

La doctrina sobre la omnipresencia divina en el *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás de Aquino

Guillermo A. Juárez OP

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino - Buenos Aires

En el *Comentario a las Sentencias*¹, santo Tomás de Aquino ofrece su primera exposición de la doctrina sobre la omnipresencia divina, que es, a la vez, la más amplia, la más compleja y la que mejor pone de manifiesto, junto con los puntos de novedad de su propia síntesis, sus principales fuentes y la influencia de sus precursores inmediatos. Apoyándonos sobre nuestra explicación de los presupuestos de esta doctrina,² nos abocamos, en el presente estudio, al análisis de sus contenidos esenciales.³ Concentramos

¹ *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, R.P. Mandonnet (ed.), 2 t., París 1929; M.F. Moos (ed.), t. 3-4, París 1933-1947. En la actualidad, los autores tienden a denominar esta obra *Scriptum super Sententiis* [*Escrito sobre las Sentencias*], ya que se trata de la obra de un bachiller sentenciario, que debe “leer” y “escribir” sobre las *Sentencias*. Si este nombre es el más correcto, por razones de practicidad, nosotros conservaremos, por lo general, el de ‘Comentario’.

² Cf. G. A. Juárez, “Los presupuestos de la doctrina sobre la omnipresencia divina en el *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás de Aquino”, en: *Studium* 17 (2006) 141-167.

³ Para el estudio de la doctrina de santo Tomás sobre este modo de presencia, remitimos, en especial, a los siguientes estudios: A. Fuerst, *The omnipresence of God in Selected Writings between 1220-1270*, (The Catholic University of America Studies in Sacred Theology, second series, 62), Washington D.C. 1951, p. 171-200; J. Anderson, “The Creative Ubiquity of God”, en: *NSchol* 25 (1951) 139-162; I. Kolodziejczyk, “L’Ubiquité de Dieu ‘per potentiam, praesentiam, essentiam’ selon l’ontologie de S. Thomas d’Aquin”, en: *DT (P)* 75 (1972) 137-148; J.B. Reichmann, “Immanently, Transcendent and Subsistens Esse”, en: *Thom* 38 (1974) 332-369; J.-H. Nicolas, “Trascendencia et immanence de Dieu”, en: *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, I: *L’Enciclica Aeterni Patris nell’arco di un secolo*, (St. Tom, 10), Roma, Vaticano 1981, p. 336-348; J. González Alió, *La presencia de Dios en las criaturas*. Memoria de Licencia dirigida por el Prof. Dr. A. Aranda, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1978, p. 58-82; A. Campodonico, “Il carattere immediato della presenza di Dio nel

nuestra atención sobre los desarrollos correspondientes a la primera parte de la distinción 37 del Libro I de las *Sentencias*, sus cuatro primeros capítulos, donde Lombardo explica el modo en que Dios está en todas las cosas y en todos los lugares.⁴ El joven maestro dominico consagra sólo dos cuestiones al comentario de esta parte. La primera trata sobre la presencia de Dios en las cosas y la segunda sobre el modo de su presencia ubicua. La primera cuestión comprende, a su vez, dos artículos. En el primero, se pregunta si Dios está en todas las cosas. En el segundo, estudia los modos de presencia gregorianos y agustinianos. Por su parte, la segunda cuestión consta de tres artículos en los que trata sobre el modo de la presencia de Dios en el lugar, la atribución exclusiva a Él de la ubicuidad y su temporalidad.⁵

Nosotros ya hemos analizado los *praenotanda* que componen el argumento principal del artículo primero de la primera cuestión, donde santo Tomás demuestra que Dios está en todas las cosas.⁶ Suponiendo dicho análi-

mondo secondo Tommaso d'Aquino", en: *RFNS* 76 (1984) 244-268; A. Maurer, "Reflections on Thomas Aquinas' Notion of Presence", en: R.J. Long (ed.), *Philosophy and the God of Abraham. Essays in Memory of James A. Weisheipl OP*, (PMS, 12), Toronto 1991, p. 109-128; L.J. Elders, *La théologie philosophique de Saint Thomas d'Aquin. De l'être à la cause première*, (Croire et savoir, 22), París 1995, 274-276; J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*, (Vestigia 19. Pensée antique et médiévale), París, Friburgo 1996, p. 86-96; R. Ferrara, *El Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, (LuxMu, 83), Salamanca 2005, p. 195-201. Se puede consultar, también, con provecho el art. "Omnipresence", de E. Wierenga, en: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2005 Edition), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/omnipresence/>.

⁴ Santo Tomás asume la división del texto de esta distinción en dos partes, como san Alberto (In I *Sent.*, d. 37, A, div) y san Buenaventura (In I *Sent.*, d. 37, P. I, ex).

⁵ Cf. A. Fuerst, *ibid.*, p. 172. En la segunda parte de la distinción (cap. 5-9), Pedro Lombardo negaba algunas consecuencias de la presencia de las creaturas en el lugar: la localización y el movimiento. El contenido de esta parte invita a estudiar la relación al lugar de Dios, de los cuerpos y de los ángeles. El primer tema no es considerado aquí, porque ya había sido tratado en la cuestión 3 de la distinción 8. El segundo tampoco, porque su consideración es más competencia del filósofo de la naturaleza que del teólogo. Así pues, el único tema que santo Tomás aborda en esta segunda parte es el de la relación al lugar de los ángeles. Este es el mismo modo de proceder de san Alberto. Los contenidos de esta parte serán considerados por nosotros en la medida en que nos permitan esclarecer los de la primera.

⁶ Cf. G. A. Juárez, *ibid.*, p.155-165.

sis, expondremos de manera sintética la doctrina de este artículo, precedida de una breve presentación de las diversas problemáticas en torno a la enseñanza tomasiana y de una explicación de los nombres con los que se designa este modo de presencia. Estudiaremos, a continuación, la doctrina sobre los modos gregorianos de presencia y cada uno de los temas de la cuestión segunda de la distinción 37, con los que santo Tomás completa su descripción de los rasgos característicos de la omnipresencia. Por último, consideraremos sintéticamente su enseñanza sobre este modo de presencia, desde su comparación con sus fuentes y con sus precursores inmediatos.

1. Problemáticas y nombres

En relación con la enseñanza de santo Tomás sobre la omnipresencia divina, podemos reconocer algunas problemáticas que se remontan al pensamiento filosófico y religioso de la antigüedad. El error contrario a esta verdad, que peca por exceso, se reduce a la afirmación según la cual Dios y las cosas son una misma realidad. En él cayeron algunos poetas y filósofos antiguos que concebían a Dios como el alma del mundo.⁷ Una afirmación semejante, referida al Espíritu Santo, fue atribuida a Pedro Abelardo.⁸ A David de Dinando, en cambio, le fue atribuida la identificación de Dios con la materia prima.⁹ En sentido contrario, algunos filósofos paganos de la antigüedad pensaban que Dios está en alguna parte determinada del mundo, a saber, en el primer cielo y en la parte de Oriente, desde donde es principio del movimiento de los cielos. Duns Escoto se apoya en esta opinión para sostener que Dios, por su voluntad, puede causar algo en una realidad en la que no es

⁷ Cf. A. Guzzo, V. Mathieu, art. "Panteísmo", en: *EF*, t. 6, Florencia, ³1979, col. 241-248, aquí col. 241-242; Ferrater Mora, J., art. "Alma del mundo", en: *Diccionario de filosofía*, t. 1, Madrid ⁶1979, p. 113-114; J. Moreau, *L'âme du monde*. De Platon aux Stoiciens, Hildensheim, Nueva York 1939; L. J. Elders, *ibíd.*, p. 251-252.

⁸ Cf. *DH* 722; C.J., Mews, "The Lists of Heresies Imputed to Peter Abelard", en: *RBen* 95 (1985) 73-110.

⁹ Cf. Théry, G., *Autour du décret de 1210: I. David de Dinant*, (Bibl thom, 6), RSPT, Le Saulchoir, Kain 1925, con las observaciones críticas de E. Alarcón, "S. Alberto Magno y la Epístola Alexandri de principio universi esse. Los orígenes históricos de la reducción al ser y el aristotelismo panteísta", en: *Tópicos* 3 (1992) 77-95. Ver también, A. Caparello, "Alberto Magno contro David di Dinant", en: *DoC* 48 (1995) 157-180; E. Casadei, "Il corpus dei testi attribuibili a David de Dinant", en: *FZPT* 48 (2001) 87-124.

necesario que Él esté por su esencia.¹⁰ Si el primer error es contrario a la trascendencia divina, esta ‘localización’ de Dios, atenta contra la extensión universal de su presencia. El Dios al que “no pueden contener ni los cielos, ni los cielos de los cielos”,¹¹ colma con su presencia el mundo y todas sus partes.¹²

Otra problemática referida a la enseñanza del Aquinate sobre la omnipresencia, tiene como protagonista al autor de la *Suma Halesiana*, quien admite la proposición “Deus est ubique ab aeterno” porque la noción de ubicuidad puede significar la sola presencialidad de la inmensidad divina sin connotar el lugar o la cosa creada.¹³ Aproximando indebidamente la ubicuidad a la infinitud de Dios, el maestro franciscano intenta poner de manifiesto el vínculo profundo que existe entre estos atributos divinos. Distinta es la opinión de Duns Escoto, según la cual la infinitud de la potencia divina puede ser considerada como la razón formal de este modo de presencia.¹⁴ Si el Doctor Sutil pudo inspirarse en la enseñanza de su precursor, para éste, como para santo Tomás, la única vía para probar el hecho de la existencia de Dios en las cosas es su operación creadora y conservadora.

