urgell*. Lleida: Pagès editors, 2005, 169-186.
- Saranyana, Josep-Ignasi. *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica. Con un epílogo de gramática especulativa*. Pamplona: EUNSA, 2014.
- Saranyana, Josep-Ignasi. «Sobre Kant, los extraterrestres y los infinitos», in Pier Antonio Piatti (ed.), *Libellus quasi speculum. Studi offerti a Bernard Ardura*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti, 66), 2022, tomo II, en prensa.
- Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, edición española al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana. Pamplona: EUNSA, 1994.
- Zimmermann, Albert. «*Mundus est æternus*. Zum Auslegung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquinz». En Albert Zimmermann (ed.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*. Berlín: Walter de Gruyter («Miscellanea Mediaevalia», 10), 1976, 317-330.