

Enseñanza del *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás de Aquino sobre la presencia de Dios Trinidad en todas las cosas y en los santos

Resumen: En su *Comentario a las Sentencias*, santo Tomás ofrece una explicación de la relación entre la omnipresencia y la inhabitación que pone especialmente de manifiesto, junto con los puntos de novedad de su propia síntesis, sus principales fuentes y la influencia de sus precursores. A diferencia de sus contemporáneos franciscanos que explican la omnipresencia, ante todo, desde la infinitud, el Aquinate lo hace, ante todo, desde la operación divina creadora y conservadora. De la inhabitación, él ofrece dos descripciones que han sido consideradas como opuestas por una buena parte de sus intérpretes. De la adecuada interpretación de la coordinación entre ambas descripciones dependerá la comprensión exacta de su enseñanza sobre la relación entre omnipresencia e inhabitación. De acuerdo con el modelo explicativo de dicha relación que es el más característico de esta obra, Dios está en todas las cosas difundiendo sobre ellas, por su operación creadora, una semejanza de su propia bondad. Pero en los justos Dios está, además, de un modo nuevo, porque la semejanza de la gracia les da acceso a una conjunción inmediata con Él como objeto de conocimiento y amor.

«La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios»¹. Esta comunión, a la que el niño es invitado y en la que el místico se sacia², comporta una especial presencia de Dios en el hombre que denominamos “inhabitación”. No es de extrañar que, desde sus mismos inicios, la doctrina sagrada haya buscado determinar la índole propia de esta presencia por comparación con la presencia de Dios en todas las creaturas. En efecto, esta comparación está a la base de la comprensión de la novedad de la salvación instaurada por Cristo en su conti-

¹ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 19.

² Cf. *Ibid.*; PABLO VI, *ES* 28.

nidad con la obra creadora. Por eso mismo, resulta paradójico constatar, en las diversas explicaciones que los teólogos de ayer y de hoy ofrecen de esta comparación, diferencias significativas que las hacen, no pocas veces, inconciliables entre sí³. Movidos por el anhelo de dar con una interpretación autorizada que conduzca sin ambigüedades a la fuente común y la esclarezca, nos hemos propuesto estudiarla de la mano de santo Tomás de Aquino, saludado por la Iglesia Universal como «maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología»⁴. Teniendo, ciertamente, presente el conjunto de la enseñanza tomasiana, concentraremos nuestra investigación sobre el *Comentario a las Sentencias*, donde el santo doctor ofrece su primera exposición sistemática de este tema, 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.

Comenzaremos con la exposición de la doctrina sobre la omnipresencia, considerando sucesivamente dos temáticas íntimamente ligadas entre sí en la reflexión de los maestros medievales: la presencia de Dios en las cosas y su presencia en los lugares. A continuación expondremos la doctrina sobre la inhabitación considerando las dos explicaciones, ascendente y descendente, a que dan lugar los desarrollos del *Scriptum* y procurando poner de manifiesto su coordinación. Finalmente, una vez reconocidos, por separado, estos dos modos de presencia de Dios, expondremos la doctrina sobre la comparación o referencia de uno a otro⁵.

³ Cf. R. MORETTI, art. "Inhabitación", *Dictionnaire de Spiritualité* 7/2 (1971) 1735-1757; E. LLAMAS, art. "Inhabitación trinitaria", *DCris*, p. 691-710. En referencia a las diversas posiciones dentro del tomismo: J. GONZÁLEZ ALÍO, *La inhabitación de la Santísima Trinidad*. Exposición crítica de las principales corrientes tomistas, en *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia* 4, Pamplona, 1982, p. 42-90.

⁴ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 43.

⁵ Este trabajo es una apretada síntesis de nuestra investigación para la obtención del doctorado en teología en la Universidad de Friburgo (Suiza): *Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos*. Estudio histórico-doctrinal de la doctrina del *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación, Córdoba, Ediciones Del Copista, 2008. A esta investigación remitimos para la referencia completa a las fuentes y precursores de la enseñanza tomasiana.

1. La omnipresencia divina

Presencia en las cosas

Inspirándose en el pasaje de *Jeremías* donde Yahvé afirma que llena, con su presencia, el cielo y la tierra (*Jer 23, 24*) y en el de *Hebreos* que se refiere al Hijo como quien lleva al universo entero con la fuerza de su palabra (*Hb 1, 3*), santo Tomás enseña, en su comentario a la distinción 37 del Libro I de las *Sentencias*, que la omnipresencia es el ser de Dios en las cosas fundado en la operación por la que Dios comunica el ser a las cosas⁶. Esta proposición, a la que puede ser reducida toda su enseñanza sobre este modo de presencia, presupone la doctrina sobre la creación y, consiguientemente, la doctrina sobre Dios como ser subsistente y como causa primera eficiente, ejemplar y final. Y el conjunto de este edificio doctrinal se basa en la afirmación central de su pensamiento filosófico: mientras que la esencia de las creaturas se distingue realmente de su ser, en Dios la esencia y el ser se identifican. Desde esta identificación se explica la plenitud del ser divino significada por el nombre «El que es»⁷.

Como en el *Comentario a las Sentencias* de san Alberto, en el de santo Tomás, el principio de la causalidad divina creadora y conservadora es el punto de partida y el hilo conductor de la doctrina sobre la omnipresencia. Este principio explica, a la vez, la presencia de Dios en lo íntimo de las cosas y su trascendencia sobre todas las cosas. Por su operación sobre las cosas, la esencia divina, de suyo independiente de todas las cosas, está en ellas aplicándolas a sí misma. En la enseñanza de san Alberto, como en su fuente inmediata, la *Cuestión Disputada 45* de Alejandro de Hales, encontramos todos los componentes de la demostración de este modo de presencia en argumentos distintos. Santo Tomás los recoge e integra en un único argumento cuya estructura fundamental permanecerá en la *Suma de Teología*⁸. Ofrecemos a continuación una versión abreviada de este argumento tal como aparece en el *Scriptum*:

⁶ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1; cf. C.G., III, c. 68; *S.Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 1.

⁷ Cf. G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 313s. En el contexto del estudio de la omnipresencia, el autor de la *Suma Halesiana*, san Buenaventura y san Alberto ofrecen desarrollos metafísicos muy cercanos a los de santo Tomás. Puede observarse, en particular, en la enseñanza de san Alberto, que la doctrina de la omnipresencia se encuentra vinculada a una doctrina sobre el nombre divino *Qui est* muy próxima a la de su discípulo. Cf. S. ALBERTO, *In I Sent.*, d. 2, a. 14; cf. d. 8, a. 1 et ad 1.

⁸ Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Q.d.* 45, n. 34s.; S. ALBERTO, *In I Sent.*, d. 37, a. 1; S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1; *S.Th.*, I, q. 8, a. 1; cf. ad 3.

«Dios está esencialmente en todas las cosas, pero no de tal modo que se mezcle con las cosas, como parte de alguna cosa. Para ponerlo en evidencia, conviene considerar previamente tres cosas. Primero, que corresponde que el que mueve y lo movido, el operante y lo operado sean simultáneos [...]. Segundo, que el ser de cualquier realidad y de cualquiera de sus partes es inmediatamente desde Dios [...]. Tercero, que aquello que es causa del ser, no puede cesar en la operación por la que da el ser sin que la misma cosa deje de existir [...]. A partir de todo esto se colige abiertamente que Dios es íntimo a cada cosa, como el ser propio de cada cosa es íntimo a la misma cosa, la cual no puede ni comenzar ni durar sino por la operación de Dios, por la que él se une a su obra para estar en ella»⁹.

Este argumento se edifica sobre dos características propias de la acción divina en las creaturas: la inmediatez y la permanencia. El trasfondo filosófico de esta demostración es la doctrina aristotélica de la simultaneidad de la causa y el efecto, y la doctrina aviceniana de la conservación del ser¹⁰. La afirmación de la inmediatez de la acción creadora es la aplicación a su caso más perfecto de la simultaneidad sin contacto que existe entre el agente espiritual y su efecto. Dios actúa inmediatamente sobre todas las cosas porque ninguna causa creada puede producir el efecto propio de su acción creadora, el ser de cada realidad. Así mismo, porque Dios no es sólo causa del movimiento de las cosas, sino de su ser, su acción es permanente¹¹. Es, pues, la perfección del efecto propio de esta operación, la que exige su inmediatez y su permanencia. La metafísica del *esse* de santo Tomás está emplazada en el centro mismo de su doctrina sobre la omnipresencia.

La nota de inmediatez es mencionada por san Alberto, así como por los maestros franciscanos, en argumentos complementarios. La nota de permanencia, en cambio, es explicada por el maestro dominico en el argumento principal. Sólo Dios puede conservar el ser porque sólo Él es quien lo otorga. Y como lo conservado en el ser está por doquier, también lo está la causa

⁹ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2.

¹⁰ Cf. 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. 177; 199.

¹¹ S. TOMÁS, In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1.

conservadora. De manera semejante, el autor de la *Suma Halesiana* demuestra la presencia de Dios en el lugar y, en especial, el modo *per essentiam*: Dios está en las cosas por su esencia porque las cosas no pueden abstraer de su causalidad, ya que dependen de Él y están contenidas por Él. San Buenaventura ofrece una explicación similar en la segunda razón del argumento en el que demuestra la presencia de Dios en las cosas: dado que no es su propio ser, la creatura no puede ser sino por la presencia de Aquél que le da el ser¹².

Todos los maestros medievales coinciden en afirmar que la existencia de este modo de presencia se explica desde la operación creadora y conservadora. No podía ser de otro modo, estando tan presente entre ellos la enseñanza agustiniana¹³. Para san Alberto y santo Tomás, dicha operación explica tanto el hecho como la extensión universal de este modo de presencia. Así piensa, también, san Buenaventura. Pero él explica la extensión universal, ante todo, desde la inmensidad de la esencia y la infinitud de la virtud divina. Procediendo de este modo, el Seráfico sigue de cerca la enseñanza de la *Suma Halesiana* según la cual Dios es ubicuo porque, de lo contrario, su esencia estaría coartada y limitada¹⁴. A diferencia de los maestros dominicos, el autor de esta suma no explica la extensión universal desde la operación creadora y conservadora.

