

LIBERTAD CREADORA Y LIBERTAD CREADA:

La analogía entre el obrar divino en la creación y la justificación o “recreación” en Santo Tomás de Aquino

La adecuada mediación entre libertad divina creadora y libertad humana creada se manifiesta como un tema de múltiples implicancias en la historia de la filosofía y la teología, que conserva plena actualidad. Piénsese p. ej. en las disputas con el pelagianismo en el siglo V y su prolongación en los dos siglos siguientes con el posteriormente así llamado semipelagianismo, en la reforma protestante del siglo XVI, en las controversias “*de auxiliis*” luego del Concilio de Trento, en el jansenismo y sus ramificaciones en los siglos XVII y XVIII, en las diversas formas de idealismo, materialismo y nihilismo en los siglos XIX y XX, en las que el mundo y la historia son concebidas ya como un proceso necesario de autorrealización del absoluto, ya como producto del azar y no como obra del Logos. Piénsese en la exaltación contemporánea de la libertad humana, que tiende a olvidar su naturaleza creada y su fundamento en la sabiduría del Creador. Esta enumeración claramente fragmentaria y cuasi telegráfica basta para tomar conciencia de que se trata de una cuestión que ha acompañado todo el desarrollo de la historia del pensamiento filosófico y teológico y se presenta como un desafío permanente. H.U. von Balthasar ha destacado el sentido de esta relación entre libertad infinita y libertad finita como un rasgo constitutivo del pensamiento cristiano desde sus comienzos, frente a la diversas tentaciones de construir sistemas a la medida de la razón humana.¹ En sentido análogo, J. Ratzinger ha subrayado la noción de libertad divina y creada como un elemento esencial de la comprensión cristiana del mundo y de la historia, que la filosofía y la teología deberán tener siempre presente en el ejercicio de su respectiva labor, si han de dar razón de la originalidad y novedad definitiva de la revelación divina y específicamente de la economía cristiana.²

Dentro de la gran amplitud del tema de la mediación entre libertad creadora y libertad creada en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, esta presentación se circunscribe a un marco específico, y dentro de éste a su vez, a un aspecto parcial. Se trata de considerar el modo en que libertad infinita de Dios y libertad finita del hombre aparecen mediadas en el obrar divino de la *creación* y de la *justificación del pecador*, que Santo Tomás caracteriza en algunas oportunidades como una suerte de “recreación” o “nueva creación”. Dentro de ese marco, me referiré en primer lugar brevemente al obrar divino en la creación, en segundo lugar a la justificación del pecador y en tercer lugar a la mediación de ambas en algunos textos de Santo Tomás, atendiendo a la aplicación de la terminología de la creación a la temática de la justificación, a las semejanzas y diferencias y a la valoración relativa de una y otra, a su marco

de conceptualización histórico-salvífico y metafísico, así como a su lugar en el pensamiento de Santo Tomás.³

1. La creación como obrar divino

El lugar peculiar que corresponde a la noción de creación en la obra de Santo Tomás ha sido destacado fundadamente por numerosos autores, inclusive por algunos estudios recientes.⁴ La mencionada centralidad de la noción de creación en su pensamiento es inseparable de lo que se ha podido llamar una “nueva fundación” de la metafísica.⁵ La doctrina de la participación del *esse* constituye en ese marco la expresión metafísica del misterio de la creación: del acto creador de Dios y del ser de las creaturas.

