

Creación como *relatio, assimilatio y processio*. En torno a la exégesis de santo Tomás de Aquino al Gn 1,1 - 2,3

Resumen: Santo Tomás de Aquino es uno de los teólogos medievales cuyos comentarios sobre la Biblia, dedicados especialmente a los libros del Antiguo Testamento, aún esperan ser descubiertos para su estudio. El estilo bíblico de su teología ("sacra doctrina" en la Edad Media) se manifiesta no sólo en los comentarios de Santo Tomás sobre las escrituras, que constituyen importantes registros de sus clases universitarias, sino también en interesantes proposiciones exegéticas que podemos encontrar en sus trabajos sistemáticos (Ej. *Summa Theologiae*). El trabajo de Tomás se basa en el principio fundamental de la unidad del plan salvador y se sitúa siempre en el contexto tradicional. Sin embargo, adopta con originalidad una postura que pretende permanecer universalista (de allí la necesidad de recurrir a la Filosofía y a su terminología). Un claro ejemplo del gran estilo exegético de Tomás de Aquino es la interpretación de la descripción de la creación en Génesis 1,1 - 2,1 refiriéndose a los tres modelos básicos de comprensión de la esencia del acto de creación y sus consecuencias: relación, asimilación y procesión. Ésta triada de conceptos es necesaria para comprender por completo la interpretación que Tomás hace de Génesis 1,1 - 2,1 basada en la triple labor realizada por Dios: *opus creationis, distinctionis et ornatus*. Una vez más, Tomás revela la misma línea exegética de su programa: la prioridad del sentido literal, que supone el descubrimiento del sentido (*sensus*) y no una lectura fundamentalista. La creación, según Santo Tomás, es un acto libre de Dios, que invoca la creación del universo a partir de la nada (*ex nihilo*) y además lo mantiene en existencia (*creatio con-*

Abstract: Thomas Aquinas is one of those medieval theologians, whose biblical commentaries, especially dedicated to the books of the Old Testament, are still waiting to be discovered for the study. Biblical style of his theology ("sacra doctrina" in Middle Age) is expressed not only by St. Thomas's scriptural comments, which are as important's record of his university lectures, but also interesting exegetical proposals, which we find in his systematic works (e. g. *Summa theologiae*). Medieval workshop of biblist is based on the fundamental principle of the unity of the salvific plan, and is situated always in the context of tradition, with originality, however, surprising look, who wishes to remain universalist (hence the search for help in philosophy and its terminology). A clear example of the master's style of exegesis of Aquinas is the interpretation of the description of creation in Genesis 1,1 - 2,1, referring to the three basic models of understanding the essence of the creative act and its consequences: relation, assimilation or procession. This triad of concepts is needed to fully discover for understand Thomas's interpretation of Genesis 1,1 - 2,1 based on a triple work made by God: *opus creationis, distinctionis et ornatus*. Once again, Thomas reveals the same line exegesis of his program: the priority of literal sense, which is discover the sense (*sensus*) and not a fundamentalist reading. The creation according Thomas Aquinas is a free act of God, which calls into existence the universe from nothing (*ex nihilo*), but also keeps it in existence (*creatio continua*).

tinua). Cubre la totalidad de la realidad, tanto material como espiritual, y de esta forma presenta una relación fundamental de creación con el Creador ya que todo existe por Él (*habens esse*). En términos de *ad extra*, la creación como comunicación de bondad debe ser vista desde la perspectiva de la Trinidad. La creación como procesión temporal *ad extra* es una prolongación de la procesión eterna *ad intra*. Es por esto que Tomás asigna acciones de creación y salvación al Espíritu Santo. La multiplicidad de la creación es una forma de participación en la Vida Trinitaria.

Palabras clave: medieval, exégesis, creación *ex nihilo*, creación y Trinidad.

It covers the whole of reality, both material and spiritual, so present a fundamental relationship of creation with the Creator, because everything has its existence from Him (*habens esse*). In terms of *ad extra*, the creation is a communication of kindness, should be viewed in the perspective of the Trinity. Creation as temporal procession *ad extra* is an prolongation of the eternal procession *ad intra*. That is why Thomas assigns creative and saving action to the Holy Spirit. The multiplicity of creation is a way of participation in the Trinitarian life.

Key-words: medieval, exegesis, creation *ex nihilo*, creation and Trinity.

No encontraremos en el canon de las obras de santo Tomás de Aquino un comentario al libro del *Génesis*, porque no fue objeto de sus clases ni como *baccalaureus biblicus*, ni luego como *magister in Sacra Pagina* –pues así denominaba la época medieval a los profesores de teología¹–. Sin embargo, esto no quiere decir que no podamos descubrir una interpretación tomista de dicho libro. En el libro del *Génesis* encuentra santo Tomás una rica fuente para la reflexión teológica: simplemente repasando el número de citas de este primer libro de la Sagrada Escritura nos damos cuenta de la importancia de su exégesis en la labor teológica del Angélico. Le interesa al Aquinate la historia de Abraham y de los patriarcas, pero sobre todo se fija en el relato sobre la creación del mundo, presentando en base a la exégesis de dicho texto inspirado, una interesante formulación teológica de esta verdad de la fe.

La teología cristiana consigue gracias al Aquinate una clara formulación de la doctrina de la creación *ex nihilo*, y su articulación con el lenguaje filosófico, aunque se había formado ya desde el comienzo mismo del cristianismo (basta mencionar a Ticiano, Teófilo de Antioquía, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes)². En san Agustín, y durante la temprana Edad Media, se convierte ya en una idea teológica bien elaborada, aunque su exposición com-

¹ G. DAHAN, "Les Éditions des commentaires bibliques de saint Thomas d'Aquin, Leur apport á la connaissance du texte de la Bible au XIIIe siècle", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 89 (2005) 9-16.

² Cf. D. CERBELAUD, "La création «ex nihilo» en question", *Revue thomiste* 90 (1990) 357-372; G. COTTIER, "La doctrine de la création et le concept de néant", *Acta Philosophica* 1/1 (1992) 6-17.

pleta y madura está vinculada con personas como Moisés Maimónides (1135-1204), san Alberto Magno (1205-1280) y santo Tomás de Aquino (1225-1274)³.