El argumento que procede por la infinitud divina es el punto de partida y el hilo conductor de la enseñanza sobre la presencia ubicua de Dios que ofrecen el autor de la *Suma Halesiana* y san Buenaventura. Esta diferencia respecto del modelo explicativo de san Alberto y de santo Tomás, ha dado ocasión a pensar que los primeros ofrecen dos argumentos distintos para probar la omnipresencia¹⁵. Lo que sucede, en realidad, es que los maestros franciscanos ponen en primer plano el interrogante correspondiente a la extensión universal de este modo de presencia. En este sentido, su explicación

¹² Cf. S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 37, P. I, a. 1, q. 1; S. ALBERTO, *In I Sent.*, d. 37, a. 1; *Summa Halesiana* (en adelante S.H.), I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 1, c. 2, ad I, 1.

¹³ Según la *Epístola 187* de san Agustín (n. 11s.), Dios está difundido por doquier, no como cualidad del mundo, sino en sí mismo (*in seipso*) como sustancia creadora del mundo, el que dirige sin trabajo y el que contiene sin esfuerzo. Y en el Libro VIII *De Trinitate* (n. 3), san Agustín enseña que Dios es el bien soberano del que todo bien creado participa, próximo tanto de los que se acercan a Él por el amor, como de los que se alejan de Él por el pecado.

¹⁴ Cf. S.H., *Ibid.*, tit. 2, c. 2; S. BUENAVENTURA, *Ibid.*

¹⁵ Esta es la interpretación de A. FUERST (*The omnipresence of God*, p. 151-152). Ella coincide, en parte, con la de los autores de la edición crítica del *Comentario a las Sentencias* de S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 37, P. I, a. 1, q. 1, Scholion.

es muy cercana a la de Pedro Lombardo en las *Sentencias* y a la fuente principal de esta enseñanza, la *Epístola 187* de san Agustín a Dárdano.

En la carta mencionada, san Agustín ofrece un desarrollo considerable sobre la nota de totalidad (*totum*), por la que la presencia de Dios en el mundo se asemeja a la de la cualidad en la sustancia¹⁶. Esta nota, que se verifica también en la inhabitación, no es siquiera mencionada por Pedro Lombardo. Por su parte, el autor de la *Suma Halesiana* apela a ella para explicar el modo único, indistinto, según el cual Dios es ubicuo¹⁷. En cambio, san Alberto, san Buenaventura y santo Tomás explican esta propiedad de la ubicuidad divina desde el atributo de simplicidad, desarrollando así una idea que se encontraba ya en las *Sentencias*: por su simplicidad, Dios está por doquier no dividido¹⁸.

En fin, tanto santo Tomás como sus predecesores inmediatos se sirven del atributo de simplicidad para explicar los modos de presencia atribuidos por Pedro Lombardo a san Gregorio Magno¹⁹. De hecho, Lombardo sólo explicaba el modo *per essentiam* con el objetivo de demostrar, contra la opinión atribuida a Abelardo y a sus discípulos, que la presencia de Dios en las cosas no niega su trascendencia²⁰. La fuente más cercana al argumento que ofrece santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias* es la *Suma Halesiana*, donde la tríada gregoriana es explicada desde la tríada esencia-virtud-operación de origen dionisiano. El joven bachiller dominico explica que el modo *per praesentiam* indica la inmediatez entre Dios y las cosas que resulta de la operación creadora. Como el ser no abandona sus principios esenciales, esta operación no abandona la virtud. Por eso se dice que Dios está en las cosas *per potentiam*. En fin, Dios está también en las cosas *per essentiam* porque su virtud se identifica en la realidad con su esencia²¹. Explicando porqué la esen-

¹⁶ S. AGUSTÍN, *Ep.* 187, n. 11s.

¹⁷ S.H., *Ibid.*

¹⁸ Cf. P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. 37, cap. 4, 3; S. ALBERTO, *In I Sent.*, d. 37, a. 5; S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, P. I, a. 1, q. 1; a. 3, q. 1, fund. 4; S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 1, ad 4; d. 8, q. 4, a. 1; q. 5, a. 2. A este mismo atributo divino recurren, también, estos tres últimos para explicar cómo Dios está sobre todas las cosas sin quedar excluido y en lo más íntimo de cada cosa sin quedar incluido.

¹⁹ Lombardo encuentra esta tríada en el texto de la *Glosa Ordinaria al Cantar de los Cantares*, compuesta por San Anselmo de Laón y su escuela entre 1080 y 1130. Cf. J. PRADES, "Fonti di S. Tommaso circa l'inabitazione della Trinità. Gregorio Magno e la glossa ordinaria", *Sacra Doctrina* 37 (1992) 476-504.

²⁰ P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. 37, c. 3, 5.

²¹ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2; cf. S.H., *Ibid.*, tit. 3, mem. 1, c. 2. Para el autor de la *Suma Halesiana*, el modo *per praesentiam* puede indicar, además, el ser cognoscitivo que

cia, la virtud y la operación se distinguen sólo según la razón en Dios, el atributo de simplicidad explica, a la vez, porqué los modos gregorianos se identifican en la realidad entre sí y con la omnipresencia divina.

En las cosas y en los lugares

En su estudio sobre la presencia ubicua, al que consagra la segunda cuestión de la distinción 37, santo Tomás, a la vez que explica el modo en que Dios está en el lugar y en todos los lugares, completa su descripción de la presencia de Dios en las cosas. Su argumento es una elaboración ulterior del correspondiente a sus precursores inmediatos. Dios está en los lugares dándoles el ser y su propia naturaleza de localizar y contener. De la misma manera, Dios, principio eficiente y ejemplar, otorga a todas las cosas su propio ser y su naturaleza. Por eso se dice que Dios está en todas las cosas, no sólo como un único operado, sino también como muchos²².

Según la enseñanza del autor de la *Suma Halesiana* y de san Buenaventura, si consideramos la disposición que tiene la presencia de la bondad divina a colmar todas las cosas, esto es, la presencialidad de su inmensidad, Dios es ubicuo desde toda la eternidad²³. Santo Tomás, retomando la refutación de san Alberto a esta enseñanza, afirma que la presencia ubicua es temporal porque se funda en la operación divina sobre las cosas que no existen desde toda la eternidad²⁴. Esta temática le ofrece la ocasión de indicar la índole propia de la relación constitutiva de la omnipresencia. Como la creación pasivamente tomada, este modo de presencia es una relación de razón (*habitus rationis*). Ambas relaciones corresponden en nuestra mente a la relación de las cosas a Dios en virtud de la acción creadora y conservadora, relación que está realmente en las cosas, como el mismo efecto de dicha acción²⁵. Es la misma enseñanza que encontramos en sus precursores inmediatos, aún cuando la termi-

Dios tiene en las cosas. En la *Suma de Teología* (I, q. 8, a. 3), santo Tomás elige una interpretación del modo *per praesentiam* que mira, más bien, a la inmediatez con la que Dios conoce todas las cosas. Esta interpretación, que prevalece en sus otras obras, se aproxima más a aquella por la que opta san Alberto en su *Comentario a las Sentencias* (d. 37, a. 5): Dios está en las cosas *per praesentiam* en razón de la sutilidad de su conocimiento.

²² Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 1; S.H., *Ibid.*, q. 3, tit. 2, c. 1; S. ALBERTO, *In I Sent.*, d. 37, a. 2; S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 37, P. I, a. 1, q. 2.

²³ Cf. S.H., *Ibid.*, q. 3, tit. 2, c. 4; S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 37, P. I, a. 2, q. 2.

²⁴ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 3; S. ALBERTO, *In I Sent.*, d. 37, a. 4.

²⁵ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 3; d. 14, q. 2, a. 1, ad 1.

nología utilizada por ellos no sea del todo idéntica a la suya²⁶. Para todos ellos, la consideración de la presencia ubicua como una relación de razón, permite salvaguardar la inmutabilidad divina. De este modo, ellos transmiten y desarrollan una afirmación agustiniana que es como una síntesis de todos los desarrollos de la distinción 37 del Libro I de las *Sentencias* de Pedro Lombardo: permaneciendo en sí mismo, en una eterna estabilidad, Dios, naturaleza incorpórea e inmutablemente viva, está todo entero en todas las cosas.

Como sus precursores inmediatos, santo Tomás explica porqué la ubicuidad, considerada propiamente, es un atributo exclusivo de Dios. Para demostrarlo, san Alberto se atiene al principio de la causalidad creadora y conservadora²⁷. Este argumento tiene la misma validez para santo Tomás. Sin embargo, él recurre, en su propia respuesta, a los atributos de simplicidad y de infinitud: sólo Dios es propiamente ubicuo porque sólo Él está todo entero en cualquier lugar, en virtud de su simplicidad y, si existieran otros infinitos lugares, estaría en todos ellos, en virtud de su infinitud²⁸. De esta proposición condicional se servía el autor de la *Suma Halesiana* para describir la infinitud divina como tal²⁹. Por este camino, dicho atributo adopta, en cierto sentido, el carácter relativo de la presencia ubicua. Para santo Tomás, en cambio, la infinitud es, sin lugar a dudas, un atributo de la esencia divina en sí misma, tanto como la simplicidad. Supuesta la operación creadora, estos atributos le permitirán determinar el modo exclusivo en que la presencia ubicua se predica de Dios.

La operación divina creadora y conservadora es, por consiguiente, la clave de bóveda de 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. Resumimos 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, aquéllas en la de la derecha:

²⁶ S.H., I, P. 2, inq. 2, tr. 1, q. 5, mem. 1, c. 3; S. ALBERTO, *In I Sent.*, d. 14, a. 7; S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 30, a. 1, q. 3.

²⁷ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, a. 8.

²⁸ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 2.

²⁹ Para expresar todo lo que incluye la noción de infinitud según este autor, habrá que decir que la esencia divina es infinita porque no es terminada por otro sino que es ella la que termina todas las otras esencias -pues no hay esencia en la que ella no esté esencialmente-, lo que se verificaría incluso si las esencias creadas fueran infinitas. S.H., I, P. 1, tr. 2, q. 1, c. 1, ad 3; cf. contra, 4.