Santo Tomás define la creación como la “*emanatio totius entis a causa universalis quae est Deus*” y como tal como obra exclusivamente divina.⁶ Los términos “procesión” y “emanación” de origen neoplatónico, que el Aquinate utiliza en STh I, q. 45, no implica obviamente necesidad alguna ni semejanza de naturaleza por parte de las creaturas respecto del Creador.⁷ A diferencia de lo sostenido en su *Comentario a las Sentencias*, tras las huellas de Alberto Magno -así como del comentario de Avicena a la *Metafísica* de Aristóteles y del *Liber de Causis*-, Santo Tomás excluye en la *Summa Theologiae* la posibilidad de una mediación instrumental creatural en el acto creador.⁸ J.M.Vernier ve la argumentación de Santo Tomás en relación con la tesis de Proclo de la posible *autopoiesis* de las causas segundas en cuanto substancias intelectuales capaces de autoconstituirse tanto en el orden noético como ontológico.⁹ La postura de Santo Tomás en lo referente a la posibilidad de la eternidad del mundo desde el punto estrictamente filosófico, o sea de una creación *ab aeterno* no afecta la plena libertad del acto creador ni la razón formal de creación como dependencia metafísica radical, total y permanente de la creatura, sino que subraya la importancia que el Aquinate atribuye a la noción propiamente metafísica de creación, como afirmación de la libertad divina creadora.¹⁰ Quienes por otro lado, pretendieran demostrar la eternidad del mundo a partir de la eternidad de Dios, incurrirían en cambio en una confusión entre acción natural y acción voluntaria.¹¹

La consideración de la libertad del obrar creador no puede prescindir de la q. 19 de la Ia. parte, sobre la voluntad de Dios. El principio allí invocado, de que el bien es difusivo –no en cuanto que ello sea su esencia, de modo que necesariamente debiera difundirse, sino como propiedad suya- deja a salvo la absoluta libertad divina: Dios quiere su bondad por necesidad (a. 3), y lo demás no por necesidad, sino que respecto de ello “tiene libre albedrío”.¹² Mientras que las creaturas tienden hacia su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas, al Creador no obra para adquirir algún fin, sino para comunicar su bondad a las creaturas, siendo la bondad divina el fin de todas las cosas.¹³ Dios -dice Santo Tomás en este

sentido- es *maxime liberalis*, liberal en grado sumo, porque al crear obra no por necesidad o utilidad, sino sólo por su bondad.¹⁴

En síntesis, sobre la base de estos rasgos de la libertad divina creadora, podemos decir que: a) El obrar divino en la creación es absolutamente libre, excluyendo de parte de Dios toda necesidad intrínseca o extrínseca¹⁵; b) Esta comprensión del obrar creador, que nada busca como fin ni presupone realidad alguna anterior, sino que la constituye con el fin de comunicar su bondad, ha podido ser calificada como expresión de una “metafísica del agape” (C. Tresmontant). A su vez, la investigación de los últimos años ha contribuido a profundizar la íntima vinculación existente entre la temática de la creación y la teología trinitaria de Santo Tomás: siendo el obrar creador plenamente libre, Santo Tomás no deja de ver una correspondencia entre la “procesión” de las creaturas y las procesiones trinitarias;¹⁶ c) En el obrar creador, exclusivo de Dios, en cuanto producción universal de todo el ser que excluye toda realidad preexistente, no cabe de parte de la creatura (que antes de recibir el *esse* no es) participación alguna, ni posibilidad alguna de autoconstitución, de “disponerse” a la creación, ni de participar instrumentalmente, una vez creada, en el obrar creador. No cabe por tanto (aunque esto sea obvio, vale constatarlo aquí, en miras al siguiente paso de nuestra argumentación) ejercicio alguno de la libertad creada en el obrar creador, sino que éste es el fundamento permanente del ser y del obrar de la libertad creada.

2. La justificación del pecador: obrar divino “creativo” y libre albedrío creado

2.1 Libertad creada: justificación y libre albedrío

El obrar divino y la libertad creada del hombre aparecen vinculados de un modo específico en el tratamiento por parte de Santo Tomás de la “justificación del pecador” (I-IIae, q. 113). Al tiempo que comienza subrayando el carácter de obra divina de la justificación: “la justificación del pecador –dice– es producida por Dios, que implusa al hombre al estado de justicia, pues El es quien justifica al impío, según se dice en Rom 4,5”,¹⁷ el Aquinate afirma asimismo que ella requiere un acto de libre albedrío de parte del hombre, siempre éste que haya tenido uso de razón. En la STh esto lo fundamenta en el principio según el cual Dios mueve todas las cosas según la naturaleza propia de cada una de ellas, y de ese modo, mueve al hombre de acuerdo con la condición de la naturaleza humana, dotada de libre albedrío. En sus otras obras Santo Tomás da otros argumentos como fundamento de la necesidad del movimiento de libre albedrío.¹⁸ Con un notable equilibrio de claridad y sentido del misterio -que en disputas de siglos posteriores no siempre habría de mantenerse- el Angélico Doctor afirma que: “Cuando se trata de alguien que se encuentra en uso de su voluntad, el impulso que Dios le comunica para conducirlo a la justicia no se produce sin el ejercicio del libre albedrío humano, sino que de tal