En este artículo, nos fijaremos primero en el profundo vínculo con la Sagrada Escritura que caracteriza el quehacer teológico del Aquinate; de ahí proceden sus comentarios bíblicos a los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Después de una caracterización general de su modo de tratar las citas del libro del *Génesis*, nos detendremos en el pasaje del relato de la creación (*Gn* 1,1 - 2,1) que con frecuencia suele citar santo Tomás. Es consciente de que se encuentra ante un texto de mucha importancia para la teología, lo cual se traduce en que organiza la exposición de la verdad sobre la creación del mundo, en la *Suma de teología*, precisamente sobre la base del relato del *Génesis*. Estamos ante una situación curiosa, porque Tomás presenta su exégesis no como los escritores eclesiásticos de la patrística (en un género literario aparte), sino en obras sistemáticas, con “moldes aristotélicos”. Nos atreveremos a examinar su *modus procedendi* en cuanto al libro del *Génesis* y así extraer su postura exegética, su teoría de los sentidos de la Escritura aplicados al texto del primer libro de la Biblia.

1. Carácter bíblico de la teología del Aquinate

En primer lugar, hay que subrayar que santo Tomás lleva a cabo la exégesis como un teólogo sistemático que pregunta por lo esencial, apoyándose en el lenguaje filosófico, porque le parece el más universal⁴. Si se quiere hablar con credibilidad, hay que buscar una plataforma común de pensamiento⁵. Su lectura del *Génesis* se encuentra marcada, pues, por la pregunta sobre la distancia ontológica entre la creación y el Creador, pero, por otro lado, también por la profunda convicción metafísica de la *congruentia* (expresada también

³ Cf. A. MARYNIARCZYK, “Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości”, en *Filozofia-wzloty i upadki*, XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL, 3-6 marca 1997, Lublin, 1998, pp. 60-70.

⁴ X. TILLIETTE, *Les philosophes lisent la Bible*, coll. *Philosophie et Théologie*, Paris, Cerf, 2001, pp. 78-83.

⁵ Cf. O. RIAUDEL, *Le monde comme histoire de Dieu*, coll. *Cogitatio Fidei*, 256, Paris, 2007, pp. 204-212, 340-342, 378-379 (alusiones a santo Tomás y su doctrina de la creación en el contexto del pensamiento de Pannenberg); también, R. BELLEMARE, *La Somme de Théologie et la lecture de la Bible*. Colloque commémoratif Saint Thomas d’Aquin 1274-1974, t. 2: Église et Théologie 5, Ottawa, Université Saint Paul, 1974.

por la *convenientia*, un término de mucha importancia para santo Tomás⁶): ésta ocurre gracias al Logos, como Aquél en quien todo fue creado.

Tomás lee el libro del *Génesis* como un teólogo que opta por el principio *locus ex loco*, o sea, el que capta el sentido de cada fragmento de la Sagrada Escritura con la ayuda del otro, en definitiva, de toda la historia de la salvación. Si hubiera efectuado su comentario al *Génesis*, sin duda se habría parecido a aquellos que conocemos sobre el libro de Job, sobre los Salmos o incluso a aquellos de su juventud, como los de Isaías o el de Jeremías. Se trata de comentarios que no son –como lo practicaba, por ejemplo, Avicena al comentar las obras de Aristóteles– una simple paráfrasis, sino que buscan captar una principal línea temática. Por tanto, estos comentarios tomistas analizan verso tras verso, sin aspirar a ser una síntesis completa de la correspondiente materia teológica. No obstante, durante los dieciocho años de actividad académica del Aquinate, los comentarios bíblicos formaban su principal tema de clases y un punto de referencia para todas las *disputationes* que daban vida a las facultades de teología de aquel entonces⁷. El lenguaje de la *sacra doctrina* estaba en profunda simbiosis con el lenguaje metafísico y, por lo tanto, en el lector moderno puede a veces surgir alguna duda y asombro ante el hecho de que, en general, sea posible cultivar este estilo –sintético y armónico– de exégesis⁸.

No es posible comprender a fondo esta práctica teológica de santo Tomás si no se advierte el papel que juegan las citas bíblicas que aparecen en su argumentación. Tienen un papel hermenéutico importante en el pensamiento del Aquinate: construyen una red escriturística argumentativa que permite descubrir la ideas teológicas tomasianas en su contexto más amplio.

2. Comentarios bíblicos de santo Tomás al Antiguo Testamento

Es cada vez más frecuente que los conocedores del pensamiento del Angélico, para exponer algunas de sus ideas particulares, presten atención a sus comentarios bíblicos al Antiguo Testamento. No cabe duda de que no siempre

⁶ Se trata de un método específico de argumentación que desarrolla santo Tomás en sus obras teológicas, y que llegó a denominarse como *ex congruo* o *de congruo*. Cf. PH.-M. MARGELIDON, Y. FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes, Parole et Silence*, Paris, 2011, p. 80; también, S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 114, aa. 6-7.

⁷ Cf. P. ROSZAK, “*Disputatio* en la vida de la universidad medieval a la luz del *Verbum Abbreviatum* de Pedro Cantor”, en *Dysputy Nawarryjskie w Toruniu*, red. P. Roszak, KPTKO, Toruń, 2010, pp. 149-162.

⁸ Cf. M. MRÓZ, P. ROSZAK, “*Perfectus secundum intellectum et affectum. Ideal egzegety i jego pracy komentatorskiej wg Tomasza z Akwinu*”, *Teologia i Człowiek* 10 (2007) 113-130.

han recibido la atención que merecen. Santo Tomás, durante su trabajo como *magister in Sacra Pagina*, comentó los libros veterotestamentarios en diferentes etapas de su vida. En muchas ocasiones, los expertos difieren en la datación de cada uno de estos comentarios y en lo que se refiere a su carácter, pues en el canon de las obras del Aquinate encontramos comentarios muy diferentes en su estilo y forma. Basta comparar su juvenil comentario al libro de Isaías, probablemente vinculado con su puesto de bachalarío bíblico, con la *Lectura super Psalmos*, que representa ya una obra madura y es, en definitiva, el último comentario bíblico. Tomás dedicó su atención también al libro de Jeremías y, sobre todo, al libro de Job, buscando en su contenido la respuesta a una pregunta tan importante como: ¿por qué sufren los buenos?

