

EL CONCEPTO DE CREACIÓN EN SANTO TOMÁS Y ALGUNOS ANTECEDENTES SUYOS

The Concept of Creation in Saint Thomas and some antecesors

Mauricio Beuchot
UNAM, México, D.F.

RESUMEN

En este trabajo se intenta trazar la línea histórica de doctrinas sobre la creación del mundo desde los griegos hasta Santo Tomás. Él es quien realiza la síntesis de las explicaciones de la creación en los santos padres y en la tradición medieval. Él evita todas las expresiones que se acercaban al panteísmo o emanatismo y logra una exposición ortodoxa muy clara.

Palabras clave: Santo Tomás, creación, tradición patristica, tradición medieval, ex nihilo, panteísmo, emanatismo.

ABSTRAC

In this work is intended to draw the historical line of the doctrines of the creation from the Greeks unto Saint Thomas. He is the one that makes the synthesis of the explications of the creation given by the Holy Fathers in the Patristic Tradition an also in the Medieval Tradition. He avoids the expressions who approaches to pantheism or emanatism and acheives a very clear and orthodox exposition.

Kei words: Saint Thomas, creation, Patristic Tradition, Medieval Tradition, ex nihilo, pantheism, emanatism

1. INTRODUCCIÓN

Me propongo abordar aquí algunas nociones de creación del mundo, para comprender mejor la que se encuentra en Santo Tomás. Serán nociones de creación que provendrán de la cultura griega, judía y cristiana. Esa concatenación de nociones distintas nos ayudarán a percibir la obra del Aquinate, y cómo trató de recoger la idea judía de la creación *ex nihilo* con algunos elementos de la filosofía griega, en lo cual le antecedieron San Agustín, el Pseudo Dionisio y Juan Escoto Eriúgena, que, por supuesto privilegiaron el lado platónico, a diferencia de Tomás, que, aun cuando toma muchas cosas del platonismo, es preponderantemente aristotélico. Todo ello nos ayudará a captar mejor la gran labor del de Aquino.

En cuanto a los griegos, se hablará de los primitivos; después, de Platón, luego de Aristóteles y finalmente de Plotino. En cuanto a los cristianos, se han seleccionado San Agustín, el Pseudo-Dionisio, Juan Escoto Eriúgena y Santo Tomás de Aquino. Ellos nos dan lo más relevante de la tradición cristiana en cuanto a la creación.

2. GRIEGOS

Entre los primitivos griegos, como entre los presocráticos, no había una idea de creación, al menos no muy clara.¹ Se pensaba que el mundo era eterno y, por ende, increado. De ellos procede el principio aquel de que nada se crea y nada se destruye, sólo se transforma. Así pensaron los milesios, Heráclito y otros. Los pitagóricos veían el mundo como reflejo de los números ideales. Parménides llegó a pensar que las transformaciones eran ilusorias, y que sólo existía el ser, estático, eterno e increado. En unos predominaba el racionalismo, en otros el empirismo, pero puede decirse que por uno u otro motivo, se negaba la creación.

En Platón encontramos una idea de creación muy particular. Como la mayoría de los griegos, cree que hay algo eterno e increado, que son, por una parte, las ideas prototípicas de las cosas y, por otra parte, la materia, que es donde ellas serán plasmadas. Todas las cosas tienen su origen y subsistencia por imitar y participar de las ideas ejemplares que les corresponden. Los hombres individuales participan de la idea de hombre, los caballos de la idea de caballo, etc., etc. Así, hay una idea prototípica para cada conjunto de cosas; ella es el universal del que esos seres individuales dependen. Platón ponía las ideas en un «cielo más allá del cielo» (*topos hiperouranios*). Hubo un dios menor o demiurgo que se encargó de plasmar esas ideas en la materia, y eso sería propiamente el acto creador según Platón, el cual, como se ve, más bien es de composición a partir de elementos preexistentes. De ese modo, la creación en Platón es muy limitada y se reduce a una composición. De hecho, estaba muy en la mentalidad de los griegos el que en el fondo nada se crea ni nada se destruye, sólo se transforma.