Para designar este modo de la presencia de Dios en las creaturas, santo Tomás privilegia las expresiones concretas ‘*esse in creaturis*’ o ‘*esse in rebus*’, o también ‘*esse in omnibus rebus creatis*’: ser o estar en las creaturas, en las cosas, en todas las creaturas.¹⁵ La expresión ‘*esse in*’, indica lo que tiene en común con la inhabitación en los justos y con la presencia de Dios en

¹⁰ Duns Escoto, In I *Sent.*, d. 37, q. un., c. Allí mismo, Escoto aclara que la sentencia contraria es la que afirma nuestra fe. Los filósofos mencionados por la nota del texto crítico son Aristóteles, Avicena y Averroes. Cf. *Lectura in Librum Primum Sententiarum* (q. 8-45), Opera Omnia, t. 17, Studio et cura Commissionis Scotisticae, Vaticano 1966, p. 478, nota 2.

¹¹ 2 *Cron.* 2, 5; 6, 18. La *Escritura* expresa, de modo particular, esta alteridad radical de Dios respecto del mundo, cuando proclama que solo Él es Santo. Cf. *Is.* 5, 24; 6, 3; *Lev.* 11, 44-45; *Jos.* 24, 19.

¹² Cf. *Nm.* 39; *Jr.* 23, 24; *Es.* 6,2; *Sb.* 1, 4; *Ba.* 3, 25; *Sal.* 138, 7-12. Este último pasaje, el más citado por toda la tradición teológica, es retomado en el Corán. Cf. C. Michon, art. “Omniprésence divine”, en: *DCTh*, p. 821-822.

¹³ *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 4, c.

¹⁴ Duns Escoto, In I *Sent.*, d. 37, q. un., c.

¹⁵ Al inicio de la distinción 37 (prol. y q. 1, a. 1) del Libro I, estas expresiones aparecen de manera reiterada. Ver también: *ibíd.*, d. 8, q. 5, a. 3, ex.; d. 36, prol.; d. 37, q. 1, a. 2; q. 3, a. 3, ad 3.

Cristo.¹⁶ El término creado que distingue el primer modo de la presencia divina es el conjunto de las creaturas. Por eso mismo, este modo que tiene Dios de estar en las cosas es el común (*'communis'-'communiter'*)¹⁷, mientras que en los justos está de modo especial por la gracia y en Cristo de modo especialísimo por la unión hipostática.

Como sus precursores inmediatos, el Aquinate designa frecuentemente el modo común de la presencia divina mediante la tríada *'per essentiam, praesentiam et potentiam'*¹⁸ que, desde Pedro Lombardo, era atribuida a san Gregorio Magno.¹⁹ Al explicar estos modos en el *Comentario a las Sentencias*, el joven maestro dominico pondrá de relieve la inmediatez de esta presencia. Una expresión frecuente, con un valor tradicional mayor al de esta tríada, es *'ubique'* o *'ubique totus'*, que puede tener la amplitud de la expresión *'in omnibus rebus'*.²⁰ Para insistir, también, sobre la inmediatez de la presencia de Dios por doquier, santo Tomás podrá añadir al *'ubique totus'* la determi-

¹⁶ El origen etimológico es la expresión *'esse in aliquo'*. M. Retailleau, *La Sainte Trinité Dans les Ames Justes*, Angers 1932, p. 5, nota 5. En la *Summa contra gentes* (III, cap. 68-69) y en el *Compendium theologiae* (cap. 130-131), santo Tomás utiliza la expresión *'esse ad'*, más próxima al vocablo *'praesentia'*. Con este vocablo, él designa genéricamente este modo de presencia sólo en dicha suma (III, cap. 68, n. 4) y en la cuestión disputada *De veritate* (q. 10, a. 9). Estas expresiones como *'esse in'*, *'adesse'*, e incluso, *'existentia in'* (*Suma Halesiana*), indican lo mismo en el léxico de los teólogos medievales. Cf. E. Primeau, *Doctrina Summae Theologiae Alexandri Halensis De Spiritu Sancti Apud Justos Inhabitatione*, Diss. (dactil.) Fac. Theol. Sanctae Mariae Ad Lacum, Mundelein, Illinois 1936, p. 20 y nota 3.

¹⁷ Cf. In I *Sent.*, d. 37, prol.; q. 1, a. 2, c.

¹⁸ Cf. *ibid.*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 5; a. 2; a. 3, ob. 1; d. 3, q. 1, a. 2, ad 3; q. 5, ex.; d. 16, q. 1, a. 1, ob. 1; In II *Sent.*, d. 8, q. 1, a. 6, ob. 1; In III *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 2; ex.; d. 2, q. 1, a. 1, q. 2, ad 1; q. 2, a. 1, q. 3 ob. Y c.; d. 4, q. 3, a. 2, q. 2, c.; d. 13, q. 3, a. 1, ob. 8; d. 18, a. 4, q. 4, c. En varios de estos pasajes, la tríada gregoriana aparece como complemento del nombre principal (*esse in rebus*, etc.).

¹⁹ J. Prades ofrece una transcripción del texto que considera más seguro. *Deus specialiter est in sanctis per gratiam*. El misterio de la inhabitación de la Trinitad en los escritos de santo Tomás, (AnGr, 87), Roma 1993, p. 57. Ver, en especial, la edición crítica a cargo de M. Dove, *Glossa Ordinaria in Canticum Canticorum*, CC.CM 170, Turnholt 1997. Esta glosa fue compuesta por san Anselmo de Laón y su escuela, entre 1080 y 1130. Cf. M. Colish *Peter Lombard*, (Brill's Studies in Intellectual History, 41), 2 t., Leiden, Nueva York, Colonia 1994, p. 164; J. Prades, "Fonti di S. Tommaso circa l'inabitazione della Trinità. Gregorio Magno e la glossa ordinaria", en: *SacDoc* 1992 (37) 476-504.

²⁰ Cf. In I *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 2, c. y ad 1; q. 1, prol.; d. 14, q. 2, a. 1; d. 34, q. 3, a. 2 c.

nación '*per essentiam*'.²¹ Así, esta expresión se vincula más estrechamente a la tríada gregoriana. Pero en el lugar consagrado al estudio del modo de la presencia ubicua, él admite también, para el adverbio '*ubique*', el significado más restringido de presencia en todos los lugares.²²

Santo Tomás no utiliza el nombre '*praesentia bonitatis divinae*' que encontramos en la *Suma Halesiana*.²³ En realidad, este nombre podría significar cualquiera de los modos de presencia de Dios. Pero, además, el autor de esta suma, no significa con él la relación de presencia que sigue a la operación creadora, sino la aptitud de la bondad divina para estar por doquier. Es la misma dificultad que ofrece el nombre bonaventuriano '*praesentialitas divinae immensitatis*'.²⁴ Será conveniente indicar esta dificultad al momento de utilizar el nombre vecino '*presencia de inmensidad*', al que acuden con frecuencia los autores modernos. Nosotros utilizamos los nombres '*ubicuidad*' o '*presencia ubicua*', que adaptan a nuestra lengua el nombre '*ubique*'. Pero, ante todo, empleamos el nombre '*omnipresencia*'. Este nombre contrae en un solo vocablo la expresión '*in omnibus rebus*' y sus equivalentes, no da lugar a una interpretación en sentido restrictivo, como los nombres derivados del adverbio *ubique*, y no se presta a confusión como el nombre '*presencia de inmensidad*'.

2. La razón de la presencia de Dios en las cosas

Estando en las cosas por su esencia, Dios no se mezcla con ellas. La determinación '*por su esencia*' se refiere a la esencia de Dios, no a la de las cosas, porque Dios no forma parte de la esencia de las cosas: "*Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita quod rebus commisceatur, quasi pars alicuius rei*".²⁵

²¹ Cf. *ibíd.*, d. 37, prolog. (dos veces).

²² Cf. *ibíd.*, q. 1, prolog.; q. 2, a. 1, 1 ob.; a. 2, ad 2; q. 2, a. 3, sc.

²³ L. I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 4, c.

²⁴ In I *Sent.* d. 37, P. I, a. 2, q. 2, c.

²⁵ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, c. A la concepción contraria se reduciría la afirmación de que Dios está en las cosas en virtud de algún atributo de su esencia, como la infinitud o la inmutabilidad. Dicha afirmación introduce un vínculo necesario entre la esencia divina y las cosas creadas, lo que resulta inconciliable con la verdad de la creación como producto de la sabiduría y del amor de Dios, en la que la fe se encuentra con la razón. Cf. J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. Complément: De l'univers à la Trinité*, Friburgo, París, 1993, p. 200-215; J.-M. Vernier, *Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin*, (Croire et savoir, 20), París 1994, p. 181-204.

Esta es la verdad que domina la enseñanza de Pedro Lombardo.²⁶ La primera objeción en contra, pone de relieve la dificultad que dicha verdad comporta: Dios no estaría presente en las cosas porque no entra en composición con ellas como su causa material o formal.²⁷ En su respuesta a esta objeción, santo Tomás ofrece una síntesis de lo que desarrolla en el cuerpo del artículo. Sin entrar en la constitución misma de la cosa, como su materia y su forma, la esencia divina está en su interior como operando su ser: "*quamvis essentia divina non sit intrinseca rei quasi pars veniens in constitutionem eius; tamen est intra rem quasi operans et agens esse uniuscuiusque rei*".²⁸

El argumento principal está precedido de dos autoridades del Antiguo y del Nuevo Testamento que avalan esta verdad. La primera es el pasaje de *Jeremías* donde Dios declara solemnemente que ningún hombre puede escapar a su mirada porque Él llena el cielo y la tierra.²⁹ Este mismo texto es la fuente de inspiración de la explicación agustiniana de la presencia ubicua.³⁰ Santo Tomás lo vincula directamente al relato de la creación del *Génesis*, del que se sirve para explicitar que el binomio cielo y tierra designa la totalidad de las creaturas.³¹ La segunda autoridad es el pasaje de *Hebreos*, en el que el Hijo, reflejo de la gloria del Padre e impronta de su ser, es reconocido como quien lleva al universo con la fuerza de su palabra.³² En esta afirmación está implicada la correspondiente a la omnipresencia divina, porque Dios no puede sostener o conservar las cosas en el ser si no está presente en ellas.³³ En el

²⁶ *Sent.* I, d. 37, cap. 4.