La hermenéutica teológica del Aquinate que emana de sus comentarios bíblicos está relacionada no solamente con la comprensión (*sensus*) del particular pasaje de la Sagrada Escritura, sino también con la acumulación⁹. Ninguna frase es entendida en un “aislamiento interpretativo”, sino consecuentemente “inscrita” en el marco de la tradición: Tomás es consciente de que no es el primer comentarista del texto bíblico; por eso tantas veces incorpora su propia opinión o postura a la cadena de la tradición exegética de los siglos anteriores¹⁰. De esta manera, construye una especie de “ambiente hermenéutico” que conduce a un tipo específico de exégesis teológica: el interpretador se deja guiar por los ojos de la fe –con toda la riqueza que esto reporta–, para descubrir el mensaje integrador y escondido al mismo tiempo que abraza toda la Revelación¹¹. Será una exégesis que, con el paso del tiempo, se denominará la “canónica”¹².

3. Rasgos característicos de la exégesis del Aquinate al libro del Génesis

Antes de ir al análisis de los principales motivos teológicos de la exégesis del Aquinate, merece la pena preguntarse por su ambiente hermenéutico. Tomás, al interpretar el libro del Génesis, cita principalmente a las dos *auctoritas* –san Ambrosio y san Agustín–, cuyos comentarios fueron muy difundidos y

⁹ M. LEVERING, *Participatory Biblical Exegesis. A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2008, p. 123.

¹⁰ Cf. J. A. DI NOIA, “Christ brings freedom from sin and death: the commentary of st. Thomas Aquinas on Romans 5:12-21”, *The Thomist* 73 (2009) 385.

¹¹ Lo subraya también H. GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków, 1993; un interesante comentario a las cuestiones hermenéuticas de Gadamer lo encontramos en M. SZULAKIEWICZ, *Filozofia jako hermeneutyka*, WN UMK, Toruń, 2004, pp. 94-98.

¹² BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica *Verbum Domini*.

apreciados en la época medieval¹³. Ya por la misma frecuencia de las citas, se nota claramente que el Aquinate se ajusta a la principal explicación agustiniana –sobre todo sacada de *In Gen ad litteram*, pero no solamente de aquella obra, puesto que también, a menudo, se apoya en el *Enchiridion* o en *De civitate Dei* o en *Ad Orosium*–, incluyendo también las interpretaciones de otros padres de la Iglesia (principalmente orientales), como san Basilio¹⁴, san Juan Crisóstomo¹⁵ y san Juan Damasceno¹⁶. Sin embargo, claramente le irrita la explicación alegórica de Orígenes¹⁷. Todo esto lleva a una peculiar “exégesis dialógica” que santo Tomás cultiva, consciente de que vale la pena escuchar también a los demás y no aferrarse a una única interpretación, sobre todo por razones pastorales:

«cuando la Escritura divina pueda ser explicada de muchas maneras, que nadie se aferre a una exposición de tal forma que, si se constata que es falsa la opinión que defiende, le impida admitir otro sentido del texto de la Escritura, no sea que se ridiculice la Escritura ante los no creyentes y se les cierre un posible acceso para creer»¹⁸.

Si quisiéramos reconstruir los temas teológicos que expone el Aquinate apoyándose en las citas del *Génesis* en varias de sus obras sistemáticas, pero también en otros comentarios bíblicos al Antiguo y Nuevo Testamento, sin ninguna duda un lugar central lo ocuparían las cuestiones relacionadas con la creación del mundo y del hombre. Se trata tanto de la idea de la creación *ex nihilo*, como de todas las cuestiones vinculadas que reclaman a un teólogo: la pregunta por la eternidad del mundo, el fundamental asunto de la “participación” y “analogía del ente”, la referencia al misterio de la Santísima Trinidad o la naturaleza del acto creador y la conservación del mundo en la existencia¹⁹. Pero santo Tomás hace referencia al *Génesis* también en otras ocasiones, volviendo a

¹³ Cf. U. HORST, „Das Wesen der „auctoritas“ nach Thomas von Aquin“, *Munchener Theologische Zeitschrift* 13 (1962) 155-172; cf. también, M.-D. CHENU, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Keęty, 2001, pp. 120-142.

¹⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 66, a. 1, ad 1.

¹⁵ Más sobre esta influencia, en P.-Y. MAILLARD, “«Christus clarificatus in passione»: l’influence de Jean Chrysostome sur Thomas d’Aquin. Un exemple”, *Nova et vetera* 4 (2010) 365-381.

¹⁶ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 70 a. 3.

¹⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 68, a. 2.

¹⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 68, a. 1.

¹⁹ Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Trinité et création au prisme de la voie négative chez saint Thomas d’Aquin*, Paris, Parole et Silence, 2011, pp. 100-134. El autor ofrece una interesante

las historias contadas por este libro. Claramente le interesa el relato de Abraham (en el contexto de la pregunta sobre la obediencia a los mandatos de Dios²⁰) y otros motivos particulares, imágenes (como los de Jacob de *Gn* 32, 2) que sirven de metáfora para la Iglesia y abren interesantes interpretaciones eclesiológicas²¹.

Al presentar el estilo de exégesis del Aquinate, fijaremos nuestra atención en su modo de interpretar un texto-clave para toda la teología cristiana: *Gn* 1,1 - 2,3. En primer lugar, nos detendremos en el esquema general del pensamiento tomista o modelos interpretativos que descifran el mensaje del *Génesis* con un lenguaje filosófico. Luego, nos centraremos ya en la explicación detallada de la obra de la creación, para terminar con un intento de valoración de la exégesis tomasiana del libro basada en otros comentarios bíblicos.

3.1. Interpretación del relato de la creación

Frecuentemente, santo Tomás cita la primera frase del libro del *Génesis* en el *sed contra* de *Suma de teología*, como el argumento escriturístico más importante en el tema²². Se acerca al misterio de la creación con actitud filosófica, que se expresa en su enfoque integrador de las dos visiones principales: la “participación” platónica y la teoría de las causas de Aristóteles²³. Son las claves para la lectura tomasiana del texto del *Gn* 1,1 - 2,3. De ellas procede la particular visión filosófica que concuerda con las ideas que presenta la Revelación.

La frase «en el principio Dios creó el cielo y la tierra», subraya para santo Tomás, ante todo, la principal prerrogativa de Dios: sólo Él puede crear en sentido propio de la palabra²⁴. Naturalmente, la palabra “crear” se emplea en diversos sentidos²⁵, pero para el Aquinate, lo más importante es indicar que

mirada desde la perspectiva de la teología negativa presente en los escritos del Aquinate. De alguna manera, complementa los estudios de G. Emery.