Operación divina	Omnipresencia
<ul style="list-style-type: none"> • Causa inmediata y permanente de las cosas • Causa del ser de las cosas • Causa la naturaleza de las cosas. Efecto múltiple • Procede de la virtud infinita de Dios • Procede de la esencia simplisísima de Dios • Procede de la esencia y virtud inmutable de Dios y tiene un término creado (cambio) • Procede en el tiempo 	<ul style="list-style-type: none"> • Presencia en las cosas como agente • Presencia íntima en las cosas • Presencia en cada una de las cosas • Dios está por doquier (<i>ubique</i>) • Dios está en las cosas esencialmente y todo entero • Su presencia ubicua es la relación de razón a la que corresponde una relación real en la creatura • Dios no es ubicuo <i>ab aeterno</i>

La relación que constituye la omnipresencia se funda sobre la operación creadora. Porque esta operación es inmediata y permanente, dicha relación es propiamente una presencia, un estar de Dios en las cosas y en los lugares; porque comunica a las cosas el ser, la relación de presencia es sumamente íntima; porque da a las cosas su naturaleza junto con su ser, Dios está en todas las cosas y en cada una de ellas; porque procede de la potencia infinita de Dios, Dios está presente por doquier; porque procede de su esencia simplisísima, Dios está en las cosas inmediatamente por su esencia y por entero; porque termina en un efecto creado sin suponer un cambio en Dios, la relación de presencia a la que da origen es de razón, mientras que la relación inversa es real; en fin, porque esta operación produce las cosas en el tiempo, la presencia de Dios en las cosas es temporal.

2. La inhabitación divina

Santo Tomás no ofrece una elaboración de su doctrina sobre la inhabitación semejante a la de su doctrina sobre la omnipresencia³⁰. En sus obras encontramos solamente los contenidos de base para la explicación de la presen-

³⁰ Santo Tomás, san Buenaventura y san Alberto, más condicionados por la sistematización de Pedro Lombardo que el autor de la *Suma Halesiana*, no desarrollan en sus comentarios a las *Sentencias*, el estudio de la inhabitación como tal, sino el de la donación del Espíritu Santo y, en el contexto del mismo, el de las misiones invisibles.

cia especial de Dios en los justos por la gracia. Además, en tales contenidos, podemos reconocer con toda claridad dos descripciones aparentemente contrapuestas. En efecto, mientras que en una de estas descripciones, la in-habitación es considerada desde el don de gracia según que ordena al justo a la conjunción con Dios como objeto de conocimiento y amor, en la otra es considerada desde la influencia de la persona procedente sobre dicho don y su operación ilícita. La constatación de este hecho ha conducido a buena parte de los intérpretes a negar una de estas descripciones en favor de la otra. En este apartado, nos proponemos demostrar que una consideración atenta de los textos del *Scriptum* permite reconocer la complementariedad que existe entre ellas.

Explicación ascendente

La corriente de interpretación más autorizada, representada por Gardeil, Cuervo y Cunningham³¹, entre otros, se inclina por la primera de las descripciones antedichas, elaborando así una explicación “ascendente” de la in-habitación. Considerada desde esta perspectiva, la in-habitación es la presencia especial de Dios en los santos, fundada sobre la unión con él como objeto de las operaciones de conocimiento y amor a las que dan acceso los dones de la gracia y de la gloria. Hemos elaborado esta definición descriptiva de la in-habitación a partir del texto del *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás que citamos a continuación:

«De un segundo modo, la creatura alcanza al mismo Dios considerado según su sustancia y no sólo según la semejanza. Esto se verifica por la operación, a saber, cuando alguien, por la fe, adhiere a la verdad primera y, por la caridad, adhiere a la suma bondad: y así tiene lugar otro modo, aquél por el que Dios está especialmente en los santos por gracia»³².

³¹ Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2, París, 1927², p. 61-76; ID., “Examen de conscience. III. L'habitation de la Sainte Trinité”, *Revue Thomiste* 12 (1929) 270-287; M. CUERVO, “La in-habitación de las divinas Personas en toda alma en gracia, según Juan de Sto. Tomás”, *Ciencia Tomista* 69 (1946) 114-220; ID., “De las personas divinas en comparación con las misiones”, en *Suma Teológica*, t. 2, Madrid, BAC, 1959³, p. 596-640; F. L. B. CUNNINGHAM, *The Indwelling of the Trinity. A Historico-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas*, Dubuque, Iowa, 1955.

³² S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2.

La *Escritura Santa* orienta la reflexión teológica en esta dirección cuando afirma que el Espíritu Santo habita en nosotros (*Rm* 8, 9s.) como en su santuario (1 *Co* 3, 16 y 6, 19), porque es dado por Dios (*Rm* 5, 5; *Jn*. 14, 16s. 26) y recibido por la fe (*Ga* 3, 2. 14; *Jn* 7, 38s) y el bautismo (1 *Co* 6, 11; *Jn* 3, 5); y que el Hijo viene con el Padre a los que lo aman (*Jn* 14, 23), se manifiesta a ellos y ellos reconocen que él está en el Padre y ellos en él (*Jn* 14, 20-21). Los desarrollos del *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás, correspondientes a esta explicación de la inhabitación, aunque no ganan los principales lugares consagrados al tratamiento de este modo de presencia como en la *Suma de Teología*, no son menos abundantes. Partiendo de los mismos, podemos elaborar dicha explicación desde dos presupuestos doctrinales: Dios considerado como objeto y la gracia considerada como imagen.

El primer presupuesto, término del proceso ascendente que describe esta explicación, se ve esclarecido desde la analogía con la proporción de la disposición material a la forma sustancial, una analogía que encontramos, también, en la enseñanza de los precursores inmediatos de santo Tomás, en especial, en la del autor de la *Suma Halesiana*³³. Esta comparación de proporciones resulta de particular utilidad porque permite superar la comprensión de la Gracia increada como una forma inherente a la creatura racional³⁴. Por dicha comparación podemos reconocer la referencia del don creado al Don increado, ante todo, como una asimilación: por la semejanza del don creado de la gracia (disposición), la creatura es asimilada a Dios (forma)³⁵. El contenido de esta asimilación se ve esclarecido ulteriormente desde la consideración de la referencia de la visión beatífica a la esencia divina inhabitante. Esta proporción es reconocida por santo Tomás, como una relación entre dos elementos recibidos en el mismo sujeto, de los cuales uno es más perfecto que el otro. El primero es la esencia divina considerada como fin último exterior. La esencia divina es recibida en la creatura intelectual por la operación espiritual de la visión, su fin último interior³⁶. De modo semejante, podemos decir que la Gracia increada es recibida en el alma santa como objeto, mientras que la gracia creada lo es

³³ S.H., I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 2, c. 1 et ad 1; cf. *Ibid.*, c. 6.

³⁴ Para una visión de conjunto de esta teoría se puede consultar: N. OTTIGER, *Gott im Menschen*. Die Gnadentheologie von ambroise Gardeil als Anstoss für heute, (SF, NS 99), Friburgo, 2006, p. 330-334, 368-376. Ella ha hecho fortuna entre los autores de manuales. Ver, por ejemplo, M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, (LuxMu, 21), Salamanca, 1989⁶, p. 428-430; J. A. SAYÉS, *La gracia*. Teología y vida, Madrid, 1993, p. 253-306.

³⁵ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, q. 2, c.; *S.Th.*, I, q. 43, a. 3, ad 2; III, q. 7, a. 13.

³⁶ Cf. S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1; q. 4, a. 5, q. 1 et ad. 3.

como aquello por lo que el alma santa tiene acceso a dicho objeto. Por eso, como la perfección subjetiva que otorga la esencia divina inabitante, la que otorga la Gracia increada es la operación perfectiva o la facultad para ejercerla (hábito infuso), perfección última del sujeto que supone todas las perfecciones anteriores³⁷. Desde esta misma analogía con la visión de la esencia divina, podemos reconocer mejor que el objeto de las operaciones conjuntivas de conocimiento y amor es Dios en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, y no sólo Dios como causa primera y último fin³⁸.

El segundo presupuesto de esta explicación de la inhabitación es el principio que proporciona la creatura racional a Dios como objeto, esto es, la gracia considerada como imagen. La noción "imagen" comporta la imitación del ejemplar por la adquisición de algo perteneciente a su especie. Por eso, en el orden creado, la imagen de Dios se observa sólo en el proceso de la bondad divina que consiste en la participación de la dignidad intelectual. En efecto, sólo la creatura racional puede acceder a la operación en la que consiste la misma felicidad de su ejemplar, la visión abierta de la esencia divina³⁹. La noción de imagen, así concebida, se verifica diversamente en el alma y en la gracia. El alma es imagen porque, por ella, el hombre puede ser elevado por Dios a su conocimiento y amor. La gracia es imagen según que por ella el hombre imita actualmente a Dios, teniendo acceso a las operaciones conjuntivas⁴⁰. Por este camino podemos reconocer que la razón análoga de imagen se refiere a todo

³⁷ El fin último es la operación de la cosa cuya perfección no puede tener lugar sin que la cosa exista perfectamente. S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, q. 4, ad 4; cf. a. 3, q. 1; cf. *In V Metaphys.*, lect. 19, n. 1.

³⁸ Lo que pertenece a la esencia divina es el objeto directo de nuestras operaciones espirituales, mientras que lo propio de las personas es su objeto concomitante. Por eso santo Tomás dice que disfrutamos de la propiedad de cada persona en cuanto se identifica realmente con la bondad suma. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2.

³⁹ S. TOMÁS, *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2; cf. L.-M. DE BLIGNIÈRES, "La dignité de l'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin", en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, III: Antropologia tomista, (*SfTom*, 42), Roma, Vaticano, 1991, p. 199-220.