En Aristóteles no hay propiamente idea de creación, pues Dios no puede causar eficientemente nada. Él no tiene que ver con la producción del mundo, el cual es eterno. Pero Dios es bondad, y por ello es el objeto del amor de todas las cosas. Mueve como causa final, no como causa eficiente. Y, además, en esa misma línea, no mantiene con el mundo relaciones de providencia, aunque habla, por ejemplo, de que se puede tener amistad con Él.²

Plotino, que se consideraba el auténtico heredero y seguidor de Platón, tenía de hecho un sistema panteísta, en el cual el mundo era no tanto una creación cuanto una emanación a partir de Dios o del Nous. Ciertamente recogía la teoría platónica de las ideas, esos prototipos o modelos conforme a los cuales se daban las demás cosas, pero todo surgía por una emanación divina que adoptaba sucesivas etapas o estadios, desde los seres superiores hasta los inferiores. Como se ve, al ser el mundo una emanación surgida de Dios, estamos frente a un panteísmo en el que la noción de creación también se ve muy indirecta y no completa.

3. HEBREOS

En cambio, los hebreos partían de la idea de un Dios absoluto, previo a cualquier otra cosa, y que creaba todo sacándolo de la nada. No podía haber, pues, nada que le preexistiera, ni siquiera que fuera coexistente con él. Todo procedía de él, según el relato de los seis días de la creación según el *Génesis*, al cabo de los cuales, el séptimo, descansó.

¹ Para la cosmogonía filosófica griega, cf. M. Beuchot, *Historia de la filosofía griega y medieval*, México: Ed. Torres Asociados, 1999, 2a. ed., 2000.

² Cf. V. H. Méndez Aguirre, «¿Es Dios nuestro amigo? Hermenéutica analógica y *filía* en Aristóteles», ponencia inédita, p. 7.

Hubo autores judíos, como Filón de Alejandría, que trataron de conjuntar ese platonismo o, más bien, neoplatonismo, con la religión hebrea; pero siempre se tuvo que remodelar para que las ideas no estuvieran como cosas aparte de Dios, y que Dios creara a partir de la nada, y que no hubiera un demiurgo que lo hiciera, sino Dios mismo. Por eso, cuando dice que había un Logos creador (el cual toma del platonismo y del estoicismo), éste no debe entenderse —lo cual podría suceder— como un demiurgo o como una deidad distinta de Dios, sino como un aspecto suyo.³

4. CRISTIANISMO

El creacionismo en la filosofía cristiana se da como continuación del judío y enfrentado a la metafísica no creacionista y a veces panteísta-emanacionista de los griegos. En efecto, este concepto de creación introduce como novedad la primacía del Ser creador. La primacía de éste lleva a pensar que el ser es inteligibilidad, y sólo a través del ser —que aporta la inteligibilidad— es posible la filosofía de la naturaleza, esto es, sólo así resulta posible la inteligibilidad del ente móvil. Además, la creación ayuda a relacionar los trascendentales con el ente, llegando a aparecer el *pulchrum* o belleza como el esplendor de todo lo creado, por virtud del propio Dios. Veremos esto en algunos de los pensadores cristianos.

5. SAN AGUSTÍN

Este padre del cristianismo trata de engarzar sus ideas cristianas en el platonismo y el neoplatonismo. De esa tradición platónica toma la noción de ideas ejemplares; pero las coloca en la mente de Dios, a saber, en su sabiduría, en el Logos o Verbo, que fue precisamente quien realizó la creación. No ya como el demiurgo platónico, pues es una de las personas de la Santísima Trinidad; por lo tanto, es Dios mismo.

Todas las cosas tienen por las ideas su posibilidad de existir. Pasan a la existencia en acto por medio de la creación. Gracias a ella salen de su existencia en la mente de Dios a la existencia que tienen en el mundo, fuera de Dios. Pero aquí no sucede por obra de un demiurgo, sino por virtud de la segunda persona de la Santísima Trinidad, el Verbo divino. Tampoco se trata de una emanación, como en Plotino, sino de una auténtica creación *ex nihilo*. Y no lo hace con el determinismo que tiene que darse en el sistema plotiniano, sino como un acto intelectual y libre. Dios conjunta el entendimiento y la voluntad, crea por sabiduría y por amor.⁴

No puede decirse que lo haya creado en el tiempo, pues para Dios no existía, sino con el tiempo, es decir, el tiempo comenzó a existir junto con la creación. El tiempo, como decía Aristóteles, es la medida del movimiento, y, dado que Dios no tiene movimiento, pues éste implica imperfección, no había movimiento, y mal podía haber tiempo, que es su medida. Hasta que comenzaron las cosas, hubo movimiento, y también a partir de entonces hubo tiempo.