²⁷ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ob. 1.

²⁸ *Ibid.*, ad 1; cf. R. Garrigou-Lagrange, "La distinction réelle et la réfutation du panthéisme", en: *RT* 46 (1938) 699-711; F. Clark, "Pantheism and Analogy", en: *ITQ* 20 (1953) 24-38; J.B. Reichmann, *ibid.*, p. 332s.; Id., "Immanently Transcendent and Subsistent Esse: A comparison", en: *Atti del Congresso internazionale* (Roma-Napoli - 17/24 aprile 1974), IX: Il cosmo e la scienza, Nápoles 1978, p. 427-436.

²⁹ *Jr.* 23, 24.

³⁰ *Ep.* 187, 14.

³¹ *Gn.*, 1, 1; cf. *Gn.*, 2, 4; In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, sed contra 1.

³² *Hb.*, 1, 3; A este pasaje recurre en la *Suma de Teología* para explicar la conservación de todas las cosas en el ser. *ST* I, q. 104, a. 1, sc.

³³ "Hoc etiam videtur per hoc quod habetur ad Hebr. 1, 3: 'portans omnia verbo virtutis suae'. Non autem potest conservare res, nisi sit praesens eis". In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, sc. 2.

mismo sentido, el pasaje del *Evangelio según san Juan*, citado en el argumento principal, atribuye al Hijo la continuidad de la obra del Padre en el mundo.³⁴

La explicación que ofrece en dicho argumento se desarrolla en tres *praenotanda*: a) La simultaneidad entre el que opera y lo que es operado, tal como se observa en los agentes espirituales: no hay distinción de lugares y ubicaciones en los lugares; b) La inmediatez de la operación por la que Dios comunica el ser a las cosas; c) La continuidad de dicha operación durante toda la existencia de las cosas. De la articulación de estos tres principios explicativos, se desprende una conclusión que es la mejor descripción de la naturaleza de este modo de presencia ofrecida por santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*:

*Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est uniuersique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi coniungitur ut in eo sit.*³⁵

Dios está presente en cada cosa y lo está íntimamente, como el acto de ser de la cosa, que es su efecto. Por eso las cosas no pueden comenzar a ser ni durar sino por su operación. Es por esta operación que Dios se une a su obra para estar en ella.

En conformidad con esta descripción, podemos decir que la presencia ubicua u omnipresencia es el ser de Dios en las cosas, fundado en la operación inmediata y permanente por la que confiere a las cosas su propio ser. La doctrina aristotélica de la simultaneidad de la causa y el efecto, y la doctrina aviceniana de la conservación del ser, constituyen los pilares de toda la argumentación.³⁶ La influencia de los precursores inmediatos, en especial, de san Alberto, es manifiesta. El discípulo reúne en un único argumento lo que el maestro explica en argumentos distintos, confirmando a su explicación una mayor fuerza probativa. Con una formulación aún más concisa, e insistiendo sobre el principio de la conservación del ser de las cosas, en la línea de la

³⁴ *Jn.* 5, 17.

³⁵ *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, c.; cf. *SCG* III, cap. 68; *ST* I, q. 4, a. 1, ad 1.

³⁶ "The Thomistic teaching, therefore, flows from a fusing of the Aristotelian principle of causality and the impossibility of an action *in distans*, and the Avicennian principle of conservation". A. Fuerst, *ibid.*, p. 177.

enseñanza de su maestro, santo Tomás volverá sobre este argumento en la *Suma de Teología*,³⁷ confirmando así su valor demostrativo.

Al momento de comparar la omnipresencia con la inhabitación y la unión hipostática, en el cuerpo del artículo segundo, santo Tomás precisa que en la omnipresencia no se verifica un contacto con Dios según su sustancia, sino una conjunción según cierta semejanza, según que en la creatura se encuentra alguna semejanza de la bondad divina.³⁸ Evidentemente, la negación del contacto según la sustancia no comporta la negación de la inmediatez, que acaba de ser demostrada: entre Dios y su obra existe una verdadera conjunción, por la que se dice que está en ella. Lo que se niega, en esta nueva formulación de la omnipresencia, es el acceso al ser de Dios privativo de la humanidad de Cristo e, incluso, el acceso a Dios como objeto de conocimiento y amor, que se verifica en los justos. La identificación de la omnipresencia desde la semejanza de la bondad divina a la que acceden todas las creaturas, permite completar la referencia a Dios como causa eficiente con la referencia a Dios como causa ejemplar y final. Sobre el plano de esta conjunción según semejanza, santo Tomás podrá poner de manifiesto la dimensión trinitaria de este modo de presencia.³⁹

3. Per essentiam, per potentiam et per praesentiam

Para determinar mejor la naturaleza de la omnipresencia, santo Tomás explica los modos de presencia de Dios en la creación atribuidos a san Gregorio Magno, distinguiéndolos, a la vez, de los modos de presencia explicados por san Agustín en la *Epístola 187*. Mientras que la tríada agustiniana indica los modos de presencia por parte de la creatura, la tríada gregoriana

³⁷ "Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet". *ST I*, q. 8, a. 1 c.; cf. ad 3.

³⁸ *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, c.

³⁹ Por la procesión del Hijo y del Espíritu Santo en los efectos de la naturaleza que manifiestan la sabiduría divina y el amor divino, el creyente reconoce la omnipresencia del Padre en los efectos de la naturaleza que manifiestan el poder divino. *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, c.; cf. d. 14, q. 2, a. 2, c.

indica los modos de presencia por parte de Dios mismo. En efecto, por parte de la creatura, Dios puede estar ubicuamente, por la gracia de la inhabitación o por la gracia de unión. Son tres modos diversos de estar unido a Dios, de los cuales, el segundo se verifica sólo en los justos y el tercero sólo en Cristo. Por parte de Dios mismo, se dice que Él está en las cosas por esencia, por potencia y por presencia. Son tres aspectos distintos de una misma conjunción. Por eso se dice que en aquella tríada los modos se distinguen realmente, mientras que en ésta se distinguen sólo según la razón, ya que constituyen en la realidad un único modo de presencia.⁴⁰ El joven maestro dominico presenta aquí, en líneas generales, la misma enseñanza de sus precursores inmediatos.

La enseñanza sobre la distinción de razón de los modos gregorianos entre sí, se encuentra desarrollada en la *Suma Halesiana* y en los comentarios a las *Sentencias* de san Alberto Magno y san Buenaventura.⁴¹ A diferencia de este último y como los dos primeros, santo Tomás no considera estos modos como condiciones comunes a la omnipresencia, la inhabitación y la unión. Por el contrario, ellos indican lo que distingue la primera. Como el autor de la *Suma Halesiana*, santo Tomás interpreta los modos gregorianos desde la tríada *essentia, virtus et operatio*, que Dionisio distinguía en todas las sustancias. Según esto, dado que la esencia no es en Dios algo realmente distinto de su virtud y de su operación, si decimos que Dios está en todas las cosas por su operación creadora, deberemos concluir que lo está también por su virtud y por su esencia:

Essentia autem ejus cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi inquantum applicatur sibi per operationem: et secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse; et quia operatio non deserit virtutem divinam a qua exit, ideo dicitur

⁴⁰ "Distinctio istorum modorum partim sumitur ex parte creaturae, partim ex parte Dei. Ex parte creaturae, inquantum diverso modo ordinatur in Deum et conjungitur ei, non diversitate rationis tantum, sed realiter [...]. Ex parte autem Dei non invenitur diversitas in re, sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in ipso essentia, virtus et operatio". In *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, c.; cf. d. 7, q. 1, a. 1, ad 2; A. Fuerst, *ibid.*, p. 180-183.

⁴¹ Cf. *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 1, cap. 2 c.; san Alberto, In *I Sent.*, d. 37, a. 5, c.; san Buenaventura, In *I Sent.*, d. 37, P. I, a. 3, q. 2, c.

*esse in re per potentiam; et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur ut in re etiam per essentiam sit.*⁴²

Por sí misma, la esencia divina no dice vínculo alguno con las creaturas. Ella es completamente independiente de toda creatura. Por consiguiente, si decimos que está en las creaturas es porque las aplica a sí misma por su operación.⁴³ Por esta operación sobre las cosas, se dice que Dios está en ellas *per praesentiam*, pues corresponde que el que opera esté de algún modo presente en lo operado. Esta interpretación del modo *per praesentiam* es una prolongación de la explicación del primero de los *praenotanda* del argumento que demuestra la omnipresencia. La referencia de la operación a la virtud de la que procede, es proporcional a la que existe entre el ser y sus principios esenciales: la operación sigue a la virtud como el ser a dichos principios. De manera que, así como el ser no se distancia de sus principios esenciales, la operación no abandona su virtud.⁴⁴ Por eso se dice que si Dios está en las cosas *per praesentiam*, lo está también *per potentiam*. Finalmente, puesto que en Dios, en razón de su suma simplicidad, la virtud es su misma esencia, si Él está en las cosas *per potentiam*, lo está también *per essentiam*.⁴⁵

Como la tríada agustiniana, también ésta es excluyente: no es posible asignar un nuevo modo de presencia divina correspondiente a la razón de algún otro atributo divino.⁴⁶ Santo Tomás se inspira nuevamente en la enseñanza de la *Suma Halesiana* para explicar esta exclusividad.⁴⁷ Que la distinción en Dios de esencia, virtud y operación sea sólo algo que opera la razón, no significa que sea arbitraria, porque tiene como fundamento la distinción

⁴² In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, c. Es semejante a la interpretación de Odón Rigaldi. Pero para el maestro franciscano, mientras que los modos *per praesentiam* y *per potentiam* se toman por parte de la criatura, el modo *per essentiam* se toma por parte de Dios. Nos remitimos a los textos de este autor explicados por A. Fuerst, *ibid.*, p. 114s.