⁴⁰ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 3, ex.; *In II Sent.*, d. 16, q. 1, ex.; *In III Sent.*, d. 28, q. 1, a. 2, ad 3; d. 2, q. 1, a. 1, q. 1, ad 2. Para determinar aún mejor la distinción y la mutua imbricación que existe entre el alma y la gracia en el modo de realizar la razón de imagen, santo Tomás afirma que el alma es aquello que imita, mientras que la gracia es aquello por lo cual el alma imita. Por eso el alma sólo es imagen con la plenitud que le es debida, cuando es informada por la gracia. *In III Sent.*, d. 26, a. 2, ad 5; cf. a. 5, ad 2. De manera semejante, diremos que Dios está *simpliciter* en el hombre sólo cuando el hombre lo posee por la gracia, porque sólo de este modo está en él según la capacidad que le es debida. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 5.

lo que, de un modo u otro, ordena a la creatura intelectual a la participación de la bienaventuranza divina: las operaciones conjuntivas, las virtudes infusas que informan las potencias del alma, la gracia que informa el alma y el alma que está naturalmente ordenada a recibir esta información. A la luz de este desarrollo, la inhabitación puede ser reconocida como el modo de presencia de Dios fundado en el dinamismo espiritual que se inaugura con la infusión de la gracia, que tiene como término la bienaventuranza y que hunde sus raíces en lo más profundo de la naturaleza humana⁴¹. A la luz de esta explicación podemos reconocer mejor cómo la inhabitación expresa desde Dios, lo que la imagen de gracia expresa desde el hombre. La inhabitación se predica de Dios según que colma la capacidad de bienaventuranza que tiene el hombre en cuanto imagen, haciendo de él su templo santo.

Nuestra propia elaboración de la explicación ascendente de la inhabitación se despliega, desde estos presupuestos doctrinales, como una descripción pormenorizada del modo en que se articulan los diversos componentes del efecto de gracia (hábitos y operaciones) y del modo en que se realiza el perfeccionamiento progresivo de dicho efecto (ausencia del uso de razón, fe y caridad, visión beatífica). Partiendo del punto culminante de este perfeccionamiento, hemos podido reconocer mejor cómo se verifica la conjunción real que está a la base de la inhabitación en los adultos peregrinos y en los niños renacidos en Cristo sin uso de razón. En su grado supremo, esta conjunción tiene a la visión abierta de Dios como raíz y a la fruición perfecta de la caridad consumada como complemento. De este modo, ella da lugar a la relación de comprensión y a su relación inversa, la inhabitación de la esencia divina en los bienaventurados del Cielo⁴².

En el grado intermedio de esta conjunción, la visión es precedida por el acto de fe que, aún dando acceso a Dios en sí mismo, comporta un distanciamiento. En efecto, la fe no pone al intelecto en lo último en cuanto a su modo propio, porque no tiene la eficacia para hacer ver lo que cree o para reducir lo que cree a lo que sabe. Pero ella pone al intelecto creado en lo último en cuanto al objeto, haciéndolo asentir a la verdad primera. De este modo, Dios uno y trino puede ser aprehendido como bien sumo y convertirse en objeto del afec-

⁴¹ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 3, ex. 2; d. 37, ex. 1; J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, Maître Spirituel. Initiation 2*, (Vestigia 19. Pensée antique et médiévale), París - Friburgo, 1996, p. 121.

⁴² Cf. S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, q. 2 et q. 3; a. 3, ad 1; *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, q. 1; cf. d. 31, q. 2, a. 1, q. 2.

to creado. Esto explica que la caridad del viador pueda amar inmediatamente a Dios por su esencia como la del bienaventurado⁴³. La fe y la esperanza son virtudes teologales porque Dios es su objeto. Pero la caridad tiene a Dios no sólo como objeto, sino también como medio. Podemos decir, por tanto, que es la caridad la que asegura la conjunción del justo viador con Dios en sí mismo; pero la caridad supone la fe que le da acceso a su propio objeto. Por la fe y la caridad el justo alcanza a Dios en esta vida. En esta unión encuentra su fundamento la esperanza de la vida bienaventurada⁴⁴.

Puesto que la necesidad de la operación conjuntiva es relativa a la intención del fin, en ausencia de la operación, lo que salva esta intención, es la misma perfección de las virtudes teologales, que realizan la inclinación al fin y su misma incoación. Por ellas, la inteligencia y la voluntad del hombre son proporcionadas o adaptadas al fin último, abriéndolo a la comunión vital con Dios⁴⁵. He aquí el grado ínfimo de la conjunción que explica la inhabitación y que tiene su raíz y fuente primera en el don de la gracia *gratum faciens*. El rol propio de la gracia y de la caridad (virtudes) en este grado de conjunción, puede ser reconocido mejor desde su referencia a la coadaptación de la creatura racional al fin, constitutiva de la "justicia general". En efecto, esta justicia tiene a la caridad como su causa próxima y a la gracia como su causa primera. Como las potencias fluyen de la esencia del alma, así la inclinación al fin último de las potencias proviene de la perfección del alma, que es la gracia y, en el nivel de las mismas potencias, de la perfección de la voluntad que es la caridad. Operando formalmente esta inclinación habitual a Dios como fin, que ya es una unión real con él, la gracia y la caridad, en sus niveles respectivos, dan origen a la inhabitación de Dios en los santos viadores⁴⁶.

En la *Epístola 187*, san Agustín describía los grados de conjunción del hombre con Dios desde los grados del conocimiento espiritual de Dios, con-

⁴³ Cf. S. TOMÁS, *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3, q. 1a. 3; q. 3, a. 1.

⁴⁴ Cf. H. BOUËSSÉ, "Du mode d'habitation de la très Sainte Trinité dans l'âme du juste", *Vie Spirituelle* 69 (1943) 225-240; S. I. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, París, 1948, p. 88-105.

⁴⁵ Cf. S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 2, q. 1a. 1; *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 5; d. 25, a. 3, a. 1, q. 1a. 2; R. MORENCY, *L'Union de Grâce selon saint Thomas* (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis, 8), Montreal, 1950, p. 231-234.

⁴⁶ S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, q. 1a. 1, ad 3. La referencia de la gracia santificante a la operación meritoria nos ofrece un *confirmatur* de esta misma doctrina: La gracia es fundamento ontológico y principio de la operación: lo primero, según que eleva al alma a un cierto ser divino; lo segundo, en cuanto da a las virtudes su forma y las conserva en su rigor. Cf. *In II Sent.*, d. 26, q. un., a. 3 et ad 2; a. 6 et ad 4.

trapuesto al conocimiento que tienen de Él los sabios soberbios⁴⁷. Por su parte, el autor de la *Suma Halesiana* los describe como grados de presencia de la bienaventuranza divina⁴⁸. Nuestro recorrido por estos grados de conjunción según el *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás nos ha permitido determinar con mayor precisión su denominador común. Tanto *in patria* como *in via*, esta conjunción comporta una coadaptación o conjunción inmediata y permanente de la creatura racional -de su alma y de sus facultades-, por los hábitos infusos -dones de la gracia o de la gloria-, a Dios uno y trino como objeto de conocimiento y amor. A esta ordenación o elevación se refiere, en último análisis, nuestro autor cuando determina la razón propia de la inhabitación desde las operaciones de conocimiento y amor⁴⁹.

Santo Tomás encuentra ampliamente desarrollada esta explicación de la inhabitación, en sus precursores inmediatos de la escuela franciscana. El autor de la *Suma Halesiana* comprende la inhabitación desde la posesión de Dios. Los justos poseen a Dios cuando poseen la forma o especie divina por la gracia *gratum faciens*. Este don se tiene a Dios como la disposición a la forma, porque, como semejanza próxima, lo hace presente al alma como objeto de bienaventuranza. San Buenaventura, por su parte, explica que la inhabitación es la comparación de Dios a la creatura racional correspondiente a la comparación de la creatura racional a Dios como al fin al que retorna, que tiene su origen en la gracia *gratum faciens*. Por lo demás, ambos maestros explican la nueva presencia implicada en las misiones invisibles y, en especial, en la dona-

⁴⁷ Ellos conocen a Dios sin poseerlo, los niños que han renacido por el bautismo lo poseen sin conocerlo, los adultos progresan en esta posesión por la semejanza de una vida piadosa, y los bienaventurados alcanzan plenamente esta posesión por la visión. Cf. *Ep.* 187, 21.

⁴⁸ Por la semejanza de la gracia, Dios hace presente su propia bienaventuranza al alma. La asimilación perfecta tiene lugar [primero] por el afecto de la dilección perfecta y [luego] por el conocimiento manifiesto y sin enigma del cielo. El grado intermedio es el del adulto que vive rectamente en la tierra en cuanto al ser perfecto de la gracia y en cuanto al operar perfecto de la caridad. El grado mínimo es el de los niños bautizados que viven rectamente sólo en cuanto el ser perfecto de la gracia, porque desconocen la operación. Cf. *S.H.*, III, P. 3, inq. 1, tr. 1, q. 1, c. 1, a. 4, ad 7.

⁴⁹ Es lo que sugieren textos como el siguiente, S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, q. 1, ad 4: «Por razón de su perfección [la virtud infusa] nos une y asimila máximamente a Dios. Y según esta conjunción nace en nosotros un nuevo respecto a Dios. Por lo que, cuanto más suficiente es [esta virtud] tanto más se dice que el Espíritu Santo procede [en nosotros] con ella»; cf. *Ibid.*, d. 17, a. 1, s.c. 3; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, q. 1, ad 5.

ción del Espíritu Santo, diciendo que es la posesión de la persona procedente como fruto por el don de la gracia a ella apropiado⁵⁰.

La descripción ofrecida por estos maestros se distingue, sin embargo, de la de santo Tomás, ante todo, por el modo de concebir el rol de la gracia y de las virtudes en la ordenación de la creatura a Dios como objeto de conocimiento y amor. Mientras que para aquéllos tanto la gracia como las virtudes tienen como sujeto a las potencias espirituales⁵¹, para santo Tomás –como para san Alberto– la ordenación al fin de la gracia actualiza la del alma, que es su sujeto, y es, a su vez, perfeccionada por la de la caridad, que tiene por sujeto la voluntad. De ahí que santo Tomás afirme, diferenciándose una vez más de los maestros franciscanos, que el dinamismo constitutivo de la imagen de Dios en el hombre no tiene su origen en las potencias, sino en la esencia misma del alma⁵². La descripción tomasiana se distingue, además, por la subordinación del afecto al conocimiento en el acceso a Dios como fin. Como los maestros franciscanos, el Aquinate pone particularmente de relieve el rol propio de la caridad en esta ordenación de la creatura racional a Dios como fin. Pero, a diferencia de ellos, santo Tomás sostiene que la caridad, como acto de la voluntad, no alcanza primeramente el fin último exterior. Es la fe la que otorga a los viadores este acceso a Dios como fin⁵³.