²⁰ M. V. DOUGHERTY, “Thomas Aquinas and Divine Command Theory”, en M. Baur (ed.), *Philosophy at the Boundary of Reason*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 76 (2002) 153-164. El autor hace unas interesantes comparaciones entre el modo de interpretar la historia de Abraham en Kierkegaard y en el Aquinate.

²¹ S. TOMÁS, *In Coll.*, prol.

²² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 45, a. 2: «sed contra est quod super illud Gen. I, in principio creavit Deus caelum etc».

²³ Cf. T. PAWLIKOWSKI, “Zagadnienie akty stwórczego w kwestii 44 części I Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu”, *Seminare* 25 (2008) 191-204.

²⁴ Tomás dedica todo el artículo para explicar esta cuestión: *S.Th.* I, q. 45, a. 6.

²⁵ Para el sentido más propio y exclusivo, cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 45, a. 1, ad 1.; cf. también, I, q. 65, a. 3: «La creación es la producción de algo en toda su sustancia sin presuponer nada increado o creado por alguien. Así, hay que concluir que nadie puede crear algo.

“todo” proviene de Dios como causa universal del ente. Por tanto, al recoger las interpretaciones existentes, Tomás propone tres lecturas de la frase «en principio»: en sentido temporal (en el principio del tiempo, recordando así que el mundo y el tiempo no existen desde siempre, sino que fueron creados “juntos”), en sentido cristológico (“en el Hijo”, comprendido aquí como causa ejemplar²⁶), y en sentido que excluye la mediación de otras criaturas (de ahí se entiende «en principio» como “ante todo”)²⁷. Vale la pena prestar atención a los tres modelos interpretativos fundamentales que ofrece el Aquinate, fruto de su lectura de los primeros capítulos del *Génesis*: modelos que se convierten, al mismo tiempo, en el intento de traducir el lenguaje bíblico de la creación al lenguaje filosófico, es decir, que tienen pretensión de ser universalmente válidos²⁸.

i. Creación como procedencia (*processio*)

La exégesis tomasiana de *Gn* 1 se inscribe en marcos interpretativos más amplios, de carácter filosófico, que hacen referencia a una idea más general: la proveniencia desde Dios. Santo Tomás actúa de esta manera a fin de incluir el misterio de la creación en la perspectiva trinitaria, según la cual, la *creatio* es percibida en el contexto de la procedencia de las Personas en la Santísima Trinidad²⁹, y gracias a esto recibe una profundización³⁰. Las procedencias intratrinitarias –sobre todo, la generación del Hijo– son para Tomás-teólogo el

Sólo Dios, que es la primera causa, puede hacerlo. Fue así como Moisés, viendo que todo había sido creado directamente por Dios, dijo: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra*. Todas las citas de la *Suma de teología* provienen de la edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España y publicada por la BAC en 2001.

²⁶ Cf. S. TOMÁS, *In Coll.*, c. 1, lec. 4 (n. 38): «*Gen* I, 1: *in principio*, id est in filio, *creavit Deus*, et cetera».

²⁷ Es una exégesis del *Gn* 1,1 que desarrolla el Aquinate en *S.Th.*, I, q. 46, a. 3.

²⁸ Cf. L. DEWAN, “*St. Thomas, Aristotle, and Creation*”, *Dionysius* 15 (1991) 81-90; M.-A. VANNIER, “*Sur le problème de la création. Réflexion en marge des textes de saint Thomas*”, en *Problemi Metafisici. Atti dell’ VIII° Congresso Tomistico Internazionale*, V, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 435-451.

²⁹ Esta regla fundamental del Aquinate refleja ya el mismo esquema de sus escritos sistemáticos (sobre todo el comentario a las *Sentencias* o *Suma de teología*), en los que este tema de la creación –apoyado en la exégesis de los relatos del libro del *Génesis*–, se explica justo después de presentar el misterio de la Santísima Trinidad. Cf. G. EMERY, F. MURPHY, *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

³⁰ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 32, a. 1, ad 3: «*cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem*

primer punto de reflexión y un constante punto de comparación entre uno y otro tema, porque son la *ratio* y la *causa* de la procedencia de las criaturas³¹.

Adentrándose en los textos del *Génesis*, Tomás descubre la verdad de la fundamental dependencia del mundo respecto de Dios. La describe con un término importante desde el punto de vista de la tradición filosófica, *processio*, que tiene una amplia gama de significados: se la emplea para denominar el movimiento local, pero también para referir un cierto orden «*unius ex alio vel post aliud*»³². De todas maneras, indica un principio general de causalidad. Es, en efecto, una afirmación muy genérica, que no explica el modo en el que ocurre esta procedencia. En su fundamento, se encuentra una acción (*actio*) que corresponde a la naturaleza del mismo Dios Creador. Se trata, entonces, de comprender la creación como una actividad que implica hacer algo de la nada, tiene carácter inmanente respecto a Dios y, al mismo tiempo, por su objeto *ad quem*, es pasajera (se detiene en la creación sólo “virtualmente”). El acto de creación aparece como perfecto, siendo un “regalo del ser”³³; por eso, la obra de la creación puede ser percibida como una actuación que aporta a los seres creados el propio acto de ser. El ser de la creación es siempre un ser “recibido”. Por lo tanto, si se considera la creación en sí misma, sin referencia a Dios Creador, necesariamente se vuelve a la nada, al vacío de la no-existencia.

ii. Creación como relación (*relatio*)

La creación comprendida como “regalar el ser” en modo de procesión, tiene que ser entendida, precisamente por esto, como una relación pura, pero como relación que se encuentra en el mismo orden del ser creado³⁴. Por este motivo, el ser no se encuentra “enraizado” eternamente en cada ente, porque siempre está en relación con la acción donativa del Creador. Todo esto nos recuerda, observa el Aquinate, que la acción creadora no puede ser pensada como un mero movimiento³⁵.

amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam; sed propter amorem suae bonitatis».

³¹ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, sol: «oportet processionem personarum quae perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturae».

³² S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 10, a.1.

³³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 9, a. 2.

³⁴ J. RASSAM, *Le métaphysique de saint Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 57.