⁴³ Esto no significa que la omnipresencia se identifique con la operación divina, como afirma A. Maurer. *Ibid.*, p. 116. Este error lo conduce a aceptar la noción bonaventuriana de *presencialitatis indistantia*, alejándose así de la enseñanza constante de santo Tomás.

⁴⁴ In II *Sent.* d. 15, q. 3, a. 1, ad 5.

⁴⁵ Santo Tomás referirá a este modo la intimidad de la presencia de Dios en las cosas: "Per essentiam autem, quia essentia sua intima est omnibus rebus". In *Ioan.*, cap. 1, lect. 5, n. 134.

⁴⁶ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, ob. 4; cf. san Alberto, In I *Sent.* d. 37, a. 6.

⁴⁷ SH I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 1, cap. 2 c.

real de estos elementos en las creaturas. Es por eso que esta distinción *secundum rationem* ofrece, a su vez, un fundamento objetivo para clasificar los nombres divinos según lo que está en Dios mismo. Por la misma razón, ella indica los tres órdenes de comparación de Dios a las creaturas según los que se consideran los diversos atributos divinos.⁴⁸

La interpretación de los modos gregorianos desde la tríada dionisiana, permite a santo Tomás integrarlos de manera coherente a su doctrina sobre la omnipresencia. En efecto, mediante esta interpretación, él puede poner de relieve el modo singular en que Dios es inmediato a las creaturas.⁴⁹ Pero esta interpretación no es para él la única posible. En su *Compendio de Teología* encontraremos una interpretación distinta, semejante a la de san Alberto Magno en su propio *Comentario a las Sentencias*.⁵⁰ Y en la *Suma de Teología*, ofrecerá una nueva interpretación basada en la analogía con la presencia del rey en su reino.⁵¹ Como la *Suma Halesiana*, el *Compendium* y la *Summa* explican el modo *per praesentiam* desde el conocimiento divino.⁵² Ellas atien-

⁴⁸ "Divina attributa non considerantur nisi secundum triplicem ordinem ad res: vel secundum operationem, vel secundum virtutem, vel secundum essentiam; et ideo non sunt nisi tres modi essendi in rebus, qui sumuntur secundum diversum ordinem comparationis Dei ad res". In *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, ad 4; cf. d. 30, q. 1, a. 3.

⁴⁹ Ver la opinión contraria en: I. Kolodziejczyk, *ibid.*, 137s.

⁵⁰ Porque el ser de las cosas es una participación del ser divino, la esencia divina está inmediatamente presente a ellas como la causa a su efecto propio; está en ellas inmediatamente por su potencia porque todas las cosas obran en virtud de su causalidad; y está en ellas de manera inmediata por su presencia, porque Él mismo ordena y dispone todas las cosas. *CT I*, 1, cap. 135.

⁵¹ Entre la exposición de esta analogía y su aplicación, santo Tomás refuta tres errores que atentan contra estos tres modos de presencia. Contra los maniqueos, para quienes las cosas visibles y materiales están bajo el poder del principio contrario a Dios, se dice que Dios está *per potentiam*. Contra Averroes, para quien la providencia divina no se extiende a las cosas inferiores, se afirma que Dios está *per praesentiam*. Y contra Avicena, para quien Dios no ha creado inmediatamente las cosas, se dice que Dios está *per essentiam*. *ST I*, q. 8, a. 3, c. Esta misma interpretación es expuesta dos veces al inicio de su *Lectura Super Ioanem*, cap. 1, lec. 5 y lec. 6; cf. I. Kolodziejczyk, *ibid.*, p. 140-141; J. Thomas, "L'omniprésence divine", en: *CDTor* 33 (1937-1938) 69-79, aquí p. 75s.; E. Gisquiere, *Deus Dominus*. Praelectiones Theodicea, t. 2, París 1950, p. 377s.

⁵² En el *Compendium* (l. 1, cap. 123) y en la *Summa contra gentes* (III, cap. 64), el marco general del estudio de la ubicuidad es la doctrina de la providencia. La primera parte del *Compendio* (*De fide*: 246 capítulos) habría sido escrito en el período romano (1265-1267), poco después de esta suma. Cf. Torrell, *ibid.*, p. 183-186.

den, así, a un aspecto de la enseñanza de la *Escritura* sobre la omnipresencia, que no es explicitado en el *Scriptum*: se dice que Dios está por doquier porque, según *Hebreos* 4, 13, todas las cosas están desnudas y abiertas a sus ojos.⁵³ La constatación de que santo Tomás no vuelve, en sus obras posteriores, sobre la interpretación del *Scriptum*, no significa que ella sea errónea o insuficiente.⁵⁴ En el conjunto de su enseñanza sobre la omnipresencia, los modos gregorianos son un instrumento conceptual que, interpretado de modos distintos, puede expresar aspectos diversos de una misma realidad.

4. Presencia de Dios en el lugar

Existe cierto paralelismo entre la respuesta que da santo Tomás al interrogante sobre la presencia de Dios en las cosas y la respuesta que da al interrogante sobre la presencia de Dios en el lugar. En el primero se señala el modo diverso en que los agentes corporales y espirituales son simultáneos. En el segundo se indica el modo diverso de estar en otro que tienen los cuerpos y los espíritus. La explicación de esta diversidad está ligada a la explicación de aquélla. Mientras que un cuerpo está en otro como contenido, la sustancia espiritual lo está como conteniendo y conservando.⁵⁵ Esto se explica porque la presencia de los cuerpos en el lugar se basa en su propia esencia que, al ser limitada en su entorno por el término de la cantidad, está determinada al lugar. Y es porque su esencia está de este modo en el lugar que lo están también su virtud y su operación. La sustancia espiritual, en cambio, está completamente desli-

⁵³ Es la cita implícita en *ST I*, q. 8, a. 3, c. Ver también *Si.* 39, 19-20; *Sb.* 1, 6-7; *Jb.* 34, 21-22.

⁵⁴ Nos apartamos, en este punto, de la interpretación de A. Fuerst (*ibíd.*, p. 200), quien toma la explicación de la *Summa* como un abandono de la explicación del *Scriptum*, y considera que esta tríada es un enigma para santo Tomás. Para L.J. Elders (*ibíd.*, p. 277, nota 66), esta tríada es un elemento meramente complementario o adventicio a la doctrina de santo Tomás. Para la explicación que hemos ofrecido sobre la enseñanza del *Scriptum* se puede consultar también L. Chambat, *Présence et union. Les missions des personnes de la Sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin*, Abbaye S. Wandrille 1943, p. 122-125.

⁵⁵ "Esse in aliquo diversimode convenit spiritualibus et corporalibus: quia corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum est in vase; sed spiritualis substantia est in aliquo ut continens et conservans". In *I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 1, c.; cf. *Ibid.*, d. 8, q. 5, a. 3 ex; cf. E. Pousset, "Une relecture du traité de Dieu dans la 'Somme théologique' de saint Thomas", en: *ArPh* 38 (1975) 559-593, aquí p. 580s.

gada del sitio y de la cantidad, por lo que tiene una esencia completamente fuera de la limitación del entorno que impone el lugar. Por eso no está en el lugar sino por la operación. Y porque lo está por su operación, lo está también por su virtud y por su esencia.⁵⁶ De ahí que los cuerpos deban estar contenidos en un lugar para operar en él: su acción es localizada por la localización de su esencia; las sustancias espirituales, en cambio, deben operar sobre un lugar para estar en él: su esencia es localizada por su operación en el lugar.⁵⁷

El propósito de santo Tomás al explicar esta distinción, es determinar si puede decirse que Dios está en el lugar. El joven maestro dominico recoge en su explicación los principales argumentos de sus precursores inmediatos.⁵⁸ No se puede decir que Dios esté en el lugar como el cuerpo más que metafóricamente, porque como los cuerpos llenan el lugar con la distancia operada por sus dimensiones, Dios lo llena con el efecto de su causalidad.⁵⁹ Esta afirmación sintetiza la amplia enseñanza de san Alberto sobre la asunción por parte de Dios de la propiedad de lo localizado. Propiamente hablando, Dios está en el lugar según el modo de las sustancias espirituales, es decir, por su operación. Y este modo de presencia le conviene a Él más que a ningún otro, porque está en todos los lugares y no sólo en algunos, y porque lo está, no como medido por ellos, sino dándoles su propia medida, a saber, su naturaleza de localizar y de contener:

Si autem accipitur esse in loco per modum quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur; sic propriissime Deo in loco esse convenit, et ubique: et non quidem ut mensuratum loco, sed ut dans

⁵⁶ "Cujus ratio est, quia corporale per essentiam suam, quae circumlimitata est quantitatis terminis, determinatum est ad locum, et per consequens virtus et operatio ejus in loco est; sed spiritualis substantia quae omnino absoluta a situ et quantitate est, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco. Unde non est in loco nisi per operationem; et per consequens virtus et essentia ejus in loco est". In I *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 1, c.