Explicación descendente

En oposición a la corriente de interpretación que ofrece una explicación ascendente de la inhabitación, hallamos otra, representada, entre otros, por Chambat, Piolanti y Menéndez-Reigada⁵⁴, que fija su atención sobre aquellos

⁵⁰ Cf. *S.H.*, I, P. 1, inq. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 1, c. 5, ad 1; mem. 2, c. 1; P. 2, inq. 2, tr. 3, sect. 2, q. 2, tit. 3, mem. 1, c. 4, a. 1, I; a. 2; ad II, 1; tit. 1, c. 4, a. 2; cf. obi. I, 4; S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 37, P. I, a. 3, q. 2; d. 14, a. 2, q. 1; d. 15, P. II, a. 1, q. 1; *In II Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2, ad 7.

⁵¹ Cf. *S.H.*, III, P. 3, inq. 1, tr. 1, q. 2, a. 4, ad 4; S. BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 26, a. un., q. 5, fund. 6 et corpus; F. D'EYSDEN, "La distinction de la substance et de ses puissances d'opération d'après S. Bonaventure", *Études Franciscaines* 1 (1951) 5-23, 147-171.

⁵² Cf. *S.H.*, II, P. 1, inq. 4, tr. 1, sect. 1, q. 3, tit. 1, c. 5, ad 6, II, corpus et ad 3; obi. 4 et resp.; *S.H.*, III, P. 3, inq. 1, tr. 1, q. 1, a. 4, obi. 3; S. BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 26, a. un., q. 3, ad 4; *In I Sent.*, d. 3, P. II, a. 1, q. 3.

⁵³ Cf. *supra*, notas 43 y 48.

⁵⁴ Cf. L. CHAMBAT, *Présence et union. Les missions des personnes de la Sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin, Abbaye S. Wandrille, 1943*; A. PIOLANTI, *Dio nel mondo e nell'uomo*, (Trattati dogmatici, 4), Roma, 1950; I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espí-*

desarrollos en los que la inhabitación es reconocida por santo Tomás desde la influencia de la persona procedente o de la Trinidad sobre los dones de la gracia y sus operaciones elícitas. Desde esta perspectiva, podemos concentrar nuestra atención sobre la misión invisible y definirla como la nueva relación de presencia de la persona procedente, fundada sobre la influencia de la misma persona procedente, que tiene como término los dones de la gracia y sus operaciones conjuntivas. En el sentido de esta explicación “descendente” de la inhabitación, la *Sagrada Escritura* presenta al Espíritu Santo como un principio interior de vida nueva que, substituyendo al principio malo de la carne (*Rm* 7, 5), hace habitar a Cristo en nuestro corazón (*Ef* 3, 16) y se hace en nosotros un principio de fe (*1 Co* 12, 3; *2 Co* 4, 13), de conocimiento sobrenatural (*1 Co* 2, 10-16; 12, 8), de amor (*Rm* 5, 5; *Col* 1, 8) y de santificación (*Rm* 15, 16; *1 Co* 6, 11). La abundancia de los desarrollos correspondientes a esta explicación de la inhabitación en el *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás se debe ciertamente a la centralidad que tiene en esta obra el tema de la causalidad de las procesiones divinas, como cuadro general de la reflexión teológica y como instrumento privilegiado para la elaboración de diversas cuestiones⁵⁵.

Ofreciendo contenidos de gran valor para el desarrollo de esta explicación de la inhabitación, en particular por lo que respecta a la causalidad ejemplar de las personas procedentes, el autor de la *Suma Halesiana* y san Buenaventura sólo admiten la posibilidad de explicar este modo de presencia desde la referencia de la creatura racional a Dios como fin y objeto. Ello se debe, ante todo, a su modo de concebir la uniformidad con la que la virtud divina se refiere a todos los efectos de su operación según el célebre principio del *Liber de causis*: la causa primera se refiere por igual a todas las cosas⁵⁶. Por ser infinita, esta virtud es igualmente suficiente para todo lo que ella opera en las creaturas y no admite gradación o composición, lo que atentaría contra la inmutabilidad y la simplicidad divinas.

En la enseñanza de san Alberto sobre la inhabitación, podemos reconocer un cambio profundo de paradigma respecto de la enseñanza de la escuela franciscana cristalizada en la *Suma Halesiana*. El maestro dominico no encuen-

ritu Santo y la perfección cristiana por el ven. p. maestro fray Juan de Sto. Tomás, O. P., Madrid, 1948.

⁵⁵ G. EMERY, *La Trinité Créatrice*. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d’Aquin, et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, (Bibl thom, 47), París, 1995, p. 341, 424, 418s.

⁵⁶ *Liber de causis*, c. 24, 176.

tra ninguna dificultad en explicar la nueva presencia divina desde una nueva razón en la eficiencia y en la ejemplaridad divinas. A partir de la distinción real entre el don de la gracia y el don de la naturaleza, nuestra mente concibe una distinción en la causalidad divina eficiente y ejemplar. A diferencia de los maestros franciscanos, san Alberto ha sabido integrar la causalidad ejemplar y eficiente divina en la explicación de la nueva presencia divina como tal⁵⁷. Esta es, también, la perspectiva que guía su enseñanza sobre los actos próximos de las misiones invisibles y sobre la donación del don creado de la gracia con el Espíritu Santo y en Él⁵⁸.

En continuidad con esta enseñanza, santo Tomás ofrece en su *Comentario a las Sentencias*, desarrollos esclarecedores referidos, tanto a esta razón especial de eficiencia y ejemplaridad divinas, como a la atribución de la misma a la persona procedente. En Dios, en razón de su simplicidad, la operación se identifica en la realidad con la esencia. Sin embargo, podemos distinguir en la operación divina un respecto según el cual ella se identifica con su efecto. Esto es lo que nos permite reconocer en dicha operación una multiplicidad de razones o aspectos⁵⁹. Entre estas razones, la que explica la nueva presencia divina en los justos, es la que tiene como fundamento real el efecto de gracia que ordena a Dios como fin⁶⁰. En correspondencia con este desdoblamiento en la causalidad eficiente, podemos constatar otro en la causalidad ejemplar. Esta distinción de razón en la ejemplaridad divina se funda en la realidad del efecto según la diversidad de la semejanza que dice a la bondad divina. De este modo la inhabitación podrá ser explicada desde la gracia como una especial participación de la bondad divina⁶¹.

El modo en que esta razón especial de eficiencia y ejemplaridad se atribuye a la persona divina puede ser reconocido desde los dos aspectos de la relación que la constituye⁶². Desde el aspecto formal de esta relación (*esse ad*)

⁵⁷ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, a. 5. La presencia de Dios en la creatura racional por la gracia inhabitante es descrita allí desde una comparación de Dios al libre albedrío como quien lo eleva sobre la naturaleza. Ver también, *In I Sent.*, d. 17, a. 1, s.c. 2.

⁵⁸ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 15, a. 2 et ad 2.

⁵⁹ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, ad 3; d. 2, q. 1, a. 2, ad 2; d. 37, q. 3, a. 2; d. 43, q. 2, a. 1, ad 2.

⁶⁰ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 17, a. 1; *In II Sent.*, d. 26, q. un., a. 2. Para poner de relieve esta ordenación, santo Tomás distingue, incluso, la operación divina que otorga el don de la que otorga su uso. Cf. *In I Sent.*, d. 17, a. 1, ad 1 et ad 3; *In II Sent.*, d. 26, a. 1-2.

⁶¹ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2; *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2.

⁶² Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5; *De Pot.* q. 8, a. 2; *S.Th.*, I, q. 28, a. 2.

podemos explicar el modo de operar propio de la persona. Como el modo de ser de cada persona, su modo de operar es distinto. Y esta distinción en el modo de ser y de operar se explica por el orden de origen de las personas⁶³. Desde la consideración del ser de la relación subsistente (*esse in*), podemos explicar la asignación a la persona de la causalidad del atributo divino. En efecto, si podemos decir que un efecto determinado se reduce necesariamente a la persona como a su causa, es porque la persona incluye el atributo de la esencia que es causa de dicho efecto⁶⁴. A estos dos aspectos de la influencia de la persona procedente se refería, a su modo, san Buenaventura con las nociones de subautoridad y de ejemplaridad⁶⁵. Ellos pueden ser distinguidos pero no separados: si la persona influye en la creación en la medida en que la relación incluye la esencia, esta influencia es distinta por el orden de origen implicado en el aspecto formal de la relación.

A partir de estos presupuestos doctrinales, santo Tomás elabora dos argumentos en los que ofrece los contenidos esenciales de su descripción de la nueva presencia divina desde esta perspectiva. El primero de ellos, situado en su comentario a la distinción 14 del Libro I de las *Sentencias*, demuestra la donación del Espíritu Santo desde la asignación al mismo de una influencia sobre la creatura racional según que se ordena a la conjunción con Dios por los dones de la gracia⁶⁶. Las personas divinas son la razón del retorno de la creatura racional a Dios como último fin porque son la razón de su producción en la salida de Dios como primer principio. Esta primera influencia, terminando en los dones de la naturaleza, está a la base de la procesión por la que se dice que el Espíritu Santo está en todas las cosas. Aquella, en cambio, terminando en los dones de la gracia, está a la base de la procesión que constituye su donación y misión. Junto con el modo propio de operar de la persona procedente, se considera aquí la causalidad eficiente-ejemplar de los atributos divinos, puesta de manifiesto por la alusión a la enseñanza de Dionisio y por el recurso a la analogía con la generación natural.

⁶³ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2, ad 3; d. 12, a. 3, ad 4; *In II Sent.*, d. 13, q. 1, a. 5.

⁶⁴ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3; cf. *S.Th.*, I, q. 45, a. 6; q. 34, a. 3 et ad 1; q. 38, 1, ad 4.

⁶⁵ S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 18, a. un., q. 1.