³⁵ F. D. WILHELMSSEN, “Creation as a Relation in Saint Thomas Aquinas”, *The Modern Schoolman* 56 (1979) 107-133.

La exégesis de *Gn* 1,1 - 2,3 lleva al Doctor Angélico a la convicción de que el misterio de la creación no es, en el fondo, una teoría acerca de cómo surgieron todas las cosas (que es la eterna tentación de la lectura fundamentalista), sino la manera de percibir todo en relación a Dios. Alabando la teología tomista de la creación, el arzobispo de Canterbury, R. Williams, subraya que, según el Aquinate, nunca deberíamos pensar en la creación como en un acontecimiento con un “antes” y un “después” o como un mero cambio de situación (pasar del caos a la existencia), sino como una acción de Dios que establece relaciones entre sí mismo y todo lo demás³⁶. Santo Tomás lo expresará en las categorías propias de su lenguaje escolástico, hablando de un *esse ad aliud*. Para el Aquinate, la creación es una relación real que puede ser percibida activa o pasivamente: como acción de Dios (entonces es una “relación lógica”, porque no cambia nada en Dios cuando crea) o como su *terminus*, o sea, el fruto de esta acción –es decir, la creación misma–. Dios como creador es capaz de hacer algo radicalmente nuevo, lo que no significa para el ser ninguna degradación, sino una perfección³⁷.

iii. Creación como asimilación a Dios (*assimilatio*)

Vale la pena, asimismo, considerar otra aproximación tomista al misterio de la creación que, según el modo propio del Aquinate –metafísicamente muy preciso–, pretende transmitir la verdad recogida en *Gn* 1. Lo expresa un término relacionado históricamente con la tradición de Dionisio Areopágita: *assimilatio*³⁸. El sentido de la *assimilatio* remite a la analogía de la relación entre Dios y la creación con el aire iluminado y el sol. La luz que hace transparente al aire es una acción que asimila el aire al sol y lo hace visible como visible es la presencia del sol. De manera semejante, la creación asimila a Dios, haciendo que Dios de alguna manera esté presente en ella³⁹. Esta presencia de Dios en la creación implica que en modo alguno puede quedar oculta la creación ante Él, sino que, más bien, es vista en cierta “desnudez” del ser⁴⁰.

³⁶ Cf. R. WILLIAMS, *Tokens of Trust*. An introduction to Christian belief, London, Canterbury Press, 2007, p. 52.

³⁷ Cf. L. DÜMPELMANN, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis: zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin*, Freiburg, K. Alber, 1969.

³⁸ Cf. J. PÉREZ GUERRERO, *La creación como asimilación a Dios: un estudio desde Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1996, pp. 176-180; cf. también A. HOFER, “Dionysian elements in Thomas Aquinas’s christology: A case of the authority and ambiguity of Pseudo-Dionysius”, *The Thomist* 72 (2008) 409-442.

³⁹ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 8, a. 3; cf. también, E. GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 258.

⁴⁰ Cf. G. COTTIER, “La doctrine philosophique et théologique de la création chez Thomas d’Aquin”, *Nova et Vetera* 84 (2009) 71-83.

iv. Exégesis que inspira la filosofía: dilema de la necesidad y eternidad del mundo

Uno de los temas que ocupaban el pensamiento en tiempos del Aquinate, cuya respuesta se acudía al texto de *Gn 1,1 - 2,3*, era la cuestión “de la eternidad del mundo”, que retoma santo Tomás en una pequeña obra titulada *De aeternitate mundi*⁴¹. La plantea al pensamiento cristiano la tradición filosófica de la antigüedad, que percibía la creación en el marco de la emanación neoplatónica. No se trata, sin embargo, de este tipo de especulaciones, sino de la pregunta –de carácter teológico, como intenta demostrar Weisheipl⁴²–, que se refiere a la eternidad del mundo después de la creación. Tomás considera esta cuestión en el contexto de la fe cristiana, que reconoce a Dios como “causa” de la creación (*causa agens scilicet Deus*)⁴³, y no permite pensar en Dios de tal manera que la creación pudiera tratarse como *co-aeterna* al Creador⁴⁴. Claramente, lo expresa la idea defendida por el Aquinate de la creación *ex nihilo* –por ejemplo, en *S.Th.*, I, q. 61, a. 2: «postquam nihil fuerat».

El fondo de la cuestión planteada por santo Tomás –y que solamente señalamos como ejemplo de un cierto modo de cultivar la exégesis, que sirve de base para las futuras consideraciones filosóficas–, se refiere a la distinción entre *contingentia* y *temporalitas*, pero también a la posibilidad de la “infinitud” *in potentia*, lo que permite demostrar/afirmar la creación del mundo sin tener en cuenta su *temporalitas*⁴⁵. Tomás asegura que el mundo puede ser eterno, pero

⁴¹ M. A. SANTIAGO DE CARVALHO, “Le langage de la création et l’enjeu de la causalité dans quelques textes théologiques *De aeternitate mundi*”, en J. Hamesse, C. Steel (eds.), *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, coll. Rencontres de Philosophie Médiévale 8, Brepols, Turnhout, 2000, pp. 293-321.

⁴² J. WEISHEIPL, “The Date and Context of Aquinas’s *De aeternitate mundi*”, en *Graceful Reason*. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, ed. J. Gerson, Toronto, 1983, pp. 239-271.

⁴³ S. TOMÁS, *De aeternitate mundi*, 88. Lo subrayan también otras numerosas frases, como: *Deus est causa... Deus causat per voluntatem...*

⁴⁴ Sin duda, este *opusculum* de santo Tomás merece una peculiar atención –importante también para los análisis sobre la exégesis tomasiana del libro del Génesis–, por sus reflexiones acerca de la naturaleza del lenguaje teológico. El tratado es un intento de precisar el significado del término *aeternus* que se refiere a la Santísima Trinidad y también de fijar el papel de la analogía en las descripciones del mundo. Cf. D. BURRELL, “God’s Eternity”, *Faith and Philosophy* 1 (1984) 389-406.