⁵⁷ Cf. A. Fuerst, *ibid.*, p. 183-184; H. Stirnimann, "Zum Begriff der Gegenwart", en: *DT* (1951) 65-80, aquí p. 73s.; L.J. Elders, *ibid.*, p. 274. La exposición de Elders lleva a pensar que la condición de estar en el lugar por la operación es privativa de Dios.

⁵⁸ Cf. Alejandro de Hales, *Q.d.* 45, 2-4, 15, 34; *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 1; san Alberto Magno, In I *Sent.*, d. 37, a. 2, c.; san Buenaventura, In I *Sent.*, d. 37, P. I, a. 1, q. 2.

⁵⁹ "Si esse in hoc loco sumatur secundum quod corpus in loco esse dicitur; sic non convenit Deo esse ubique nisi metaphoricè; quia implet locum sicut corpus locatum, non quidem distantia dimensionum, sed causalitate effectuum". In I *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 1 c.

*loco naturam locandi et continendi; sicut dicitur esse in homine inquantum dat homini naturam humanitatis: et in qualibet re esse dicitur inquantum dat rebus proprium esse et naturam.*⁶⁰

La fórmula con la que santo Tomás termina el argumento, pone de manifiesto que su fuerza demostrativa no se agota en la determinación del modo en que Dios está en el lugar, sino que se extiende a la determinación del modo en que está en todas las cosas, destacando un aspecto del mismo que hasta ahora no había explicitado: Dios está en toda realidad dándole su propio ser y la naturaleza que recibe al ser.⁶¹ La razón última de ello es que toda realidad creada procede de Dios como su primer agente y su ejemplar supremo.⁶² Junto con dicha fórmula, la insistencia en el uso de la expresión *in aliquo* en vez de *in loco*, permite reconocer que la explicación de la presencia ubicua, no quedará reducida a la simple determinación del modo en que Dios está en el lugar.

5. Atributo exclusivo

Como sus precursores inmediatos, santo Tomás afirma que la ubicuidad, considerada en sí misma o en sentido estricto, compete sólo a Dios, pero considerada de manera accidental o en sentido amplio, puede ser comunicada a alguna creatura.⁶³ La naturaleza propia de la ubicuidad *per se*, se hace más manifiesta desde la explicación de la ubicuidad *per accidens*. Aunque el Aquinate menciona varios de los modos en que ésta última es posible, a diferencia del autor de la *Suma Halesiana* y de san Alberto, no se detiene en el análisis pormenorizado de los mismos, sino que ofrece una clasificación fundamental a la que todos ellos se reducen, como lo hiciera, a su modo, san Buenaventura.

La ubicuidad accidental puede ser considerada por parte de lo que está en el lugar o por parte del mismo lugar.⁶⁴ Del primer modo, se dice que

⁶⁰ In I *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 1, c.

⁶¹ "Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit". *Pot.*, q. 3, a. 1, ad 17. Así, este modo de estar presente en la creatura responde al término de la acción creadora, que no es sólo el *esse*, sino también la *essentia* según que se le atribuye el *esse*. *Ibid.*; cf. *ST*, 45, 4, ad 2.

⁶² Cf. G.A. Juárez, *ibid.*, p. 147-152.

⁶³ "Esse ubique si per se sumatur, soli Deo convenit nec alicui creaturae communicabile est; sed per accidens potest alicui convenire". In I *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 2 c.

⁶⁴ "Hoc autem accidens potest dupliciter considerari: vel ex parte ejus quod in loco est; vel ex parte loci". In I *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 2, c.

es ubicuo lo que está en diversos lugares en razón de sus diversas partes, porque no lo está *per prius* y por sí mismo. A esta ubicuidad responde el caso hipotético del cuerpo infinito.⁶⁵ Del segundo modo, se dice que algo es ubicuo porque no hay otro lugar que el suyo propio. Tal es la ubicuidad que corresponde al caso hipotético del único lugar en el que se encontraría un único hombre.⁶⁶ Pues bien, Dios no es ubicuo de ninguno de estos modos, porque está todo entero en cualquier lugar y si existieran otros infinitos lugares, estaría en todos ellos, lo que no es comunicable a ninguna creatura, como no lo es su virtud infinita. De ahí que la ubicuidad no le convenga accidentalmente, sino por sí mismo: "*Deo autem per se convenit ubique esse: quia ipse totus est in quolibet loco; et infinitis aliis locis existentibus, in omnibus esset; et hoc non est communicabile alicui creaturae nisi communicaretur sibi esse virtutis infinitae*".⁶⁷

Al explicar que Dios está todo en cualquier lugar porque lo está *per prius* y por sí mismo, santo Tomás recupera la reflexión en torno a la expresión *ubique totum* de la *Epístola 187* de san Agustín,⁶⁸ desarrolla su propia interpretación del modo *per essentiam* y manifiesta el rol que juega el atributo de simplicidad en la demostración de la ubicuidad divina. A este rol se refiere la respuesta a la objeción del artículo precedente, que toma como punto de partida la analogía con el tiempo. La presencia ubicua de Dios no atenta contra su indivisibilidad. En efecto, así como no está separado de la sucesión sino porque es eterno, tampoco está separado de la dimensión, sino porque es espiritual. Y como Dios puede estar presente a todo tiempo

⁶⁵ "Si ex parte ejus quod in loco est, sic cum per accidens vel per posterius conveniat toti quod attribuitur sibi ratione suae partis, constat quod illud quod secundum diversas suas partes est in diversis locis, non primo et per se est in illis; immo est in uno loco tantum. Unde si esset unum corpus infinitum, illud esset ubique per accidens, secundum quod diceretur esse ubi sunt suae partes; et non per se, quia ipsum non esset per se ubi est sua pars". *Ibid.* A este tipo de ubicuidad *per accidens* se reduce la del número. Cf. *ibid.*, *ad obiecta*.

⁶⁶ "Si ex parte loci, tunc accidit alicui ubique esse, eo quod non est alius locus quam ille in quo est; sed si fuerint multa alia loca, non esset ubique; sicut si ponatur unus tantum locus in quo unus homo est". *Ibid.*, c. A este tipo de ubicuidad *per accidens* se reduce la del universal. Cf. *ibid.*, *ad obiecta*.

⁶⁷ *Ibid.*, q. 2, a. 2, c.; cf. A. Fuerst, *ibid.*, p. 185-186.

⁶⁸ *Ep. 187*, cap. 4-6; G.A. Juárez, "*Cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat*". Doctrina de la *Epístola 187* de san Agustín a Dárdano sobre la ubicuidad y la inhabitación", en: *Est Trin* 38/3 (2004) 453-483, aquí p. 459-467.

por su eternidad, puede estar presente a todo lugar por la perfección de su espiritualidad,⁶⁹ esto es, por la absoluta simplicidad de su ser.⁷⁰ De manera que, si por ser eterno Dios está presente a la sucesión de todos los tiempos, por ser simplicísimo está presente en la extensión de todo lo que existe. Con este argumento, santo Tomás rectifica el recurso a la analogía entre la presencia de Dios en el tiempo y en el lugar, desde la que el autor de la *Suma Halesiana* concluía la posibilidad de afirmar que Dios está *ubique ab aeterno*.⁷¹

Con la explicación correspondiente al hecho de que Dios está en cualquier lugar y que lo estaría incluso si los lugares fueran infinitos, santo Tomás desarrolla su propia interpretación del modo *per potentiam*, recuperando sintética y críticamente la enseñanza de este autor sobre el rol que juega el atributo de infinitud en la demostración de la ubicuidad divina. Si el atributo de simplicidad se refiere a la presencia ubicua por parte de Dios, esto es, de 'lo localizado', el de infinitud se refiere a este modo de presencia por parte de aquello en lo que Dios está, es decir, del 'lugar'. Al rol de este atributo divino se refiere santo Tomás en la cuestión siguiente, al tratar sobre la presencia de los ángeles en el lugar. El principio del que parte es el de la correspondencia entre lo operado, la operación y el que opera, al que hacía mención en su enseñanza sobre la causalidad propia de las causas segundas. El ángel no puede estar en muchos lugares a la vez porque su naturale-

⁶⁹ "Indivisible secundum successionem dicitur dupliciter. Vel illud quod omnino absolutum est a successione, ut indivisible negative sumitur. Vel illud quod omnino absolutum est a successione, ut indivisible negative sumatur, sicut aeternitas: et tale indivisible potest esse in diversis temporibus, immo in omni tempore; quia nunc aeternitatis invariatur adest omnibus partibus temporis. Vel illud quod est successionis terminus, ut instans temporis, et quidquid per illud instans mensuratur; et hoc non potest esse in pluribus temporis. Similiter indivisible secundum dimensionem dicitur dupliciter. Vel illud quod omnino absolutum est a dimensione, sicut substantia spiritualis; et hoc non est inconveniens in omnibus vel pluribus locis esse. Vel quod est terminus dimensionis, ut punctus: et hoc, quia determinatum est ad situm, non potest in pluribus locis esse". In *I Sent.*, d. 37, q. 2, art. 1, ad 4. Santo Tomás advierte, allí mismo, como ya lo hiciera san Agustín (*Ep.* 187, 11. 41), que es la imaginación la que nos hace pensar que no es posible que Dios esté en todo lugar a causa de su indivisibilidad.