San Agustín decía que no había que entender el relato del Génesis en sentido literal, sino en sentido alegórico. Dios, sin movimiento y en un solo acto, creó todas las cosas; pero sigue

³ Cf. R. Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Madrid: Ed. Síntesis, 2001, pp. 252-253. Es interesante lo que comenta este autor: que Filón, con su teoría del Logos, influyó en el propio platonismo y, también, en el cristianismo, pero no en el judaísmo.

⁴ J. A. García-Junceda, *La cultura cristiana y San Agustín*, Madrid: Cincel, 1986, pp. 130-135.

influyendo sobre ellas por su conservación y providencia. Lo primero que creó fue la materia, al estilo de Platón, como una plasta informe, pero que podía existir por sí misma, esto es, sin las formas que la determinarían después. En esa materia, Dios depositó todos los gérmenes o semillas (*rationes seminales*, como los *logoi spermatikoi* de los estoicos). Esas razones seminales son la presencia de las ideas en las cosas, como sus formas naturales. La acción creadora de Dios, entonces, abarca las cosas pasadas, presentes y futuras. Todo será obra de su creación. Los días del Génesis son para poner de relieve los grados de perfección de las cosas, desde los minerales, pasando por los vegetales y los animales, hasta el hombre. A los minerales les dejó la forma que habrían de tener siempre. Pero a los seres vivos les dejó su forma de manera seminal, causal o potencial, de modo que fuesen llegando a ser lo que habrían de ser en su momento de plenitud. Lo cual nos habla de una creación a la vez simultánea y sucesiva. Para algunas cosas, como las inertes, fue simultánea; para otras, las vivientes, fue sucesiva.⁵

Aunque San Agustín conocía la teoría hilemorfista aristotélica, esto es, la explicación de las cosas por un dinamismo efectuado entre una materia y una forma, prefirió la teoría estoica de las razones seminales, que al parecer conoció a través de Plotino, a quien dice él mismo (en las *Confesiones*) que leyó. A las ideas ejemplares que están en la mente divina les corresponden los gérmenes o razones seminales que Dios siembra en la materia y deja que se desarrollen.⁶ Así lo expresa en su gran obra sobre la Trinidad: «Como las madres están grávidas de sus fetos, así el mundo está grávido de las causas de las cosas que nacen: que en él no se crean, sino de esa suma esencia, donde ni nace ni muere algo, ni comienza a ser, ni termina».⁷ Pero esto no debe entenderse como evolucionismo, pues no salen unas de otras por transformación de las especies, sino que fueron creadas por Dios. En la materia primitiva fue sembrada la razón seminal de cada una, y cada una va saliendo de ella cuando se da la conjunción oportuna de las condiciones que lo permiten.

6. EL PSEUDO-DIONISIO

Este autor fue confundido con un discípulo de San Pablo, Dionisio el areopagita, llamado así porque perteneció al areópago de Atenas. Se le atribuyen cuatro obras: *Sobre la jerarquía celeste*, *Sobre la jerarquía eclesiástica*, *De los nombres divinos* y *De la teología mística*. Pero se ha descartado el que hayan sido escritos por ese discípulo de San Pablo, ya que no son conocidos en los primeros cuatro siglos del cristianismo. Sólo hasta el s. VI son citados expresamente; por lo tanto, debe ser de finales del V o principios del VI. La filosofía que ahí se contiene comienza estableciendo que Dios supera todas las perfecciones de las creaturas; por eso, mejor que la teología positiva y por vía de causalidad, el modo para conocerlo es teología negativa y por vía de eminencia respecto de todo lo creado. La teología negativa se da cuando se dice que Dios es inefable, inaprehensible o irrazonable; la de eminencia se ejerce al decir que es super-ser, super-substancia, super-bondad. Considerado en sí mismo es Ser; pero considerado en relación con sus creaturas es Bien.

Dios es el principio de los seres, que descienden de él por creación. Por eso le importa tanto destacar la jerarquía de los seres, siguiendo una escala neoplatónica de grados de perfección, en la que lo superior es lo más espiritual, y lo inferior va siendo lo más material. Se

5 Esto lo expone en *De Genesi ad litteram*; pues en *De Genesi contra manichaeos* más bien se propone combatir lo que dijeron estos gnósticos.