⁴⁵ Más sobre las consecuencias teológicas y filosóficas de esta discusión en O. ARGERAMI, “La cuestión *De aeternitate mundi*: posiciones doctrinales”, *Sapientia* 27 (1972) 313-334; F.

eso no quiere decir que sea necesariamente así⁴⁶. De modo similar, aborda el tema de la “necesidad” de la creación del mundo –idea característica de algunas corrientes intelectuales de su época, como la de los neoplatónicos o los emanacionistas, por mencionar sólo algunas–. En santo Tomás, esta cuestión se soluciona con los datos de la Revelación, que muestran la libertad “absoluta” del acto creador, aunque esto no contradice el hecho de que este acto creador tiene una lógica propia –una vez iniciado por la voluntad divina–, que se expresa con el tipo específico de la necesidad “final” (*ex conditione*)⁴⁷.

3.2. Exégesis del Gn 1,1 - 2,3 según el Aquinate: *creatio, distinctio, ornatio*

Una vez presentados los modelos generales de interpretación de la creación del mundo que utiliza santo Tomás en su labor teológica, nos detendremos en la exégesis detallada del relato bíblico mismo. El Aquinate, fijándose en el texto del libro del Génesis, distingue una triple estructura que corresponde a las tres “obras” que forman parte de la gran obra de la creación. Lo refleja la triada de tres palabras latinas: *opus creationis* (obra de la creación), *opus distinctio* (obra de la diversificación) y *opus ornatonis* (obra de la ornamentación)⁴⁸. Ha de subrayarse que este modo de clasificar y dividir el texto bíblico, apoyándose en el criterio de las obras que Dios realiza en la historia, es un rasgo característico de la exégesis tomasiana del Antiguo Testamento (un esquema parecido presenta santo Tomás en su comentario al libro de los Salmos⁴⁹).

J. KOVACH, “The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas: A Critical Analysis”, *The Southwestern Journal of Philosophy* 5 (1974) 141-172; J. A. AERTSEN, “The eternity of the world: the believing and the philosophical Thomas. Some comments”, en *The eternity of the world: in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*, ed. J. B. M. Wissink, Leiden, Brill, 1990, pp. 9-19; I. M. AZCOAGA, “La razón y la fe ante la creación temporal del mundo”, *Revista Española de Filosofía Medieval* (1993) 31-38.

⁴⁶ O. ARGERAMI, “Ortodoxia y heterodoxia en la disputa De aeternitate mundi”, *Patristica et Mediaevalia* 3 (1982) 11.

⁴⁷ Cf. J. M. HALLMANN, “The necessity of the world in Aquinas and Whitehead”, *The Modern Schoolman* 4 (1983) 266-269.

⁴⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 70, a. 1: «En la recapitulación de las obras divinas, la Escritura dice (Gén 2,1): *Así, pues, fueron acabados los cielos y la tierra y toda su ornamentación*. En estas palabras puede entenderse la triple obra: la de *creación*, por la que se dice que fueron hechos el cielo y la tierra, si bien en estado informe; la de *diversificación*, por la que el cielo y la tierra fueron acabados, tanto por las formas sustanciales atribuidas a la materia informe, según Agustín I, como por lo que respecta a la adecuada ornamentación y orden, según otros santos. Y a estas dos obras se añade la de *ornamentación*».

⁴⁹ S. TOMÁS, *In Ps., prooemium*. Los salmos –según el Aquinate– temáticamente hacen referencia a las obras grandes de Dios: «Est autem quadruplex opus Dei: scilicet *creationis*:

i. *Opus creationis*

El punto de partida de la exégesis del Aquinate respecto a la obra de la creación, es la pregunta por la naturaleza del acto creador, que no consistiría simplemente, como creían los filósofos antiguos, en la formación u ordenación de la materia existente antes en el caos –como un demiurgo–, ni tampoco, hablando en lenguaje metafísico, en “dar la forma” solamente. Tomás interpreta *creó* en sentido de *ex nihilo* como creación de la materia también. Llamam su atención, sin embargo, las palabras: «la tierra era caos y vacío, la tiniebla cubría la faz del abismo» (*Gn* 1, 2). Santo Tomás explica su significado de esta manera:

«Con respecto al texto del Gén 1, 2, la ausencia de proporción, por la que se decía que el estado de lo creado era informe, era triple. Pues al cuerpo totalmente transparente, el cielo, le faltaba la belleza de la luz. Por eso se dice: *Las tinieblas cubrían el abismo*. A la tierra le faltaba una doble belleza: la de estar libre de las aguas, por eso se dice que estaba *deshabitada*, o que era *invisible*, puesto que no se podía ver cómo era por estar cubierta de agua. La otra belleza, la presencia de hierbas y plantas; por eso se dice que estaba *vacía*, o *sin componer*, sin ornamentación, según otra versión»⁵⁰.

La exégesis del Aquinate retoma unos sutiles motivos metafísicos, identificando –*nota bene*, tras san Agustín– «cielo» y «tierra» con la materia prima⁵¹ o con el mismo elemento físico (como postulaban otros Padres de la Iglesia)⁵², o por el cielo, «naturaleza espiritual todavía informe» y por la tierra, «materia informe de la criatura corporal»⁵³. Por su parte, interpreta las tinieblas como

Gen. 1 cap.: requievit Deus die septimo ab omni opere et cetera. *Gubernationis*: Joan. 5: pater meus usque modo operatur et cetera. *Reparationis*: Joan. 4: meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me, ut perficiam opus ejus. *Glorificationis*: Eccl. 42: gloria domini plenum est opus ejus. Et de his omnibus complete in hac doctrina tractatur».

⁵⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 66, a. 1.

⁵¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 66, a. 1, ad 1: «Sin embargo, guarda semejanza con la tierra en cuanto que se asienta bajo la forma; y con el agua en cuanto que se adapta a muchas formas».

⁵² Cf. W. E. CARROLL, “Thomas Aquinas on Science, ‘Sacra Doctrina’, and Creation”, en J. Meer, S. Mandelbrote (ed.), *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700*, 1 (2008) 219-248.

⁵³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 67, a. 4; q. 68, a. 4. Tomás propondrá una sistematización del concepto del «cielo», indicando los tres significados que aparecen en la Sagrada Escritura: el sentido natural (introduciendo la división en 8 sectores del cielo), el

falta de luz y signo de la sabiduría divina, que establece que los seres creados de la nada primero se encuentren en estado de imperfección, para pasar con el tiempo al de la perfección. Este camino hacia la perfección es referido con las dos obras siguientes. De ahí que la creación del mundo exige una lectura sapiencial, capaz de contemplar la sabiduría del designio de Dios⁵⁴, evitando conscientemente el debate sobre las cuestiones detalladas de la cosmología (dedicadas, por citar un ejemplo, a la existencia del cielo empíreo, postulado por tantos autores patristicos y medievales, como san Basilio, Estrabo, Bede el Venerable), propias de la imaginación colectiva de su época.

ii. *Opus distinctionis*

En su análisis del relato del *Génesis* 1,1 - 2,3, el Aquinate describe el acto creador a partir de numerosas distinciones (diversificaciones) que /se producen entre las realidades creadas, señalando dos tipos generales de diversificación.