manera infunde el don de la gracia justificante, que mueve a la vez el albedrío del hombre para que acepte la gracia”.¹⁹ Con el movimiento del libre albedrío, la justificación del impío requiere asimismo un movimiento de conversión a Dios, que no es sino un movimiento de fe, y que por estar informado por la caridad lo es también de dicha virtud (a lo que el Aquinate agrega el temor filial, la humildad y la misericordia),²⁰ así como un acto del libre albedrío de aversión al pecado. En síntesis puede decirse, como balance provisorio, que a diferencia del obrar divino en la creación, absolutamente exclusivo de Dios, la justificación del pecador, siendo obra divina, incluye el movimiento del libre albedrío y es por tanto también un obrar de la creatura, de la libertad creada, ciertamente bajo la moción de la gracia divina, pero no algo ajeno o exterior a ella.

2.2 *Infusio gratiae*: dimensión “creativa” de la obra divina de la justificación del pecador

Si bien hemos comenzado haciendo referencia al libre albedrío como elemento que permite visualizar claramente el contraste entre creación y justificación del pecador, el elemento central de la justificación lo constituye la infusión de la gracia, en la que se manifiesta -como veremos- una dimensión “creativa” o “cuasi-creadora” del obrar divino. La justificación del pecador consiste primariamente en la remisión de los pecados.²¹ Ahora bien, la remisión de la culpa, en la que consiste la justificación, requiere -dice Santo Tomás- la “infusión de la gracia”, es decir “algo positivo” en el alma, en cuanto que la gracia no es sino el efecto que el amor divino produce en nosotros y que el pecado destruye. La remisión del pecado no es posible, por tanto, sin la infusión de la gracia.²² Por ello, Santo Tomás en forma consecuente con su caracterización de la gracia como “efecto del amor de Dios en el hombre”, concibe la justificación no como mera “no imputación” del pecado, sino como su remisión real, que implica el efecto del amor de Dios en el hombre, a saber, la gracia.²³ En este sentido puede hablarse en la justificación de una dimensión positiva, que implica una cierta razón de “creación”, en virtud de lo cual Santo Tomás en algunos textos establecerá una analogía con creación, hablando de “recreación” o “nueva creación” por la gracia.

2.3 La justificación del pecador como la “mayor obra de Dios” y su carácter instantáneo o sucesivo, milagroso o no.

Santo Tomás se plantea si la justificación del pecador es la mayor obra de Dios, y compara en ese contexto las obras divinas de la creación, la justificación y la glorificación.²⁴ En su respuesta, distingue entre el *modo* y el *término* del obrar divino, así como entre la cantidad absoluta o relativa según la cual una realidad puede designarse grande. Mientras que en la perspectiva del *modo* de obrar, la creación es una obra mayor que la justificación en razón de que acontece “*ex nihilo*”, desde el punto de vista del *término*, la primacía corresponde a la

justificación, en cuanto que ella culmina en el bien eterno de la participación divina (*esse gratiae*), mientras que la creación lo hace en el bien de la naturaleza mutable (*esse naturae*).²⁵ Esta caracterización de la justificación del impío como la “mayor mayor obra de Dios” está enmarcada en una afirmación de la misericordia divina como manifestación por excelencia de la omnipotencia divina.²⁶