⁷⁰ Cf. In *I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 1; 5, 2; SCG I, cap. 16, 18; *Pot.*, q. 7, a. 1; *ST I*, q. 3, a. 7. Es la totalidad según indistinción a la que se refiere la *Summa Halesiana*, I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 2, c.

⁷¹ *Ibid.*, cap. 4.

za es finita y, por consiguiente, también su virtud. Ahora bien, de una virtud finita no puede sino proceder una única operación; y la operación es única cuando termina en un único operado. Por lo tanto, corresponde que aquello sobre lo que opera inmediatamente sea un único operado.⁷² Ahora bien, el principio aludido no se aplica a Dios del mismo modo, porque siendo su virtud infinita, puede estar por doquier. Y aunque la operación de Dios sea una sola porque se identifica con su esencia, sus efectos son infinitos. Esta infinitud se explica a partir de lo que concluía el argumento sobre la presencia de Dios en el lugar: Dios mismo es el principio que da el ser y, por consiguiente, el que crea todo lo que se añade al ser. Dios está en todas las cosas no sólo como en un único operado, sino como en muchos, porque también procede de él aquello por lo que se distinguen las cosas sobre las que obra.⁷³

Evidentemente, estas explicaciones van más allá de la mera determinación de la ubicuidad divina considerada en sentido estricto. Con ellas, santo Tomás busca, ante todo, completar su estudio de la presencia de Dios en todas las cosas. Como el argumento sobre la presencia de Dios en el lugar le permitía explicitar que Dios está en la cosa dándole su propio ser y naturaleza, el argumento referido a la exclusividad de la ubicuidad, le permite explicitar que, si Dios está en todas las cosas, es en virtud de la infinitud de su poder, y si está en ellas todo entero, es en virtud de su simplicidad.

El atributo de infinitud tiene, además, un valor sistemático en el estudio de la presencia ubicua, como lo ha puesto de relieve el autor de la *Suma Halesiana*.⁷⁴ Santo Tomás se hará eco de esta verdad en el *Quodlibet* 11, escrito

⁷² "Non potest esse in pluribus locis simul, quia est naturae finitae, et per consequens virtutis finitae. Impossibile est autem quod ab una virtute finita procedat nisi una operatio. Operatio autem una est quae terminatur ad unum operatum: et ideo oportet quod operatum Angeli sit unum, circa quod immediate operatur. Unde sicut anima non est simul in pluribus corporibus, ita nec Angelus in pluribus locis". In *I Sent.*, d. 37, q. 3, a. 2, c.

⁷³ "Deo autem soli convenit in pluribus et in omnibus locis esse, quia ipse virtutis infinitae est; et quamvis operatio ejus sit una secundum quod est in ipso, quae est ipsemet; tamen effectus operationis sunt infiniti, inquantum ipse est principium dans esse, et per consequens creans omnia alia quae ad esse sunt superaddita. Unde est in omnibus non solum sicut in uno operato, sed sicut in pluribus, quia etiam ea per quae distinguuntur res in quibus operatur, ab ipso sunt". *Ibid.*; a. 1, ad 5; cf. d. 35, q. 1, a. 3 c.

⁷⁴ Cf. *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 1-4.

poco después de finalizar su *Comentario a las Sentencias*.⁷⁵ La pregunta sobre la ubicuidad como una propiedad de Dios, pertenece al ámbito del atributo de inmensidad.⁷⁶ Es la perspectiva que quedará consagrada en la *Suma de Teología*, única obra que recoge el conjunto de la doctrina sobre la presencia común del *Scriptum*. La infinitud divina es el marco propio para la consideración de la ubicuidad, porque estar ubicuamente le conviene a lo que es infinito.⁷⁷ A través de la infinitud divina, la omnipresencia se vincula a la simplicidad divina, y al nombre *Qui est*, que expresa lo más formal de este atributo.⁷⁸

6. Temporalidad de la ubicuidad

El último interrogante de la cuestión consagrada a la ubicuidad es el correspondiente a su duración. La respuesta al mismo es una aplicación de lo explicado en la distinción 30 del Libro I, consagrada al estudio de todo lo que se dice de Dios en el tiempo. En la *Suma de Teología*, santo Tomás se contentará con este tratamiento más general,⁷⁹ omitiendo la enseñanza referida a la ubicuidad en particular. Esta última ha sido ciertamente suscitada en el *Scriptum* por la opinión del autor de la *Suma Halesiana*, según la cual podemos decir, bajo un determinado respecto, que Dios es *ubique ab aeterno*. La enseñanza sobre la temporalidad de la ubicuidad permitirá poner nuevamente de relieve el lugar central que ocupa la operación creadora y reconocer mejor la relación de razón comportada en este modo de presencia.

El argumento del *sed contra* anticipa el de la respuesta principal, reduciéndola a su mínima expresión. Aquello en lo que se dice que está otra cosa, debe existir, porque nada puede estar en lo que no existe. Pero ni el lugar ni ninguna realidad creada existieron desde toda la eternidad. Por eso, Dios no pudo haber estado desde toda la eternidad en todos los lugares

⁷⁵ Cf. J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, (CPMR, 32), Pamplona 2002, p. 227.

⁷⁶ "Circa immensitatem vero Dei quaesitum fuit utrum solius Dei sit proprium esse ubique". *Quodl.* XI, q. 1, c.

⁷⁷ *ST I*, q. 8, prol. Esta parte de la *Summa* corresponde al período romano (hasta setiembre de 1268). Cf. J.-P. Torrell, *ibíd.*, p. 165.

⁷⁸ Cf. *ST I*, q. 3, a. 4; q. 13, a. 11.

⁷⁹ *ST I*, q. 13; cf. q. 34, a. 3, ad 3; *Pot.*, q. 7, a. 8-9 y 11.

o en todas las cosas.⁸⁰ La conclusión del argumento no se refiere sólo a la temporalidad de la presencia de Dios en el lugar, sino también a la de su presencia en cualquier realidad creada (*neque locus neque aliqua res*). Se trata, pues, de explicitar una nueva característica de la omnipresencia divina como tal. Los contenidos de este argumento permiten explicar la diferencia de las expresiones *semper* y *ubique*, insuficientemente reconocida por el autor de la *Suma Halesiana*.⁸¹ La expresión *ubique* incluye, en su propia razón, el lugar, por lo que no se dice de Dios *ab aeterno*; la expresión *semper*, en cambio, importa en su razón cierta indeficiencia que se realiza simultáneamente en la eternidad y sucesivamente en el tiempo. Del primer modo le conviene *ab aeterno*, porque indica la actualidad de su ser. Del segundo modo le conviene en el tiempo, porque el mundo no es *ab aeterno*. Por lo tanto, sólo de este modo *semper* puede ser equiparado a *ubique*.⁸²

Al inicio del *corpus*, santo Tomás explicita que la presencia ubicua comporta una relación de Dios a las cosas que se fundamenta en alguna operación suya por la que se dice que está en ellas: "*cum dicitur, Deus est ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse*".⁸³ Esta afirmación es el punto de partida de la presente demostración. Para arribar a la conclusión pretendida, nuestro autor no tendrá más que aplicar a este caso particular la enseñanza general sobre las relaciones de Dios a las cosas fundadas sobre su

⁸⁰ "In quocumque est aliquid, illud oportet esse; quia in nihilo nihil omnino Est. Sed neque locus neque aliqua res ab aeterno fuerunt. Ergo neque Deo ab aeterno convenit ubique, vel in rebus, esse". In I *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 3, sc.

⁸¹ SH I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 4, c.

⁸² "*Semper* de virtute vocabuli importat indeficientiam quamdam, quam aeternitas totam simul habet, sed tempus per successionem diversorum eam sortitur; et ideo *semper* potest importare indeficientiam quae est per successionem continuam; et sic est distributivum temporum, nec ab aeterno convenit: quia successio et tempus ab aeterno non fuit. Vel potest dicere indeficientiam aeternitatis; et sic ab aeterno convenit. Sed *ubique* in ratione sua includit locum; et ideo similis ratio non est utrobique: ubi enim est in loco esse, et *ubique* in omni loco". In I *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 3, ad 2; cf. *ibíd.*, ad 1. Sin un adecuado uso de la analogía, las nociones de intemporalidad y omnipresencia se vuelven incompatibles entre sí. Esta es la conclusión en la que desemboca el estudio de R. R. La Croix, "Aquinas on God's Omnipresence and Timelessness", en: *PPR* 42 (1981-1982) 391-399.

⁸³ In I *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 3, c.

operación. Dado que Dios no opera sobre las creaturas *ab aeterno* sino en el tiempo, toda relación que se funda sobre alguna operación que procede hacia las creaturas, como las de Creador y Señor, se dice de Dios temporalmente. El principio de la actualidad de los extremos es invocado aquí para esclarecer aún más la conclusión. Las relaciones de Dios a las cosas fundadas sobre su operación exigen que sus dos extremos sean actuales. Por eso, ellas mismas son designadas como relaciones actuales. Esto es lo que ocurre precisamente con la relación constitutiva de la omnipresencia:

*Omnis autem relatio quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut Dominus et Creator et hujusmodi; quia hujusmodi relationes actuales sunt, et exigunt actu esse utrumque extremorum. Sicut ergo non dicitur operari in rebus ab aeterno, ita nec esse in rebus, quia hoc operationem ipsius designat.*⁸⁴

Para santo Tomás, la afirmación de la ubicuidad divina *ab aeterno* es tan inadmisibile como la afirmación de la operación divina sobre las creaturas *ab aeterno*, porque la relación significada por el *esse in* de la ubicuidad designa a la misma operación. Es lo que enseña al momento de explicar la relación de creación: la operación es la naturaleza en la realidad supuesta en dicha relación. Y si estas relaciones designan -según respectos diversos- la misma operación divina, es porque, ellas, en sí mismas, no son reales, sino de razón.⁸⁵ Por el contrario, la relación inversa es real porque se origina en un cambio que se verifica en la creatura como consecuencia de la operación divina sobre ella. La negación de una correspondencia real a la relación de la creatura a Dios, indica, en último análisis, que la inmanencia de Dios en las cosas no comporta la negación de la absoluta independencia de su propio ser, conforme al axioma del *Liber de Causis*: "*causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis*".⁸⁶ Por el contrario, es la trascendencia divina la que, supuesta la operación, explica la intimidad de la presencia divina en las cosas.