La primera diversificación tiene carácter *introdutorio* y se refiere a la separación del cielo y de la tierra («En el principio creó Dios el cielo y la tierra»); en este nivel se incluye, asimismo, la diversificación «de los elementos en cuanto a sus formas» (tierra y agua; aire y fuego⁵⁵). Aunque directamente no se mencionan el fuego y el aire, sin embargo, santo Tomás, conociendo la exégesis patristica y contemporánea, observa que algunos (Agustín) identificaban el «espíritu de Dios» con el aire, al fuego con la «oscuridad» (Moisés Maimónides⁵⁶). Tomás interpreta el «espíritu de Dios» en sentido trinitario, convencido de que significa al Espíritu Santo, del que: «se dice que se desliza sobre las aguas, pero no corporalmente, sino como la voluntad del artista ante la materia que quiere moldear»⁵⁷. La tercera diversificación *introdutoria* se indica por el lugar (tierra debajo de las aguas y tinieblas sobre las aguas).

sentido de poseer una característica del cuerpo celestial y el sentido metafórico (que permite denominar a la Santísima Trinidad como un cielo).

⁵⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 66, a. 3.

⁵⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 66, a. 1, ad 5: «No nombra el aire y el fuego, porque para aquella ruda gente a la que hablaba Moisés ya no resultaba tan evidente que sean cuerpos como lo son la tierra y el agua».

⁵⁶ Cf. K. Seeskin, "Maimonides and Aquinas on Creation", *Medioevo* 23 (1997) 453-472.

⁵⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 66, a. 1, ad 5.

La diversificación *propriamente dicha* se vincula con la exégesis de los tres primeros días de la creación. Cada día representa un distinto *opus*, u obra⁵⁸. Entre esas obras de diversificación, fue creada en primer lugar la luz como lo «más común» a todos los seres. Sin embargo, el motivo del «firmamento» (distinto del «cielo» creado el primer día) llamará más la atención del Aquinate –exégeta que hará un resumen de las opiniones de los Padres de la Iglesia al respecto–. Algunos interpretaban el firmamento como «cielo sideral» (Juan Damasceno) en oposición al cielo del primer día, que era el esférico sin estrellas; otros lo entendían como «cielo corporal» o como el aire mismo (Agustín); Juan Crisóstomo, por su parte, mantenía que el autor del libro del *Génesis* se comporta como uno que cuenta la construcción de una casa grande: primero comenta que ha sido construida la casa y luego detalla todos los elementos de los cuales fue hecho el edificio. Así actúa el autor inspirado: primero, de manera general, habla sobre la creación, para pasar enseguida a los detalles de la descripción⁵⁹.

En esta clave y como siempre en diálogo con las anteriores interpretaciones patrísticas, Tomás comenta la separación de las aguas sobre y debajo del firmamento, rechazando la explicación alegórica de Orígenes, como si las aguas sobre el firmamento fueran las sustancias espirituales: el Aquinate las interpreta como aguas en su aspecto físico, aunque es consciente de que su comprensión se vincula con la anterior interpretación del «firmamento»⁶⁰. La separación se inscribe ya en una cierta visión del mundo y su lógica. Tomás hace una advertencia acerca de una lectura superficial del libro del *Génesis* («considerando superficie *tenuis litteram Genesis*»), que no busca la explicación del sentido en el ambiente y el tiempo en los que el texto fue escrito (el Aquinate admite la autoría de Moisés y la época del Profeta como el tiempo de la redacción del relato sobre la creación del *Gn* 1,1 - 2,3) ni tampoco considera a los “destinatarios” de la Revelación y su capacidad intelectual, sino que intenta confirmar forzosamente las opiniones de los filósofos de la antigüedad⁶¹.

Al analizar la obra del tercer día de la creación según el relato del *Génesis*, santo Tomás recuerda dos principales perspectivas hermenéuticas que se formaron en la historia de la exégesis cristiana en relación al orden de las actividades creadoras presentadas en *Gn* 1,1 - 2,3: se pueden admitir dos órde-

⁵⁸ Cf. L. DEROUSSEAU, “L’idée de création dans la pensée de Thomas d’Aquin”, *Mélanges de science religieuse* 55 (1998) 59-72.

⁵⁹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 68, a. 1, ad 1.

⁶⁰ Cf. O. H. PESCH, “Schöpfungslehre und Schöpfungsperspektive in der Theologie des Thomas von Aquin”, *Kerygma und Dogma* 49/1 (2003) 2-23.

⁶¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 68, a. 3.

nes, el de duración y el de la naturaleza de las cosas. Lo que llama la atención de santo Tomás es la falta, en el relato de lo ocurrido el tercer día, del verbo referido a la acción de “crear”. Es consecuencia de la lógica del relato, porque después de la formación del cuerpo más alto –el cielo–, y relacionado con el tiempo (que, según la idea de Aristóteles, es el “número de movimientos” y se mide por el movimiento del cielo), acontece el segundo día la separación de las aguas, el cuerpo “mediano”, y el tercer día, la del cuerpo “final”, es decir, la tierra: «Así se hizo la diversificación en la parte más baja y que es llamada tierra y mar»⁶². La decoración con las plantas finaliza la obra de la diversificación, aunque la misma aparición de las plantas exige una explicación acerca del/sobre el porqué no dieron fruto enseguida. Tomás encuentra dos explicaciones: la primera se remite a la idea de la creación en la causa («fueron hechos causalmente»⁶³), es decir, las plantas recibieron la capacidad para producir los frutos⁶⁴. La segunda interpretación se basa en la distinción entre establecer y multiplicarse que ocurrió más tarde. La diversificación entonces, según santo Tomás, se refiere a las tres consecuencias del crear, que corresponden a los tres primeros días: cielo, agua y tierra.

iii. *Opus ornatus*

A partir del cuarto día de la creación, empieza la obra de la “ornamentación del mundo” o su decoración, que abarca los tres días siguientes del relato: la creación de los cuerpos lucientes en el cielo (cuerpo de arriba), pájaros y peces que “decoran” el agua y el aire (cuerpo de en medio) y los animales terrestres (cuerpo de abajo)⁶⁵. Esta obra se distingue del trabajo de finalización o perfección, porque no se refiere a lo interior, sino a lo exterior. Además, la ornamentación tiene un distintivo importante: se refiere al movimiento en el cielo y en la tierra. Como finaliza la acción creadora de Dios y contiene la creación del hombre, Tomás la llama *consummatio quaedam creationis*⁶⁶. Aquí, la

⁶² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 69, a. 1.