6 Cf. S. Agustín, *De diversis quaestionibus* 83, q. 24.

7 El mismo, *De Trinitate*, III, 16.

comienza por Dios mismo, que es el origen de todo, pasando por los espíritus hasta llegar a las cosas corpóreas inertes. Al igual que en San Agustín, en el Pseudo-Dionisio no hay peligro de panteísmo, como lo hay en los neoplatónicos, pues recalca la trascendencia de Dios, mediante la teología negativa, pues según ella es casi nada lo que podemos alcanzar cognoscitivamente de Él, dada su diferenciación tan radical respecto de todo lo creado. Dios es el Ser, pero mejor debería llamarse Supra-ser (*hyperón*). Aunque las cosas del mundo resultan a partir de Él por procesión (*próodos*), son procesiones externas a Él, totalmente diferentes, y que constituyen los demás grados de los seres, correspondientes a las creaturas.⁸ Como se ve, recalca la creación, evitando el peligro del emanatismo neoplatónico, que le llevaría al panteísmo. Dios toma como modelo sus ideas ejemplares o prototipos (*proorismoi*), y conforme a ellas crea todas las cosas. Después de Él, en la escala de los seres, viene el mundo celeste, de los espíritus puros, y, de manera extraña para nosotros, pero comprensible en el sistema de los antiguos, la luz, pues ellos consideraban la luz como un ente incorpóreo. Luego viene el mundo terrestre, con el alma humana como lo más alto, y en seguida de ella todos los seres vivos y los inertes. Además, Dios conoce y gobierna a todas las creaturas que ha hecho. E, igualmente, es el fin al que todas tienden. El hombre lo hace por la inteligencia y la razón, que se sobreelevan en la mística.⁹

7. JUAN ESCOTO ERIÚGENA

Es del siglo IX. Nacido en Irlanda, se trasladó a Francia, y entró al servicio de Carlos el Calvo, siendo profesor y director de la escuela de la corte. Buen conocedor del griego, tradujo al Pseudo-Dionisio al latín. Además comentó buena parte de esos escritos dionisianos. Construyó todo un sistema basado en el neoplatonismo, que recibió a través de esos escritos, pero que inclinó demasiado hacia el panteísmo, o al menos a muchos les ha dado esa impresión su obra *De la división de la Naturaleza* (*De divisione naturae*).

En esa obra hace una partición y estratificación del orden de los seres, que es como sigue. 1o.) La Naturaleza que crea y no es creada: Dios como trascendente a todo; 2o.) la Naturaleza que es creada y crea: las Ideas ejemplares, creadas por Dios y que crean todas las cosas; 3o.) la Naturaleza que es creada y no crea: las creaturas, tanto materiales como espirituales, en las que Dios se manifiesta; y 4o.) la Naturaleza que ni crea ni es creada: Dios como fin de todo. Este sistema, según algunos, toca los bordes del panteísmo, pues Dios es, en el fondo, el ser de todo, y da el ser a todas las cosas por medio de una serie de irradiaciones de su substancia.¹⁰

Intenta dar, al igual que el Pseudo-Dionisio, una interpretación filosófica de lo que se sabe de Dios por la revelación, y claramente acude al neoplatonismo. Establece los grados de participación de las creaturas respecto de Dios y de sus Ideas, un ejemplarismo más fuerte incluso que el de San Agustín. Con base en ello, algunos, como M. Cappuyns ha querido salvar al Eriúgena del monismo panteísta, y le ha asignado un monismo ejemplarista, según el cual todo es uno en el pensamiento divino, a saber, en el Verbo, ejemplar de todas las cosas. Ya que es el centro de esa unidad, encontramos a Dios en todas las etapas y divisiones, pero no como siendo todas las cosas, sino como referido a ellas: Dios como principio, Dios expresándose en las Ideas, luego en las teofanías y, a la postre, Dios como fin último. Pero no se trataría de una

⁸ Pseudo-Dionisio Areopagita, *De la jerarquía celeste*, c. iv, nn. 1-2, en el mismo, *Obras completas*, Madrid: BAC, 1990, pp. 136-137; c. vii, n. 2, pp. 147-148; c. xiii, nn. 3-4, pp. 171-172.

⁹ El mismo, *De los nombres divinos*, c. iv, nn. 1-10, pp. 296-305.

¹⁰ Cf. D. Moran, *The Philosophy of John Scotus Eriugena*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (reimpr.), pp. 70-74.

identificación de las criaturas con Él, sino de grados de participación. Su metafísica sería, así, una nueva forma de la filosofía de la participación o de la filosofía ejemplarista, sólo que expuesta con fórmulas oscuras y osadas. Con ello quedaría exento de panteísmo.