⁸⁴ *Ibíd.*; cf. d. 30, q. 1, a. 1, c.; A. Fuerst, *ibíd.*, p. 186-188.

⁸⁵ "Cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, quae quidem realiter non est in ipso, sed in creatura". In *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, ad 1; cf. d. 8, q. 4, a. 1, ad 3; d. 30, q. 1, a. 1 c.

⁸⁶ In *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, sc 1.

Desde la explicación de la temporalidad de la omnipresencia, podemos reconocer mejor cómo se vincula esta relación de presencia a la relación significada por el nombre Creador. Ambas designan la operación divina. La que expresa el nombre Creador, designa esta operación, ante todo, según que produce el ser de las creaturas.⁸⁷ La significada por el atributo de omnipresencia la designa principalmente según que conserva a las creaturas en el ser. En efecto, la razón de omnipresencia comporta una operación que, además de inmediata, es permanente. Por eso san Alberto, siguiendo de cerca la enseñanza de Alejandro de Hales antes de ser fraile, ponía a la conservación de las creaturas en el corazón de su explicación de este modo de presencia.⁸⁸

En fin, el principio de actualidad de los extremos permitirá determinar con exactitud la diferencia entre la condición de la presencia de Dios en las cosas y la condición de la presencia de las cosas en Dios.⁸⁹ En efecto, toda relación, como todo movimiento, cobra inteligibilidad a partir de su término. Ahora bien, el ser de Dios en las cosas comporta una relación de Dios a las cosas según la salida de su operación hacia ellas. De ahí que, como las cosas no son eternas, tampoco lo es el ser de Dios en ellas.⁹⁰ En cambio, el ser de las cosas en Dios comporta una relación de la creatura a Dios que es como una unificación (*adunatio*) de la creatura con Dios como principio, esto es, una reducción de las formas de las cosas al primer agente como a su primer ejemplar. Y como el principio es eterno, también lo son las cosas según que están en Él.⁹¹

⁸⁷ In I *Sent.*, d. 9 ex.; cf. d. 30, q. 1, a. 1, c.

⁸⁸ "Omne autem conservans est in habitudine causae ad conservatu: cum ergo causa et causatum non sunt idem, mundus et conservans mundum non erunt idem: ergo conservans mundum non erit mundus, nec aliquid de mundo: conservatur autem ubique: ergo conservans mundum quod nec mundum est, nec de mundo, erit ubique". San Alberto, In I *Sent.*, d. 37, a. 1, *ratio pro* 1; Alejandro de Hales, *Q.d.* 45, n. 34.

⁸⁹ Cf. In I *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 3, ob. 3.

⁹⁰ "Sicut motus rationem ex termino accipit, ita et relatio. Cum autem dicitur Deus esse in rebus, importatur relatio Dei ad creaturas secundum egressum divinae operationis in eas, quia aeternae non sunt, nec esse in eis aeternum esse potest". *Ibid.*, ad 3.

⁹¹ "Sed cum dicitur res esse in Deo, importatur relatio creaturae ad Deum, non secundum exitum ab ipso, sed magis secundum adunationem creaturarum ad principium; et quia principium est aeternum, ideo etiam et scire aeternum, et res ab aeterno in Deo. Deus enim est in rebus temporaliter per modum rerum, sed res ab aeterno in Deo per modum Dei; quia omne quod in altero est, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui". In I *Sent.*, d. 37, q. 2, a. 3, ad 3; cf. In *Ioan.* I, lect. 2, n. 91. Ver, en

7. La omnipresencia y la operación creadora

En la *Epístola 187*, san Agustín afirma expresamente que Dios está por doquier como sustancia creadora del mundo.⁹² Sin embargo, su reflexión sobre este modo de presencia no se centra sobre la operación creadora. En efecto, él se interesa, ante todo, por el reconocimiento de la presencia ubicua de Dios por comparación con la presencia de la cantidad y de la cualidad en los cuerpos. A partir de esta comparación, afirma que Dios está por doquier todo entero y en sí mismo.⁹³ Por su presencia en las cosas, Dios no está incluido en ellas, porque es una naturaleza incorpórea e inmutablemente viva, que permanece en sí mismo en una eterna estabilidad.⁹⁴ Esta trascendencia de Dios sobre las cosas en las que está presente, está en el centro de la reflexión de Pedro Lombardo en la distinción 37 del Libro I de las *Sentencias*. Lo esencial de su argumentación puede ser reducido a estas dos proposiciones: las creaturas no pueden estar en el lugar más que de manera circunscriptiva, porque sus naturalezas se mueven; Dios, en cambio, está incircunscripto en el lugar porque su esencia es absolutamente inmutable.⁹⁵ Más que explicar la presencia incircunscripta de Dios en las cosas, el Maestro de las Sentencias muestra que esta presencia no afecta la inmutabilidad y la inmensidad de la esencia divina.

El autor de la *Suma Halesiana* y san Buenaventura harán de la infinitud divina el punto de partida y el hilo conductor de su explicación de este modo de presencia. En efecto, aunque su propósito es semejante al de Lombardo, de lo que se trata, ante todo, para ellos, es de explicar cómo Dios, por su inmensidad, es incircunscripto en cuanto al lugar. Es por eso que, en el centro de su reflexión estará el tema de la extensión universal de la presencia divina

particular, la explicación de este último texto en J.-P. Torrell, *Initiation 2*, p. 86-88. E. Brito identifica esta presencia de las cosas en Dios con el modo *per praesentiam* tal como lo comprende santo Tomás en la *Summa*: “Bref, l’attribut d’omniprésence signifie, non seulement la dépendence de l’effet créé par rapport à la causalité efficiente du Créateur, mais aussi l’immanence des choses dans l’essence divine considérée comme cause exemplaire”. *Dieu et l’être d’après Thomas d’Aquin et Hegel*, (Théologiques), Paris 1991, p. 137. Para la exposición de la doctrina tomasiana sobre el particular, se puede consultar J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*. Complément, p. 34-42.

⁹² *Ep. 187*, 14.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ep. 187*, 19.

⁹⁵ *I Sent*, d. 37, cap. 8, 1.

en las cosas.⁹⁶ Si Dios no estuviera en todas las cosas y en todos los lugares estaría coartado o limitado en su esencia. Y esto es imposible porque su esencia es infinita, como su virtud. Por lo tanto, ella comporta una extensión siempre mayor que la ubicuidad.⁹⁷ Desde la infinitud divina, los maestros franciscanos podrán explicar la igualdad de este modo de presencia, su carácter exclusivo y su eternidad. Sin embargo, cuando se trata de probar la existencia misma de este modo de presencia, es decir, la razón por la que Dios se refiere a las creaturas de este modo, ellos no acuden al principio de la infinitud de la esencia, sino al de la operación creadora y conservadora.⁹⁸

Para santo Tomás, como para san Alberto, esta operación es el punto de partida y el hilo conductor de toda su enseñanza sobre la omnipresencia divina. He aquí la característica central de su enseñanza, que la distingue de la impartida por el autor de la *Suma Halesiana* y por san Buenaventura. En comparación con la enseñanza de san Alberto, la de santo Tomás se destaca, ante todo, por su carácter más sintético y sistemático. Ella supone, también, un progreso en la determinación de los presupuestos filosóficos, en particular, por lo que respecta a su metafísica del *esse*.⁹⁹ En su explicación de la presencia de Dios en todas las cosas, el discípulo recoge y coordina contenidos que en la enseñanza del maestro se encuentran en argumentos distintos,¹⁰⁰ convirtién-

⁹⁶ "Nisi enim esset ista praesentia, sequeretur quod esset coarctatio et finitatio in suo esse". *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 2, c.; san Buenaventura, In *I Sent.*, d. 37, P. I, a. 1, q. 1, c.

⁹⁷ Cf. *SH I*, P. 1, inq. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 2, c.; san Buenaventura, In *I Sent.*, d. 37, P. I, a. 1, q. 1, c.

⁹⁸ Cf. *SH I*, *ibíd.*, cap. 1, c. y ad 3; 46, ad I, 1; san Buenaventura, *ibíd.*; P. II, a. 1, q. 1.

⁹⁹ Para san Alberto, mientras que el *id quod* es el ente concreto, el *esse* es el acto de la esencia. La *essentia* se refiere al *esse* y al *id quod* como la luz a la acción de lucir y al sujeto que luce. El *esse* es entendido por él de manera formal, al modo de la vieja escuela agustiniana, aunque su explicación del vínculo del *esse* a la *essentia* toma una dirección original. Cf. L.-B. Geiger, "La vie, acte essentiel de l'âme. L'esse acte de l'essence d'après Albert le Grand", en: *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, (3^{ème} série, PIEMO, 17), Montreal, París 1962, p. 49-116; L. Sweeney, "The Meaning of Esse in Albert the Great's Texts on Creation in *Summa de Creaturis* and *Scripta super Sententiae*", en: F. J. Kovach, R.W. Shahan (ed.), *Albert the Great, Commemorative Essays*, Norman, Oklahoma 1980, p. 65-95.