En cuanto al carácter instantáneo o sucesivo, milagroso o no de la justificación del pecador, encontramos a la vez puntos de semejanza y de contraste con la noción de creación. Puesto que la infusión de la gracia acontece instantánea y no sucesivamente, así también la justificación del impío es producida instantáneamente por Dios, quien no necesita otra disposición que la que Él mismo produce con su potencia infinita.²⁷ No deja de ser significativo, sin embargo, que aun cuando Santo Tomás hablará de la justificación como de una cierta “recreación”, aquí no recurre en ningún momento a una analogía con el carácter instantáneo de la creación como dación del *esse*,²⁸ sino que se refiere siempre a una materia preexistente y a su disposición para la recepción de la gracia. Creación y justificación aparecen vinculadas una vez más en cuanto a la pregunta acerca de su carácter milagroso o no. Desde el punto de vista de la potencia del agente, en cuanto que sólo pueden ser realizadas por la potencia divina, “tanto la justificación del pecador como la creación del mundo” pueden llamarse milagros; en cuanto a si la forma inducida supera la capacidad de la materia, en cambio, la justificación del pecador no es milagrosa, ya que “por su misma naturaleza, el alma humana es capaz de la gracia, pues al haber sido creada a imagen de Dios, es capaz de Dios por la gracia”.²⁹

3. Creación y justificación como “recreación” o “nueva creación”: expresiones de Santo Tomás

Al pasar a considerar la mediación entre *creación* y *justificación*, es oportuno tener presente una doble problemática que históricamente se ha planteado en lo que hace a nuestro tema. Por un lado, cabe mencionar la estrecha vinculación entre creación y de justificación en M. Lutero, así como su frecuente aplicación de la terminología de la creación a la justificación, en orden a expresar la *exclusividad del obrar divino*, la total pasividad de la creatura y excluir la intervención del libre albedrío, tras lo cual subyace una concepción del obrar divino y del obrar humano como una alternativa no conciliable.³⁰ Por otro lado, se plantea el *alcance del obrar divino* en el hombre justificado, a saber: si tiene lugar en él una renovación interior (o sea la virtualidad sanante o cuasi “re-creadora”) o si la justificación es concebida de un modo exclusivamente externo o declarativo, punto en el cual se dan divergencias también *ad intra* de la teología protestante.³¹

Santo Tomás establece una peculiar analogía entre “creación” y “nueva creación” (*recreatio, nova creatio*) sobre la base de la analogía entre la participación del *esse* natural y del *novum esse gratiae*, hablando en este sentido, habla de una fundamental similitud entre la creación y la recreación por la gracia: “*omnino simile est de creatione et recreatione*”.³² M.Sánchez Sorondo ha percibido y destacado este principio en el contexto de su investigación sobre la gracia como participación de la naturaleza divina, y comenta esta afirmación diciendo que “Santo Tomás, con una densa ontología sobrenatural de claro corte bíblico, no tiene ningún temor en analogar la recreación a la creación. Más aún ... el Angélico maestro habla de una doble creación, en sentido análogo pero riguroso, cuyo término propio es el *esse* ya de la naturaleza ya de la gracia como participación intrínseca del *Esse per essentiam* divino desde el intervalo metafísico de la nada”.³³ Efectivamente, aun cuando en los textos de Santo Tomás se evidencia un paulatino favorecimiento de la categoría de la “*participatio divinae naturae*” (2 Pe1,4) y un uso menos habitual de la expresión de la dación de un “*esse divinum*” (también: *esse spirituale, esse gratiae*), el principio de la analogía entre la creación y la recreación se mantiene constante, siendo expresión de la doble participación del ser natural y de la gracia.³⁴ Ciertamente, en el caso de la “*recreatio*” a través del “*esse gratiae*” se trata de una forma sobrenatural accidental, que constituye a la creatura en un nuevo modo de ser, como “nueva creatura en Cristo” y que la posibilita para obrar en orden a la consecución del fin sobrenatural. Mientras que en el obrar creador Dios da a la creatura una forma substancial, por la cual ésta subsiste en el *esse naturae*, en el obrar divino de la recreación o justificación, Dios confiere al pecador una forma accidental, por la cual permanece en el *esse gratiae*.³⁵