⁶⁶ La procesión de las personas divinas en las creaturas «puede ser considerada en cuanto es razón de la vuelta hacia el fin. Y así tiene lugar sólo según aquellos dones que nos unen próximamente al fin último, es decir, a Dios, que son la gracia que hace grato y la gloria», S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2; Cf. Id. d. 10, q. un., a. 1.

Mientras que éste argumento, demostrando la donación del Espíritu Santo, explica la nueva presencia de la persona procedente o misión invisible en común, el segundo argumento, situado en el comentario a la distinción 15 del mismo libro, demostrando la misión invisible del Hijo, explica la distinción de las misiones invisibles entre sí, mediante un desarrollo más pormenorizado de la doctrina sobre la causalidad eficiente-ejemplar de los atributos divinos⁶⁷. Por la influencia que la persona ejerce como origen y ejemplar en el retorno de la creatura racional a Dios como fin, su propia relación es representada en la semejanza del don de gracia⁶⁸. Lo que determina la distinción de esta representación respecto de la semejanza de la bondad divina en el don de la naturaleza es la ordenación del don de gracia a la conjunción. Por esta ordenación se dice que la persona procedente es enviada invisiblemente a la creatura racional por el don de gracia que la representa. Para poner de relieve la ordenación al fin que determina la distinción del don de sabiduría respecto de los dones de la naturaleza que dicen cierta semejanza a la relación propia del Hijo, santo Tomás explicita, al final de este argumento, la distinción de razón en la influencia de la persona correspondiente a la distinción real que se observa entre la forma del don de gracia y su operación. A esta distinción se refiere la afirmación de que, en la recepción de los dones de sabiduría y amor, las personas no sólo están en nosotros como la realidad en su semejanza, sino como lo que conduce y une al fin⁶⁹.

Desde esta influencia de la persona como ejemplar y origen podemos reconocer mejor la índole propia del conocimiento requerido por la misión invisible. Este conocimiento es, ante todo, la representación del modo propio de la persona en la semejanza del don de gracia. Por esta representación

⁶⁷ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1; cf. a. 2; *S.Th.*, I, q. 43, a. 5, ad 2. Para el estudio de la influencia de la persona divina se puede consultar: F. MARTINELLI, *Personalismo trinitario della storia della salvezza. Rapporti tra la SS.ma Trinità e le opere ad extra nello 'Scriptum super Sen-tentiis' di S. Tommaso* (Spir., 10), Roma - París, 1969, p. 33-114; P. ROEM, "'Procession and Return' in Thomas Aquinas and His Predecessors", *PSB* 13 (1992) 147-163; G. EMERY, *La Trinité Créatrice*, p. 384-413; ID., *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (théologies), París, 2004, p. 425-481.

⁶⁸ Lo que aparece, ante todo, en la descripción de santo Tomás es la semejanza: «Puesto que según la recepción de estos dones se efectúa en nosotros la semejanza con lo propio de las personas, según este nuevo modo de ser en el que la cosa está en su semejanza, se dice que las personas divinas están en nosotros, según que nos asimilamos a ellas de un modo nuevo». S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1; cf. a. 2; *S.Th.*, I, q. 43, a. 5, ad 2.

⁶⁹ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1.

decimos que este don es originado y ejemplado por la persona⁷⁰. Y cuando afirmamos que dicho conocimiento es “cuasi experimental”, estamos indicando, desde la operación del justo, la perfección de esta representación de la persona en la semejanza del don de gracia⁷¹.

Coordinación de las dos explicaciones de la inhabitación

En la *Epístola 187* encontramos los contenidos de base para las dos explicaciones de la inhabitación. San Agustín se refiere allí a la operación por la que Dios va construyendo en el hombre su templo santo, así como a la semejanza de la vida piadosa, que remite, ante todo, a la capacidad del conocimiento espiritual de Dios, pero también a la ejemplaridad divina. La semejanza y la ejemplaridad son puestas de relieve por él en el *De Trinitate*, al identificar la misión invisible como la presentación de la procesión eterna al conocimiento espiritual de la mente (libro IV), y el vínculo del Espíritu Santo con la caridad por la que amamos a Dios y al prójimo (libro XV) en correspondencia con el vínculo del bien soberano con los bienes por participación (libro VIII)⁷². Pedro Lombardo recoge algunos contenidos de esta enseñanza interpretándolos a su manera. Insiste, por una parte, en las operaciones de conocimiento y amor del justo, sin dejar de señalar que es Dios el que construye en ellos su templo santo. Así mismo, aunque afirma que el efecto creado vinculado a la inhabitación es la gracia de adopción filial, entiende que el Espíritu Santo penetra de tal modo en lo más íntimo del justo, que Él mismo es el amor por el que amamos a Dios y al prójimo⁷³.

El autor de la *Suma Halesiana* y san Buenaventura optan decididamente por una descripción ascendente de la inhabitación. Encontramos, con todo,

⁷⁰ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1. Ver, además, *Ibid.*, q. 2, a. 1, obi. 6 et resp.; d. 14, q. 2, a. 2, ad 3.

⁷¹ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3; d. 15, q. 4, a. 2, c. Para el estudio de esta temática se puede consultar: S. I. DOCKX, *Fils de Dieu*, p. 88-105; A. PATFOORT, “Cognitio ista est quasi experimentalis (*I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3m)”, *Angelicum* 63 (1986) 3-13; *Id.*, “Missions divines et expérience des Personnes divines selon S. Thomas”, *Ibid.*, p. 545-559.

⁷² Cf. S. AGUSTÍN, *Ep. 187*, n. 15s., 21s., 27; *Trin.*, IV, 20, 27-28; VIII, 3, 4-5; XIV, 17, 27-31. Tenemos, por tanto, en el punto de partida, una causalidad divina -o de la persona procedente- eficiente y ejemplar; en el punto de llegada, Dios como objeto de conocimiento y amor; y entre ambos extremos una semejanza, que comporta una capacidad y un dinamismo creciente en la adquisición de lo que la colma.

⁷³ Cf. P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. 37, c. 2, 2; c. 3, 3; d. 16, c. 1, 1; d. 17, c. 4, 1.

en la enseñanza de ambos sobre la donación del Espíritu Santo y sobre las misiones invisibles, la referencia a la subautoridad y a la ejemplaridad que restringen a las personas procedentes la causalidad eficiente común⁷⁴. La descripción descendente de la inhabitación nace de la combinación de esta última enseñanza con la correspondiente a la distinción de razón en la causalidad eficiente y ejemplar divina en virtud de la distinción real entre dones de la naturaleza y de la gracia. Tal es la combinación que podemos observar en la enseñanza de san Alberto. En su *Comentario a las Sentencias*, el maestro dominico admite junto con esta descripción, que desarrolla ampliamente, una descripción ascendente de la que ofrece solamente algunas indicaciones⁷⁵. San Alberto no explica cómo se coordinan estas dos descripciones. Sin embargo, en su enseñanza sobre la inmutabilidad divina, encontramos un principio explicativo de esta coordinación⁷⁶.

Junto con una descripción más elaborada de los contenidos correspondientes a las dos explicaciones de la inhabitación, santo Tomás ofrece en su *Comentario a las Sentencias* una enseñanza desde la que puede ser mejor comprendida su coordinación, la correspondiente a la distinción de dos órdenes de prioridad entre el don creado de la gracia y el Don del Espíritu Santo⁷⁷. Según el orden de la causalidad material, en el que la disposición en el sujeto es anterior a la forma que imprime el agente, el don creado es anterior al Don increado. Esta es la perspectiva que guía el desarrollo de la explicación ascen-

⁷⁴ Cf. *S.H.*, I, P. 2, inq. 2, tr. 3, sect. 2, q. 2, tit. 3, mem. 1, c. 3, a. 3, ad 3; c. 4, a. 2, ad 1; S BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 18, a. un., q. 1; d. 15, P. I, a. 1, q. 4.

⁷⁵ Cf. S. ALBERTO, *In I Sent.*, d. 14, a. 13, obi. 4 et resp.; a. 14 et ad 1; *In II Sent.*, d. 26, a. 1, ad viam 3, ad 2-3.

⁷⁶ Cf. S. ALBERTO, *In I Sent.*, d. 8, a. 16, ad 1; a. 17. Según esta enseñanza, un mismo efecto creado puede ser significado por dos movimientos contrarios que atribuimos a Dios de modo metafórico: el paso del ocio a la actividad y el paso de una cualidad a otra. La contradicción se salva porque los respectos considerados son diversos. En efecto, mientras que en el primer movimiento Dios se tiene como principio de la acción, en el segundo se tiene como su término. Pues bien, este mismo principio puede ser aplicado al efecto de gracia, suplantando el lenguaje metafórico del movimiento por el lenguaje propio de la causalidad. Las dos explicaciones de la inhabitación se refieren al don de gracia y a la relación constitutiva de este modo de presencia. Pero en la explicación descendente, Dios se tiene como principio del don de gracia, mientras que en la ascendente Dios se tiene como su término.

⁷⁷ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, q. 2; *S.Th.*, I, q. 43, a. 3. Una enseñanza que ha podido encontrar en la *S.H.*, I, P. 2, inq. 2, tr. 3, sect. 3, tit. 3, mem. 1, c. 4, a. 1, corpus II; cf. *Ibid.*, contra 1; ad 2.

dente de la inhabitación, en la que la venida de la Trinidad está supeditada al don de gracia que ordena a la conjunción con Dios como objeto de conocimiento y amor. Según esto, diremos que, en esta explicación, Dios es descripto como padeciendo la operación de la creatura racional, esto es, como término de los actos de fe y de amor (*Ga* 3, 2; *Jn* 14, 23) por los que Él viene y ella lo recibe. Según el orden de la causalidad eficiente, final y formal, es anterior el Don increado, porque el don creado es dispensado en orden a Él y recibe su influencia en cuanto Amor por el que es dado. Ésta es la perspectiva que rige la explicación descendente de la inhabitación. Ella parte de la influencia eficiente y ejemplar de Dios o de la persona procedente, y termina en el don de gracia y en su operación ilícita, efecto en el que se verifica el retorno de la creatura racional a Dios como fin. Así diremos que, en la explicación descendente, el Espíritu Santo es reconocido como ejerciendo una nueva influencia sobre la creatura racional, una influencia por la que él es, en ella, principio de amor y de conocimiento sobrenatural (*Rm* 5, 5; *1 Co* 2-10)⁷⁸.