⁶³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 69, a. 3; cf. un estudio que muestra el contexto del pensamiento tomasiano en esta materia: B. DECOSSAS, “Les exigences de la causalité créatrice selon l’«Expositio in librum de causis» de Thomas d’Aquin”, *Revue thomiste* 94 (1994) 241-272.

⁶⁴ S. SELNER, *The metaphysics of creation in Thomas Aquinas’ De potentia Dei*, UMI, Ann Arbor, 1998. Santo Tomás se basa aquí en la idea agustiniana de *rationes seminales*, muy conocida en su época.

⁶⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 70, a. 1.

⁶⁶ S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 5, a. 9; cf. M. D. PHILIPPE, “Saint Thomas et le mystère de la création: une réponse aux interrogations de l’homme d’aujourd’hui”, *Sapientia* 52 (1997) 145-158.

exégesis de nuestro autor abre una gran reflexión sobre la dignidad del hombre que fue creado a imagen de Dios: es imagen de Dios en lo que supera a todas las demás criaturas, es decir, en su capacidad intelectual⁶⁷. Recordando la destacada posición de la vida intelectual en la antropología tomista, nos damos cuenta de que el tema ya empieza en esta frase del *Génesis*.

La ornamentación del mundo no es un antropomorfismo, sino una luz sobre la creación percibida en su dinámica. También se convierte en una afirmación de la bondad de Dios, que se transmite a la creación: «vio Dios que era bueno»⁶⁸. Esta frase, de importante valor metafísico, ha marcado el modo de pensar de nuestro autor.

Al terminar la exégesis del relato sobre la creación, vale la pena fijar nuestra atención en un detalle importante que puede pasar desapercibido y que, sin embargo, muestra una convicción fundamental de santo Tomás de Aquino. Los argumentos que aparecen en *sed contra* –dentro de la estructura de la *quaestio* medieval– son los que el Aquinate considera más fuertes. Cuando se detiene a analizar el texto inspirado del *Génesis*, como argumento a favor de su exégesis, señala la “autoridad” de la Sagrada Escritura («es suficiente con la autoridad de la Escritura»). De ahí que Tomás preste atención a distintos modos de hablar de la Escritura (*modus dicendi*) –tema que explica con detenimiento en el prólogo de su comentario a los Salmos⁶⁹.

4. Conclusiones

- a) Creación (*creatio*) es una acción libre de Dios que, más que un acontecimiento con un “antes” y un “después”, establece una relación entre lo que es Dios y lo que no es. Se trata de una postura que percibe todo en relación con Dios. Tomás pone mucho empeño en explicar esta fundamental *relatio* que describe la esencia de la creación en sentido bíblico. Por su parte, la *assimilatio* traza el carácter y consecuencias de esta relación

⁶⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 3, a. 1, ad 2; sobre la interpretación de la idea del hombre como *imago Dei* en santo Tomás que tiene varios niveles de interpretación (imagen natural y sobrenatural, etc.), cf. E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona, EUNSA, 2005, pp. 45-60 (donde analiza los lugares en los cuales aparece la cita bíblica de *Gn* 1, 26-27).

⁶⁸ M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien: una teología de la creación*, Barcelona, Herder, 2009.

⁶⁹ S. TOMÁS, *In Ps.*, *prooemium*.

de Dios con su criatura, ya que su Creador puede verla siempre en su “desnudez”, tal como es.

- b) Al considerar el relato del *Gn* 1,1 - 2,1, santo Tomás ofrece una exégesis madura y profundamente trinitaria⁷⁰. No se trata únicamente de la alusión al «espíritu de Dios» que estaba sobre las aguas, sino de una perspectiva que sitúa la creación en el horizonte de las eternas procedencias intratrinitarias. De ellas nace una procedencia (*processio*) temporal *ad extra* que es la creación. Crear, entonces, no significa hacer una sola vez, sino participar –gracias al acto divino libre y generoso– en la vida trinitaria. Esta óptica conduce a leer con más detenimiento sobre todo el tratado de la Trinidad, tal como lo sugiere Gilles Emery, a fin de encontrar en él las claves para el tema de la creación.
- c) La creación significa también el resultado mismo de la acción de Dios, que abarca toda la realidad, no excluyendo el mundo material ni tampoco el espiritual de los ángeles, de la relación con Dios. La exégesis del *Gn* 1,1 - 2,1 tal como la propone santo Tomás, saca a la luz la fundamental afirmación de la dependencia de todo lo creado respecto de Dios⁷¹. Todo lo que existe depende en su existencia de Dios, porque al final es *habens esse*. Es algo que espontáneamente desea cada ser creado –existir (*desiderium essendi*)⁷².
- d) La triple estructura de la creación (*creatio - distinctio - ornatio*) expresa de distintas maneras la perfección de la obra de Dios y su sabiduría⁷³.

Piotr ROSZAK

⁷⁰ Cf. M.-J. NICOLAS, *Le Christ et la création d'après saint Thomas d'Aquin*. *Studia mediaevalia et mariologica* P. C. Balic o.f.m. septuagesimum explenti annum dicata, Rome, 1971, pp. 79-100.

⁷¹ Cf. O. BOULNOIS, *Création, contingence et singularité de Thomas d'Aquin à Duns Scot*, en J. Greisch (ed.), *Création et événement*, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, Peeters, 1996, pp. 3-20.

⁷² G. STANCATO, *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin analyse lexicographique et conceptuelle du mot desiderium*, Paris, Vrin, 2011.

⁷³ S. TOMÁS, *In Haeb.*, c. 4, lec. 1.