Sin embargo, hay expresiones muy arriesgadas, y que hacen hartó difícil librarlo del panteísmo. La obra de Dios, más que una creación *ex nihilo*, es una revelación o manifestación suya (*teofanía*). Así se puede expresar para los seres intelectuales capaces de comprenderlo. Por eso las criaturas son un simbolismo. Pero añade que esas teofanías no se reducen a ser una mera manifestación de Dios; son también una autocreación, por la que Él se va produciendo a sí mismo. Explícita cuanto estaba implícito en sus ideas. Saca el mundo de la nada, y por ello esa nada del mundo es Dios mismo antes de la creación.¹¹ Llega a decir que Dios no existía antes de crear los seres: «Luego Dios no era antes de hacer todas las cosas».¹² Con ello desea hacer entender que el crear le es coeterno y coesencial. Pero lo que dice es también —de manera semejante al Pseudo-Dionisio— que Dios, antes de crear, estaba más allá del ser y de la esencia; cuando crea, aparecen las esencias en el ser, y con ello, tiene que pasar también Él al ser y a la esencia, y, entonces, a partir de que crea, es.

8. THIERRY DE CHARTRES

Thierry o Teodorico de Chartres puede verse como otro peldaño hacia la síntesis que hará Santo Tomás. Perteneciente a esa escuela de los chartreses, del siglo XII, interesados en la cosmología, más que los de la Abadía de San Víctor, más dados a la mística. La escuela de Chartres es un receptáculo del platonismo o neoplatonismo medieval, pero es un avance con respecto a la escuela palatina del Eriúgena, sin tanto peligro de panteísmo. Por eso la doctrina de la creación fue importante para ellos. Se ve en un opúsculo de Thierry, intitulado *De septem diebus et de sex operum distinctionibus*.¹³

Dios es el creador de todo y lo hace conforme a las ideas o formas ejemplares que tiene en su mente o sabiduría, en la que son universales. Estas formas se plasman en las cosas como *formae nativae*. Están ya en la naturaleza, y son en ella formas individuales de cada cosa. De la unidad, que es Dios, surge la multiplicidad de las criaturas. Aunque llama a Dios «forma de todas las cosas», no incurre en panteísmo, pues no toma la forma en sentido aristotélico, sino platónico, y así sólo significa que es la causa de todas las criaturas. En la materia sólo están las formas individuales de todas las cosas.

Al explicar la creación, Thierry toma a Dios como trinidad; así, la causa eficiente es el Padre; la causa formal, el Hijo, en cuanto Sabiduría que contiene las ideas o formas; la causa material son los cuatro elementos, creados por Dios, y la causa final es la bondad divina, que todo lo atrae hacia sí, esto es, el Espíritu Santo, que es amor. Dios creó primero una materia primordial, que era informe y caótica, en la que estaban confundidos los elementos. Luego distinguió los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), que son de naturaleza corpuscular. Toma la física de Platón a través del comentario de Calcidio al *Timeo*, pero también la física aristotélica, por ejemplo la idea de lugares naturales. De acuerdo con los días del *Génesis*, el primer día hizo Dios la materia con sus elementos. El segundo día, el firmamento, esto es, la

11 Cf. J. Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, III, 23, 689A-D; III, 16, 678CD.

12 *Ibid.*, I, 72, 517C.

13 Cf. J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Montréal-Paris, 1938, pp. 209 ss.; G. Fraile, *Historia de la filosofía*, t. II, Madrid: BAC, 1960, pp. 448-456.

contraposición del cielo y la tierra. El tercer día, separó las aguas de los lugares secos. El cuarto día, el sol, la luna y las estrellas, que son vapores condensados. El quinto día, los animales. El sexto, Dios creó al hombre, a su imagen y semejanza. Y el séptimo descansó, lo cual quiere decir que no creó más cosas, y que las cosas que surgieron después resultaron de la mezcla de los elementos o de los gérmenes colocados en los elementos.