¹⁰⁰ Cf. san Alberto, In *I Sent.*, d. 37, a. 1, c. 1, 3, 5, ad ob., 6, etc.

dolos en componentes de una sola demostración: Dios está en todas las cosas por la operación inmediata y permanente por las que les comunica su ser.

La operación divina creadora y conservadora es la clave de bóveda para la explicación tomasiana del hecho de la presencia divina en las cosas y en los lugares, de su extensión universal, de su temporalidad y de la trascendencia de la esencia divina respecto de las creaturas. Esta explicación de la omnipresencia desde la operación divina, se verá completada por la referencia a los atributos divinos, en especial, a la simplicidad, la infinitud y la inmutabilidad. De este modo, santo Tomás recupera la reflexión de san Agustín sobre la trascendencia de la esencia divina y sobre la intimidad, totalidad y ubicuidad de su presencia en las cosas. Podemos resumir el conjunto de esta enseñanza en el siguiente cuadro sinóptico, donde las características de la omnipresencia divina son deducidas de las características de la operación creadora y conservadora. Éstas son indicadas en la columna de la izquierda, aquellas en la de la derecha:

Operación divina	Omnipresencia
Causa inmediata y permanente-mente de las cosas	Presencia en las cosas como agente
Causa del ser de las cosas	Presencia íntima en las cosas
Causa la naturaleza de las cosas. Efecto múltiple	Presencia en cada una de las cosas
Procede de la virtud infinita de Dios	Dios está por doquier (<i>ubique</i>)
Procede de la esencia simplicísima de Dios	Dios está en las cosas esencialmente y todo entero
Procede de la esencia y virtud inmutable de Dios y tiene un término creado (cambio)	Su presencia ubicua es la relación de razón a la que corresponde una relación real en la creatura
Procede en el tiempo	Dios no es <i>ubicuo ab aeterno</i>

La relación constitutiva de la omnipresencia se funda sobre la operación creadora. Porque esta operación es inmediata y permanente, la relación a la que da origen es propiamente una presencia, un modo según el cual Dios está en las cosas y en los lugares. Porque dicha operación comunica a las cosas el ser, la relación de presencia es íntima: Dios no es colindante a las cosas sino que está en su interior, penetrando en lo más profundo de ellas. Porque da a los lugares su capacidad de contener y a las cosas su

naturaleza, Dios está presente en cada lugar y en cada cosa. Porque la operación procede de su potencia infinita, Dios está presente por doquier. Porque procede de su esencia simplicísima, Dios está todo y esencialmente en las cosas. Porque la operación procede de la esencia y de la virtud de Dios inmutable, teniendo como término un efecto creado, la relación de presencia a la que da origen es de razón, mientras que su correlativa, la de la creatura a Dios, es real. En fin, porque la operación produce las cosas en el tiempo, la presencia de Dios en las cosas no es *ab aeterno* sino temporal.

Visión de conjunto: la omnipresencia divina en el Comentario a las Sentencias

En su *Comentario a las Sentencias*, santo Tomás describe la presencia ubicua (*ubique*) u omnipresencia divina como el ser de Dios en todas las cosas (*in omnibus rebus*) fundado sobre la operación por la que otorga su propio ser a las cosas. Esta explicación permite poner particularmente de manifiesto que la omnipresencia no comporta una unión substancial de Dios con las cosas. Su identificación desde la semejanza de la bondad divina, permite completar dicha explicación mediante la consideración de la causalidad divina ejemplar y final, reconocer mejor lo que la distingue de la inhabitación y de la unión hipostática, y sentar las bases para su consideración desde una perspectiva estrictamente trinitaria.

La prueba de la omnipresencia divina consta de tres consideraciones previas (*praenotanda*): la simultaneidad entre el que opera y lo operado, la inmediatez de la operación divina y su carácter permanente. Puesto que el primer presupuesto se tiene al segundo como el principio general a su aplicación particular, podemos decir que la omnipresencia se fundamenta sobre dos características de la operación divina: su inmediatez y su permanencia. Dios está en lo íntimo de cada realidad creada porque causa inmediatamente su ser y porque la conserva en el ser. La influencia de la enseñanza de san Alberto en esta explicación es manifiesta. El discípulo reúne en un único argumento lo que el maestro explicaba en argumentos distintos, confiriendo a su demostración una mayor fuerza probativa.

Por esta operación, la esencia divina, que es de suyo independiente de todas las cosas, está en ellas aplicándolas a sí misma. Esta aplicación por la operación creadora es lo que significa el modo *per praesentiam*. Como el ser no abandona sus principios esenciales, esta operación no abandona la

virtud operativa. Por eso se dice que Dios está en las cosas *per potentiam*. En fin, Dios está también en ellas *per essentiam* porque, en razón de su simplicidad, su virtud se identifica realmente con su esencia. Siguiendo de cerca la enseñanza del autor de la *Suma Halesiana*, santo Tomás interpreta los modos gregorianos desde la tríada dionisiana esencia-virtud-operación. La identidad real con la que esta tríada se verifica en Dios, le permite explicar por qué estos tres modos designan la única presencia de Dios por doquier. La enseñanza sobre la distinción de razón de los modos gregorianos de presencia, se encuentra también en los comentarios a las *Sentencias* de san Alberto y san Buenaventura. Este último toma una dirección original al afirmar que dichos modos son condiciones comunes a todos los modos de presencia. La interpretación que santo Tomás ofrece de ellos en la *Suma de Teología*, sin descalificar la del *Scriptum*, pondrá particularmente de relieve la inmediatez del conocimiento que Dios tiene de las cosas.

Con el estudio de la ubicuidad, al que consagra la segunda cuestión de la distinción 37, santo Tomás se propone, a la vez, determinar cómo Dios está en el lugar y en todos los lugares, y completar su descripción de la presencia de Dios en las cosas. Las líneas generales de su explicación están ya presentes en la enseñanza de sus precursores inmediatos. Como las sustancias espirituales, Dios está en el lugar por su operación. Pero su operación supera a la de dichas sustancias, porque da al lugar, su propio ser y su propia naturaleza de localizar y contener. De la misma manera, Dios, principio eficiente y ejemplar, otorga por su operación a todas las cosas su propio ser y su propia naturaleza. Por esta misma razón se dice que Dios está en todas las cosas no sólo como un único operado sino también como muchos.

Como esta presencia en las cosas dándoles su ser y su naturaleza, la extensión universal de este modo de presencia es privativa de Dios. En efecto, ser ubicuo por sí mismo le compete sólo a Dios, porque sólo Él está todo entero en cualquier lugar, y si existieran otros infinitos lugares, Él estaría en todos ellos. Con esta última razón, el autor de la *Suma Halesiana* determinaba la índole propia del atributo de infinitud, confiriéndole una referencia a las creaturas que, en realidad, es propia de la omnipresencia. Santo Tomás acude al atributo de infinitud, como a los demás atributos divinos, para completar la explicación del modo en que Dios está en todas las cosas. Como este atributo contribuye a explicar la extensión universal de este modo de presencia, el atributo de simplicidad permite reconocer mejor por qué Dios está en las cosas todo entero.

Siguiendo a san Alberto, el joven maestro dominico rechaza la enseñanza del autor de la *Suma Halesiana* y de san Buenaventura, sobre la posibilidad de afirmar que Dios es ubicuo *ab aeterno*. Esta posibilidad resulta de una excesiva aproximación de la noción de presencia ubicua a la de infinitud. Para santo Tomás, puesto que, según nuestra fe, Dios no opera sobre las creaturas desde toda la eternidad, tampoco está en ellas de este modo. La verdad sobre la temporalidad de este modo de presencia no es más que una aplicación del principio general de los nombres que suponen la operación divina sobre las creaturas. Por eso el santo doctor no volverá sobre este interrogante en la *Suma de Teología*. Así pues, podríamos decir que, en el *Scriptum*, el desarrollo sobre la temporalidad de la omnipresencia responde más a una controversia del momento que a una conveniencia sistemática.

Este desarrollo ofrece, al Aquinate, la ocasión de explicar por qué la presencia ubicua es una relación de razón. La relación correspondiente, que tiene por sujeto a la creatura, tiene su origen en un cambio y se verifica como una dependencia continua de la creatura respecto de la operación por la que Dios produce y mantiene su ser. Como el único fundamento de ambas relaciones es este cambio, sólo ésta relación es real. Pero nuestra mente no puede entenderla sin la relación inversa. Por eso decimos que la relación significada por el vocablo omnipresencia, es de razón. Ella designa, en la realidad, la misma operación divina cuyo término es el ser de las creaturas, como la relación comportada en el nombre Creador, poniendo particularmente de relieve la nota de permanencia o conservación.

En el conjunto de los desarrollos correspondientes a la enseñanza de santo Tomás sobre la omnipresencia divina, la operación por la que Dios produce y mantiene el ser de las cosas, es la clave de bóveda para la resolución de sus principales interrogantes, el medio demostrativo de sus argumentos mayores. Es el mismo modelo explicativo que encontrábamos en la enseñanza de san Alberto. El autor de la *Suma Halesiana* y san Buenaventura también acuden a la operación divina para explicar el hecho de este modo de presencia. Pero ellos concentran su explicación sobre el interrogante referido a su extensión universal. Por eso el principio rector de sus explicaciones es la infinitud divina. En la *Suma de Teología*, este atributo ofrecerá a santo Tomás el marco sistemático para el tratamiento de la omnipresencia divina, pero la operación divina conservará en su explicación el mismo rol central que tiene en el *Scriptum*.