Al no poder explicar la coordinación entre estas dos explicaciones de la inhabitación, los intérpretes de la enseñanza de santo Tomás que optan por la explicación descendente, apoyándose sobre todo en los textos del *Comentario a las Sentencias*, suelen considerar la ordenación a la conjunción con Dios como objeto de conocimiento y amor como un contenido complementario que no interviene en la determinación de lo que constituye esencialmente este modo de presencia. Por el contrario, los intérpretes que optan por la explicación ascendente, apoyándose sobre todo en los textos de la *Suma de Teología*, tienden a considerar la causalidad eficiente divina como un contenido que pertenece exclusivamente a la explicación de la omnipresencia. La consideración de la enseñanza de santo Tomás sobre la inhabitación desde la doctrina sobre el doble orden de prioridad entre el don creado y el Don increado, permite reconocer como contenidos esenciales a la misma, tanto la razón especial del influjo eficiente y ejemplar divino o de las personas proce-

⁷⁸ El reconocimiento de este doble orden de prioridad hace innecesaria la distinción propuesta por E. Bailleux, de dos presencias de la personas procedentes vinculadas a su misión, la presencia germinal y la presencia terminal. E. BAILLEUX, "Le cycle des missions trinitaires, d'après saint Thomas", *Revue Thomiste* 63 (1963) 165-192 (p. 179-181). Se trata de una misma presencia considerada desde perspectivas diversas y complementarias. Desde este mismo presupuesto doctrinal, santo Tomás explica la prioridad mutua entre la infusión de la gracia y los movimientos del libre albedrío (o la remoción de la culpa). Cf. S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, q1a. 1; q1a. 2.

dentes, como la unión con Dios como objeto de conocimiento y amor. Desde dicha doctrina, las dos explicaciones de la inhabitación pueden ser coordinadas e integradas en una explicación más completa⁷⁹.

Estas dos explicaciones de la inhabitación describen, ante todo, su fundamento: el influjo de la persona y el don de gracia. Este último es el fundamento de la inhabitación en la explicación ascendente. El primero lo es en la explicación descendente. Ahora bien, puesto que la razón del influjo divino considerado como fundamento de la inhabitación se basa en la realidad del don de gracia⁸⁰, la explicación descendente presupone, en cierto modo, los contenidos esenciales de la ascendente. Explicitando los diversos elementos estructurales del don de gracia y los distintos grados de la conjunción o coadaptación de la creatura racional al fin que dicho don opera, la explicación ascendente permite reconocer mejor porqué el don de gracia está a la base de esta razón distinta en la influencia divina. Dicha coadaptación es una elevación que supone, por su parte, la influencia divina sobre el don de gracia, elemento central de la explicación descendente. Y esta última afirmación no comporta una petición de principio, porque la presuposición aludida en ella se toma según el orden de la causalidad eficiente, formal y final, mientras que la presuposición aludida en la afirmación anterior se toma según el orden de la causalidad dispositiva.

Como cada una de estas explicaciones de la inhabitación supone a la otra en un orden distinto de causalidad, cada una de ellas tiene su propia utilidad. La explicación ascendente describe mejor aquello que constituye la inhabitación divina como tal. La descendente pone de relieve la prioridad absoluta del Don increado sobre el creado, el carácter activo de la nueva presencia divina y su dimensión propiamente trinitaria. De ahí que santo Tomás acuda, con preferencia, a esta última para describir la donación del Espíritu Santo y las misiones invisibles.

Podemos, en fin, integrar los contenidos de ambas explicaciones en una explicación común. Diremos, así, que la inhabitación es la relación de presencia edificada sobre la coadaptación o conjunción de la creatura racional con Dios como fin y objeto de conocimiento y amor, por los dones de la gracia que Dios infunde en ella asimilándola a sí mismo. De modo semejante, podemos decir que la misión invisible es la relación de presencia de la persona proce-

⁷⁹ Para el desarrollo siguiente, ver: G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 457s.

⁸⁰ Cf. *supra*, nota 60.

dente que se edifica sobre la coadaptación o unión de la creatura racional con Dios como objeto de conocimiento y amor, por el don de la gracia -caridad o don de sabiduría- originado y ejemplado en la misma persona divina⁸¹.

3. La relación entre omnipresencia e inhabitación

Los diversos modelos explicativos de la relación entre omnipresencia e inhabitación que santo Tomás ofrece en el *Comentario a las Sentencias* pueden ser reducidos a dos. En la elaboración más completa del primero, la omnipresencia se fundamenta en la conjunción de la creatura racional con Dios por la acción creadora y conservadora que otorga a todas las cosas el acceso a cierta semejanza de la bondad divina, mientras que la inhabitación, suponiendo este modo de presencia, se edifica sobre la conjunción con Dios como objeto de las operaciones de conocimiento y amor por los dones de la gracia y de la gloria⁸². Este modelo explicativo es un desarrollo del modelo simétrico que ofrecen el autor de la *Suma Halesiana* y san Buenaventura⁸³. Santo Tomás también recurre a esta explicación más elemental en la *Suma de Teología*, al momento de estudiar la omnipresencia⁸⁴. Ella se funda sobre la doctrina neoplatónica de la circulación de las creaturas a la que ya se remitía expresamente san Buenaventura en su comentario a la distinción 37 del Libro I de las *Sentencias*⁸⁵.

Este modelo simétrico es el adoptado comúnmente por los intérpretes de santo Tomás que optan por una explicación ascendente de la inhabitación. A diferencia de los maestros medievales, ellos suelen experimentar cierta dificultad en reconocer la consistencia propia de la conjunción con Dios como fin y objeto, razón de la realidad de la inhabitación como presencia específicamente distinta de la ubicua. Por eso recurren a la doctrina de la presuposición de la omnipresencia en la inhabitación con una insistencia que no encontramos en el mismo santo Tomás. Para él, como para sus contemporáneos franciscanos, la inhabitación no se explica sin esta presuposición, como la gracia sin la presuposición de la naturaleza. Pero así como la realidad propia de la omnipresencia se explica por la unión con Dios como causa del ser de las cosas y la

⁸¹ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, q1a. 1; a. 2, ad 2.

⁸² Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, ex. 1; d. 18, q. 1, a. 5, ad 6.

⁸³ Cf. S.H., III, P. 3, inq. 1, tr. 2, q. 1, c. 1, ad 7; P. 2, inq. un., tr. 2, q. 1, mem. 3, c. 1, II; S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 37, P. I, a. 3, q. 2; *In II Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2, ad 7.

⁸⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 8, a. 3; cf. *In II Cor.*, c. 6, lec. 3.

⁸⁵ S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, d. 37, P. I, a. 3, q. 2.

realidad propia de la presencia singular de Dios en Cristo se explica por la unión de su naturaleza humana a su naturaleza divina en la persona del Verbo, así la realidad propia de la inhabitación se explica desde la unión de la creatura racional con Dios como fin y objeto⁸⁶.

La versión más elaborada de este modelo explicativo es también la más frecuente en el *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás y en sus obras posteriores⁸⁷. Ella integra al presupuesto doctrinal de la circulación de las creaturas, el correspondiente a la doble procesión de la bondad divina, al que recurría san Alberto, invocando la autoridad de Dionisio, para explicar la procesión temporal del Espíritu Santo⁸⁸. El maestro no desarrolla, como su discípulo, la explicación de la referencia de la semejanza del don de gracia a la conjunción con Dios como fin⁸⁹. Por lo demás, en la enseñanza de santo Tomás, la doctrina de la doble procesión de la bondad divina se sitúa en el cuadro más amplio de la doctrina sobre los modos de poseer la bondad divina: según el ser y la operación, sólo según la operación, sólo según la semejanza⁹⁰.

Mediante el recurso a la doctrina de la doble participación de la bondad divina, santo Tomás podrá ofrecer una explicación más completa de la circulación de las creaturas y, consiguientemente, de la relación entre omnipresencia e inhabitación. El principio del que parte es la afirmación de que todas las cosas proceden de Dios en razón de su inmensa bondad. Así, según la impresión recibida en el origen, la creatura se inclinará a apetecer el bien según su modo propio. La creatura irracional no alcanza más que una semejanza de la bondad divina. Por eso esta circulación permanece imperfecta en ella. En cambio, en la creatura racional la circulación es perfecta, porque ella puede acceder al primer principio en sí mismo por el conocimiento y el amor⁹¹.

⁸⁶ Cf. R. MORETTI, *De inhabitatione SS. Trinitatis*. Doctrina S. Thomae in Scripto Super Sententiis, Roma, 1961, p. 205-206; p. 93-94

⁸⁷ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 43, a. 3; a. 1, ad 2; a. 2, ad 2; *In I Cor.*, c. 3, lec. 3.

⁸⁸ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14, a. 1, obi. 3; DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 2. Para la influencia de Dionisio sobre santo Tomás en este tema se puede consultar: Y. DE ANDIA, *Henosis, L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, (PhAnt, 71), Leiden (etc.), 1996, p. 92-94.

⁸⁹ Cf. *supra*, nota 75.

⁹⁰ S. TOMÁS, *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, ad 4.

⁹¹ S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, q1a. 1. La semejanza de esta elaboración doctrinal con la correspondiente al Libro VIII *De Trinitate* de san Agustín, sobre Dios como bien soberano que da a los bienes mudables su existencia y al que el alma se aproxima por el amor, permite reconocer mejor el fondo neoplatónico común a una y otra.

En este sentido decimos que esta creatura se une a Dios según su misma sustancia. Sobre esta unión se funda la presencia especial de Dios en los santos:

«De un primer modo [la creatura se une a Dios] sólo según la semejanza, en cuanto que se encuentra en la creatura alguna semejanza de la bondad divina, sin que alcance al mismo Dios según su sustancia. De un segundo modo, la creatura alcanza al mismo Dios considerado según su sustancia y no sólo según la semejanza. Esto se verifica por la operación, a saber, cuando alguien, por la fe, adhiere a la verdad primera y, por la caridad, adhiere a la suma bondad: y así tiene lugar otro modo, aquél por el que Dios está especialmente en los santos por gracia»⁹².