Las expresiones de Santo Tomás pueden ser agrupadas en cuatro motivos, que ilustraremos brevemente con algunos textos, a saber: 1. El enunciado de la analogía entre creación y justificación o infusión de la gracia como “recreación” en función del doble modo de participación del *esse*, ya natural, ya sobrenatural (*esse gratiae*); 2.La vinculación entre una y otra en base al motivo de la novedad original de la creación, de la vetustez del pecado y de la renovación por la gracia; 3. La analogía entre primera creación y “recreación” sobre la base a la categoría “*ex nihilo*”, común a ambas. Este motivo adquiere diversas formas, según que el “*ex nihilo*” se aplique a la “nada” del pecado y de quienes, al pecar, pierden la gracia y se convierten en “nada”(cfr. 1 Cor 13,2); o bien a la radical gratuidad de la justificación, que no depende ni supone méritos previos, del mismo modo que el obrar creador no presupone nada preexistente; 4.Expresiones en las que el tercer motivo es relativizado o ulteriormente explicitado, complementando una exclusiva consideración del lenguaje bíblico (carencia de gracia = no ser) con una consideración también metafísica (distinción entre el *esse naturae*, substancial de la

creatura y el carácter accidental del *esse gratiae* en ella; afirmación de la gracia como forma accidental sobrenatural llamada a ser principio del obrar), distinguiendo así la razón de creación de la de justificación o recreación: al “*omnino simile est de creatione et recreatione*” que hemos mencionado, se opone ahora el “*tamen non es omnino simile*”.³⁶ Los mencionados motivos no se excluyen necesariamente, sino que en muchos casos aparecen vinculados en un mismo texto. Veamos algunos ejemplos de cada uno de ellos:

1. En cuanto al primer motivo, Santo Tomás explicita cómo se da un doble modo de acceso de la nada al ser, ya en el orden natural ya en el orden sobrenatural, y a partir de una analogía fundada en el orden natural, “afirma la necesidad de una verdadera creación para la producción radical del *esse gratiae* por parte de Dios, a semejanza de ... la primera creación del *esse naturae*.”³⁷

“La creación es el tránsito de la nada al ser. Hay sin embargo un doble ser (esse), a saber: el ser de la naturaleza y el ser de la gracia”. (In Ep. II ad Cor., cap. V, v. 17, lect. 4).

“Omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae ... etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae...” (In I Sent, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3).

2. El segundo motivo se halla en algunos textos particularmente bellos, en que Santo Tomás expresa que la creatura, que había procedido íntegra y como “nueva” de las manos del Creador, – es decir, en la condición de justicia y armonía original, en comunión con Dios – había luego “envejecido”, por pecado del hombre y por eso Dios en su amoroso designio quiso infundirle un nuevo “*esse*”, renovándola interiormente y haciendo participar al hombre de la naturaleza divina:

“La primera creación fue hecha cuando las creaturas fueron producidas por Dios de la nada al ser de la naturaleza, y entonces la creatura era nueva; pero por el pecado, envejeció ... Convenía por tanto que se diera una nueva creación, por la cual (las creaturas) fueran producidas en el ser de la gracia”. (In Ep. II ad Cor., cap. V, v. 17, lect. 4).

“Fides ... charitate formata est nova creatura. Creati namque et producti sumus in esse naturae per Adam ; sed illa quidem creatura vetusta iam erat, et inveterata, et ideo Dominus producens nos, et constituens in esse gratiae, fecit quendam novam creaturam. Iac 1,18 : ‘ut simus initium aliquod creaturae eius.’ Et dicitur nova, quia per eam renovamur in vitam novam; et per Spiritum Sanctum, Ps. 103,20: ‘Emitte Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae’ Et per crucem Christi, II Cor. V, ,17: ‘Si qua est in Christo nova creatura’, etc. Sic ergo per novam creaturam, scilicet per fidem Christi et charitatem Dei, quae diffusa est in cordibus nostris, renovamur, et Christo coniungimur.” (In Ep. ad Gal., c. 6, v.15, lec. 4).