9. SANTO TOMÁS DE AQUINO

El Aquinate es al gran sistematizador de la teología cristiana, en el siglo XIII. Recoge el pensamiento de los teólogos anteriores en una síntesis comprensiva, que tuvo una evolución paulatina. Podemos atender a su doctrina ya madura. Lo importante en Tomás es el paso de la consideración de la creación como producto (*creatio passive sumpta*), esto es, desde la cualidad que tienen las cosas creadas, a la creación como acto (*creatio active sumpta*), que pertenece a Dios, pues así se entiende mejor la relación desde su adecuado término *a quo*, y, por lo mismo, desde su fundamento. En la creación activa se muestra su carácter de relación de razón, mientras que en la pasiva es relación real. Y en la creación activa surge el tema de la *creatio ex nihilo*. Santo Tomás demuestra que la nada no es algo preexistente a la acción de Dios, y que Dios no necesita algo distinto de sí para crear. Asimismo, determina la naturaleza del acto creador y prueba que sólo compete a Dios. Además, trata el tema del comienzo en el tiempo y la controvertida posible eternidad del mundo.¹⁴

Hay dificultades exegéticas en cuanto a los textos de Tomás sobre la creación *ex nihilo*.¹⁵ Solamente así tendría sentido plantearse el problema del estatuto ontológico de la creación en sentido pasivo o por parte de la creatura. Aunque la creación *ex nihilo* suscita contradicciones con respecto a la noción de producción, debe aceptarse por la fe, pero no por la razón. Por eso no se puede demostrar racionalmente que el mundo no es eterno. Así, la «creación pasiva» debe tomarse sólo como una consecuencia de la «creación activa», y como una relación que se encuentra *realmente* en las cosas que dependen de otra en cuanto al ser. Por parte de la creatura, entonces, la creación es una relación, y no una mutación ni, por consiguiente, una pasión.

Pero ¿qué tipo de ser tiene esta relación? Primeramente, es la presencia de algo real en la creatura. De aquí que este «algo real» es la dependencia que guarda el ser creado con respecto al Ser creador. Además, esta relación tiene un ser de accidente ontológico. Junto con un detallado estudio ontológico de la creación, el Aquinate considera la libertad y la necesidad en la creación respecto de Dios, poniendo de relieve la libertad del Creador frente a su creación. Dios creó las cosas no por necesidad de hacerlas, sino con libertad, y con ello se excluía cualquier panteísmo y determinismo en la divinidad.

10. CONCLUSIÓN

Ahora podemos recoger los resultados de nuestra exposición de la noción de creación en los griegos, los hebreos y los cristianos, según lo que nos han dicho los expositores seleccionados. Sinteticémoslos, para terminar.

¹⁴ Cf. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, qq. 44-46 (cotejar con *De potentia*, q. 3, aa. 2 y 3). Ver también A. D. Sertillanges, *La idea de creación*, Buenos Aires: Ed. Columba, 1969, pp. 62 ss.

¹⁵ Cf. C. Lupi, *Il problema della creazione in S. Tommaso*, Genova: Studio Editoriale di Cultura, 1979, pp. 33 ss.

Primero hablamos de la noción de creación del mundo que se dio en los griegos. Muchos de ellos no tuvieron idea de creación, sino que veían al mundo como eterno y, por lo mismo, como increado. Pero en algunos, como en Platón, se da una idea de creación, sólo que no completa, e incluso a través de un dios menor o demiurgo, que explicara la imperfección de lo creado. En Aristóteles no hay una idea clara de creación, y cabe de nuevo la eternidad del mundo. Y en los neoplatónicos, como en su escolarca Plotino, hay una idea de emanación del mundo a partir del propio Dios, con lo cual se ve difícil hablar de creación y tiene que hablarse más bien de panteísmo.

En cambio, entre los judíos, la idea de creación es radical y muy presente. Dios crea el mundo sacándolo de la nada. El *Génesis* relata la creación del mundo por parte de Dios en seis días, y su descanso en el séptimo. Es muy claro y decidido al plantear la absoluta trascendencia del Creador con respecto a la criatura.

Ese creacionismo judío pasa al cristianismo, lo cual se ve en sus principales pensadores, con algunas diferencias de detalle. San Agustín trata de conciliar la idea cristiana de creación con el platonismo o neoplatonismo. Algo parecido se ve en el Pseudo-Dionisio, y en su seguidor Juan Escoto Eriúgena, sólo que éste llega a rayar con el panteísmo emanatista de Plotino. En cambio, Santo Tomás dialoga más bien con el aristotelismo, y trata de hacer ver que en el cristianismo es compatible la creación con la eternidad del mundo, ya que puede haber un mundo que exista desde la eternidad y que, sin embargo, sea creado por Dios y dependiente de Él.

Mauricio Beuchot
hardie@servidor.unam.mx

Enviado: 20 de octubre de 2009
Admitido: 12 de febrero de 2010