El segundo modelo explicativo del *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás, describe la relación entre dos procesiones temporales de la persona divina. Mientras que la primera de estas procesiones, constitutiva de su presencia ubicua, se fundamenta en su propia influencia sobre los dones de la naturaleza en los que subsistimos⁹³, la segunda, constitutiva de su inhabitación, se fundamenta en su propia influencia sobre los dones de la gracia por los que nos unimos al fin⁹⁴. En esta segunda explicación, santo Tomás combina los dos modelos explicativos de san Alberto⁹⁵. Ella vuelve a aparecer en sus obras posteriores, en especial, en la *Summa contra gentes* y en el Opúsculo *De rationibus fidei*, donde el sujeto de ambas influencias puede

⁹² S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2 ; cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, q. 1.

⁹³ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, q. 1, obi. 1 y ad 1; d. 15, q. 1, a. 1, ad 1; *In III Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2, ad 4. Este uso de la expresión "procesión temporal" es raro en la obra de santo Tomás.

⁹⁴ La representación de la persona procedente en los dones de la naturaleza o de la gracia a ellas apropiados, permite reconocer mejor el orden trinitario en ambos modos de presencia. Los dones de la naturaleza vinculados a la potencia, al conocimiento y al amor, hacen manifiesta al creyente la presencia ubicua del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El don de la caridad manifiesta la misión del Espíritu Santo y el don de sabiduría manifiesta la misión del Hijo por quien tenemos acceso al Padre. Por eso decimos que el Padre viene a nosotros cuando, por la gracia bautismal, somos regenerados en calidad de hijos de adopción, a semejanza de la filiación del Hijo bienamado. Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1; d. 16, q. 1, a. 3; C.G., IV, c. 17, n. 21.

⁹⁵ En ella, desarrolla el primer modelo explicativo de san Alberto -fundado en el doble modo de obrar y en la doble ejemplaridad divina-, integrando al mismo, el tema de la doble procesión de la bondad divina, perteneciente al segundo.

ser tanto la persona procedente como el mismo Dios⁹⁶. He aquí uno de los textos más característicos de este modelo en el *Scriptum*:

«La procesión de las personas divinas hacia las creaturas puede considerarse de dos modos. En cuanto que es la razón de su salida del principio; y así esta procesión es considerada según los dones naturales en los que subsistimos [...]. Puede ser, también, considerada en cuanto que es la razón de que retornen al fin. Esta procesión tiene lugar sólo según los dones que nos unen próximamente al fin último, es decir, a Dios, que son la gracia que hace grato y la gloria. Aquí hablamos de esta procesión»⁹⁷.

El carácter “racional” de la distinción en la influencia de la persona procedente, a la vez que legitima esta explicación de la relación entre omnipresencia e inhabitación, permite reconocer mejor cómo se reduce a la explicación anterior⁹⁸. Esta reducción, que nos encamina hacia un modelo explicativo común, supone la de la influencia propia de la persona a la influencia común, es decir, a la operación común y a la causalidad del atributo. Por consiguiente, podemos afirmar que, así como la distinción de razón en la influencia divina se reduce, en última instancia, a la distinción real entre los dones de la naturaleza y los de la gracia, así el modelo explicativo de la relación entre las dos procesiones temporales de la persona divina, que se funda sobre la primera distinción, se reduce al modelo explicativo de la relación entre los dos modos de presencia, que se funda sobre la segunda.

La doctrina de las dos procesiones de la bondad divina, que completaba el primer modelo explicativo, permite reconocer su estrecha vinculación con el segundo y el paso de uno a otro. En efecto, los dos desarrollos principales del segundo modelo incluyen la contraposición entre Dios como principio y Dios como término (*circulatio*) y, sobre el plano de la doctrina de la doble semejanza o procesión de la bondad divina, introducen los de-

⁹⁶ Cf. S. TOMÁS, C.G., IV, c. 21; *De Rat. fidei*, c. 6.

⁹⁷ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, q1a. 1, ad 1; cf. d. 15, q. 1, a. 1, ad 1; *In III Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2, ad 4. Este modelo explicativo vuelve a aparecer en sus obras posteriores, en especial, en la *Summa contra gentiles* (c. 21) y en el Opúsculo *De rationibus fidei* (c. 6), donde el sujeto de ambas influencias puede ser tanto la persona procedente como el mismo Dios.

⁹⁸ Cf. G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 534s.

sarrollos correspondientes a la doctrina de la doble procesión temporal de la persona divina⁹⁹.

La explicación tomasiana fundamental de la relación entre omnipresencia e inhabitación, tiene, junto con los dos presupuestos de orden ontológico que acabamos de mencionar (circulación de las creaturas y doble procesión de la bondad divina), un presupuesto de orden gnosceológico. Podemos reconocerlo recurriendo a la doctrina del *Comentario a las Sentencias* sobre la clasificación de los nombres divinos relativos. Estos nombres significan las referencias de razón de Dios a las creaturas, correspondientes a las referencias reales de las creaturas a Dios según que es su principio o su término –su término según el ser, según la operación o según la ejemplaridad¹⁰⁰–. Según esto, podemos decir que la omnipresencia designa la referencia inversa a la referencia de las creaturas a Dios como principio, mientras que la inhabitación designa la referencia inversa a la de la creatura racional a Dios como término según la operación, que incluye la anterior. La misión invisible, por su parte, designa una referencia que, incluyendo las dos anteriores, se corresponde con la referencia de la creatura racional a la persona divina como término según la ejemplaridad. Esta última referencia se edifica sobre el plano de la referencia de la creatura racional a la bondad suma como ejemplar de los dones de gracia por los que decimos que dicha bondad procede en los justos.

Contamos ya con el conjunto de los elementos constitutivos de lo que podríamos denominar el paradigma tomasiano de la relación entre omnipresencia e inhabitación. Ofrecemos, a continuación, un cuadro sinóptico que nos permite representar con mayor claridad este modelo explicativo fundamental:

⁹⁹ Cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 14 q. 2, a. 1, q1a. 2; d. 15, q. 4, a. 1.

¹⁰⁰ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 30, q. un., a. 2: «Sólo lo que importa a la creatura se dice de Dios temporalmente. Ahora bien, la referencia de Dios a la creatura puede ser designada de dos modos: según que la creatura se refiere hacia él como hacia un principio o según que la creatura se refiere hacia él como hacia un término [...]. Si se considera la relación de la creatura al Creador como hacia un término, es posible que tal relación de la creatura sea hacia algo esencial o hacia algo personal. Y esto acontece de tres modos. Según la operación [...]. Según la ejemplaridad [...]. O hay un término según el ser».

Paradigma tomasiano de la relación entre omnipresencia e inhabitación	
Omnipresencia	Inhabitación
<ul style="list-style-type: none"> • Semejanza de la bondad divina que no otorga el acceso a Dios en sí mismo – circulación imperfecta • Referencia específica a la operación creadora y conservadora • Dones de la naturaleza por los que subsistimos • Relación de la creatura a Dios como principio y como término según la ejemplaridad 	<ul style="list-style-type: none"> • Semejanza expresa de la bondad divina que comporta la unión con Dios como objeto – circulación perfecta • Referencia específica a las operaciones de conocimiento y amor como fin interior • Dones de la gracia que ordenan a la conjunción • Relación de la creatura a Dios como término según el objeto [misión: término según la ejemplaridad]

Como lo acabamos de exponer, el modelo explicativo fundamental de la relación entre omnipresencia e inhabitación resulta de la reducción del modelo que describe la relación entre dos procesiones temporales de la persona divina al modelo que describe la relación entre dos modos de presencia de Dios. Las dos columnas de este cuadro separan los contenidos desde los que se distinguen la omnipresencia y la inhabitación. Situamos en la primera línea los contenidos en los que coinciden los dos modos de presencia de Dios y las dos procesiones temporales de la persona divina: las dos procesiones de la bondad divina en las creaturas. Ambas procesiones dicen una referencia específica a una operación y a una clase de dones creados. La primera se refiere a la operación creadora y a los dones de la naturaleza por los que subsistimos, mientras que la segunda se refiere a la operación específica de la creatura racional y a los dones de la gracia. La última línea indica la relación real de la creatura a Dios que corresponde a la relación de razón constitutiva ya de la omnipresencia, ya de la inhabitación.

Así pues, desde una estructura especulativa fundamental que inserta el esquema de las dos procesiones de la bondad divina en el de la circulación de las creaturas, santo Tomás desarrolla, a la vez, su explicación de la relación entre los modos de presencia y su explicación de la relación entre las procesiones temporales de la persona divina. La primera de estas explicaciones incluye la explicación ascendente de la inhabitación; la segunda incluye la explicación descendente. A la primera recurre, en especial, cuando quiere poner de manifiesto la distinción entre la omnipresencia y la inhabitación

según que tienen como sujeto a Dios; a la segunda recurre para demostrar la nueva presencia de las personas procedentes o la distinción entre sus misiones invisibles. La consideración conjunta de ambas explicaciones le permite dar cuenta de la diversidad de aspectos comportados en esta relación según la enseñanza de san Agustín y ofrecer una visión más completa de la verdad revelada en la Biblia.

La descripción de la relación entre la omnipresencia y la inhabitación que resulta inmediatamente de dicha estructura es la siguiente: Dios está en todas las cosas difundiendo sobre ellas, por su operación creadora, una semejanza de su propia bondad. Pero en los justos Dios está, además, de un modo nuevo, porque la semejanza de la gracia les da acceso a una conjunción inmediata con Él como objeto de conocimiento y amor. Esta descripción de la omnipresencia, de la inhabitación y de su mutua relación es la más característica de la enseñanza de santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*. Partiendo desde ella, podremos interpretar adecuadamente su enseñanza posterior.

Recogiendo los aportes más valiosos de sus precursores inmediatos, santo Tomás ofrece una interpretación de estos modos de presencia y de su mutua relación capaz de dar cuenta del conjunto de la enseñanza tradicional. Lejos de yuxtaponer estos aportes de una manera ecléctica o de oponerlos de una manera inconciliable, ha sabido integrarlos en una síntesis superior desde la que se puede reconocer mejor toda su fecundidad.

Guillermo A. JUÁREZ