3. El tercer motivo se da en algunos textos en los cuales Santo Tomás habla de la justificación del impío como de una suerte de *creatio ex nihilo*, en cuanto que implica el paso de la “nada” del pecado al nuevo ser de la gracia (novum esse gratiae). En este contexto, privilegiando el lenguaje bíblico, la carencia de gracia es considerada como carencia de ser (sobrenatural), afirmándose expresamente el carácter cuasi-creador de la infusión de la gracia. En el texto siguiente, en cambio, el “*ex nihilo*” se refiere a la carencia de méritos previos o radical gratuidad de la “recreación”:

“Convenía por tanto que se diera una nueva creación, por la cual (las creaturas) fueran producidas en el ser de la gracia, la cual es una cierta creación de la nada (ex nihilo), pues quienes carecen de la gracia, no son nada: cfr. 1 Cor 13,2: ‘Aunque conociera todos los misterios, etc., si no tengo amor’, etc. ... San Agustín dice: ‘El pecado es nada, y los hombres, cuando pecan, se convierten en nada’. Y así se pone de manifiesto que la infusión de la gracia es una cierta creación”. (In Ep. II ad Cor., cap. V, v. 17, lect. 4).

“Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur, ex nihilo, id est non ex meritis; secundum illud ad Ephes. II, 9: ‘Creati in Christo Jesu in operibus bonis’” (STh I-II, q. 110, a. 2 ad 3).

4. Santo Tomás distingue finalmente, en otra serie de textos claramente la justificación de la creación o nueva creación *ex nihilo* en razón de la presencia de la gracia como “principio activo formal” y consecuentemente, del movimiento de la libertad creada como correspondencia a la gracia, citando la célebre expresión de San Agustín: “quien te creó sin tí, no te justificará sin tí”:

“Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile ut dicit Augustinus ... ‘qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.’ In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificantis; et ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale: quod non habet locum in creatione.” (*De Caritate*, q. un. a. 1 ad 13).

La relación entre las expresiones del tercer y cuarto motivo muestran que en Santo Tomás no se da una equiparación sin más entre justificación y creación *ex nihilo*, ni una discontinuidad radical entre la “antigua” y la “nueva creación”, de modo que no hubiera identidad o continuidad alguna entre una y otra, sino sólo a lo sumo, “*extra se*” en Dios.³⁸

La analogía entre creación y justificación (concebida como “recreación” o “nueva creación”) ocupa un lugar significativo en la reflexión de Santo Tomás, reflejando al mismo tiempo, a modo de un motivo estructurante de la teología, el sentido de la economía de la salvación (la obra creadora y recreadora de la Sabiduría divina),³⁹ y la doble dimensión de la participación natural y sobrenatural del *esse naturae* y de la gracia (*esse gratiae*), conteniendo así una peculiar vinculación de las dimensiones y conceptualizaciones histórico-salvífica y metafísica. Las diversas expresiones y motivos que asume esta analogía de Santo Tomás manifiestan una integración de lenguaje bíblico y patrístico y de conceptualización metafísica.⁴⁰ Esta analogía expresa por un lado, la íntima vinculación y recíproca ordenación entre la doble obra divina de la creación y la redención, orden natural y sobrenatural o economía de la gracia. A su vez, de la no identificación de una y otra (creación y justificación o recreación) se da una mediación equilibrada y diferenciada entre el obrar divino y el obrar creado, en la que la decidida afirmación de la primacía del primero no disuelve, sino que por el contrario posibilita y sostiene la consistencia del segundo, y esta última no concurre ni limita la soberanía de la primera, dando así razón del misterio admirable del encuentro de la libertad creadora con la libertad creada. También en este tiempo, en que ha sido posible formular un

consenso sobre las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación – aun cuando queden no pocos aspectos por profundizar y clarificar – Santo Tomás de Aquino manifiesta también en este punto una “perenne novedad” (Enc. *Fides et ratio*, nr. 39s) y sigue siendo un interlocutor luminoso y un maestro de pensamiento.

Pablo Carlos Sicouly, O.P.

NOTAS (Versión abreviada)

¹ Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodramática*, t. 2, Ed. Encuentro, Madrid, 1992, 199ss.

² J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona, 1985, 198s.

³ Entre los estudios sobre el tema y las diversas interpretaciones acerca de la evolución del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, véase p.ej.: L. Scheffczyk, *Gnadenlehre*, MM-Verlag, Aquisgrán 1998; J.M. Lecea, *Fe y justificación en Tomás de Aquino. Un estudio histórico teológico sobre la Suma Teológica*, ICCE, Madrid 1976; A. Galli, “Il trattato teologico della grazia in San Tommaso e nella storia”, en: *Sacra doctrina* 32 (1987), 233-469..

⁴ Véase por ejemplo: A. Aertsen, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, E.J.Brill, Leiden 1988; J.-M. Vernier, *Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin*, Téqui, París 1995, 329ss.

⁵ Véase: L. Honnefelder, „Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert“, en: J. Beckmann (ed.), *Philosophie im Mittelalter, Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburgo 1987, 165-186.

⁹ J.M. Vanier, *Théologie et métaphysique de la création...*, 178, quien hace referencia a las proposiciones 40-47 de los *Elementa theologiae* de Proclo.

¹⁰ Cfr. STh I, q.46, a. 2; CG II, c. 38; op. XXVII *De aeternitate mundi*. Entre la abundante bibliografía al respecto, véase: L. Carroll, “Aquinas on Creation and the metaphysical Foundation of Science”, en: *Sapientia* 56 (1999), 69-91; id., “Aquinas and Big Bang Cosmology”, en: *Sapientia* 53 (1998), 73-95.

¹⁵ Cfr. Concilio Vaticano I, DS 3023-3025.

¹⁶ Véase por ejemplo, G. Emery, *La Trinité créatrice. Trinité et création des commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, París 1995, 249ss ; 517ss; J.-P. Torrell, *Saint Thomas maître de vie spirituelle*, Presses Universitaires, Friburgo (Suiza)/ Cerf, París 1996, 75 ; 86ss. Véase asimismo : ³⁰ Sobre la relación entre creación y justificación en M. Lutero, véase p.ej.: P. Althaus, *Der Schöpfungsgedanke bei Luther*, Munich 1959; id., *Die Theologie Martin Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gütersloh (6ª. ed.) 1983, 99ss. Althaus hace referencia a la íntima vinculación existente entre la concepción de la justificación “*sola fide*” de Lutero con su aplicación a la misma de la terminología de la creación, y especialmente del “*ex nihilo*”. Cfr. la enseñanza del Concilio de Trento en: DH 1525 ; 1526.

³¹ La *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* firmada entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica ha contribuido clarificar las posturas teológicas de una y otra confesión y a formular un “consenso sobre las verdades básicas de dicha doctrina”, señalando a su vez la existencia de temas pendientes de ulterior estudio. Véase: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-official-statement_sp.html. La Declaración conjunta caracteriza a la justificación a través de la noción – entre otras – de “nueva creatura” (nr. 9; para nuestro tema véase especialmente nr. 19-39; Anexo, nr. 2).

³² Dado el papel central de la noción de “*participatio*” y de “*actus essendi*” en su pensamiento, este tema reviste una particular importancia, aunque ha sido relativamente poco estudiado aún. Véase al respecto: M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación...*, 248f; 309; Véase también: F. Ocariz, *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsá, Pamplona 2000, 69-95; 96-106.

³³ M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación...*, 87.

³⁶ Cfr. *De caritate*, q. un. a. 1 ad 13.

³⁷ M. Sánchez Sorondo, *La gracia...* 262.

³⁸ Entre algunos teólogos protestantes del siglo XX se han dado posturas que afirman una total discontinuidad entre el ser natural de la creación y el término de la nueva creación, aproximándose en algunos casos a un dualismo apocalíptico o incluso al marcionismo de los primeros siglos. Cfr. p.ej. respecto de la obra temprana de J. Moltmann: R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, WBG, Darmstadt 1979, 140ss. A nivel de la escatología individual podrían mencionarse posturas que han sostenido una suerte de “muerte total” (*Ganztod*) y la resurrección como una nueva creación ex nihilo. (Cfr. Comisión Teológica Internacional, “Algunas cuestiones actuales de escatología” [1990], 4.3.).

³⁹ Cfr. G. Emery, *La Trinité créatrice...*, 517ss.

⁴⁰ Cfr. a este respecto G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie...* 199ss, en cuanto a la semejanza del hombre a través de Cristo con Dios por la gracia como “re-creación” o “nueva creación” y la referencia a ambos modos de conceptualización, metafísico e histórico salvíficos a ser no contrapuestos sino integrados.