

La presencia de la bondad divina inmensa y su relación con la presencia por la gracia deificante, en la doctrina de la *Suma Halesiana*

Guillermo F. Juárez OP

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

El tema de la presencia de Dios por doquier, tratado en las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el cuadro del estudio de la ciencia divina ‘como incidentalmente’,¹ encuentra en la *Suma Halesiana*² su lugar propio, el Tratado II de la Primera Parte del Libro I, consagrado al estudio de la inmensidad divina. La consideración de la inmensidad es ‘determinada’, en dicho tratado, por cuatro cuestiones mayores: por la infinitud, en cuanto a sí misma; por la incomprehensibilidad, en cuanto a su intelección; por la incircuns-

¹ “Quam disceptationem quasi incidenter suscepimus, quia id videbatur postulare res circa quam noster versabatur sermo”. Sent. I, d. 37, cap. 9, 4.

² *Summa Theologica seu Summa fratris Alexandri*, Studio et cura P.P. Collegii S. Bonaventurae, 4 t., Quaracchi 1924-1948 [= SH]. El cuarto tomo contiene los preámbulos de la obra, en los que V. Doucet completa el trabajo de M. Henquinet: *Prolegomena in L. III necnon in L. I et II “Summae Fratris Alexandri”*. Se trata de una compilación que procede de varias fuentes y que tiene distintos autores, entre los que se destaca Juan de la Rochela. Sus fuentes principales son los escritos preexistentes de Alejandro y de Juan. Otras fuentes han sido utilizadas de manera accesoria y suplementaria. *Prolegomena*, t. 3, p. 306; cf. I. Brady, “The ‘Summa Theologica’ of Alexander of Hales (1924-1948)”, en: *AFH* 70 (1977) 437-447; F. van Steenberghe, *La Philosophie au XIII siècle*, (PhMed, 28), Lovaina, París ²1991, p. 154-155; K.B. Osborne, “Alexander of Hales”, en: Id. (ed.), *The History of Franciscan Theology*, (Theology Series) New Cork 1994, p. 13-18. Comenzada después de 1236, esta obra existía ya, aunque incompleta, en 1245. Cf. *Prolegomena*, t. 3, p. 349 y 355. Alejandro habría editado personalmente sólo el Libro II. Para la edición del Libro I y del Libro III, habría sido asistido por sus colaboradores, en especial, por el Maestro Juan. El Libro IV es una compilación escrita probablemente por Guillermo de Melitonia después de la muerte de Alejandro, pero no más allá de 1247.

cripción, en cuanto al lugar; por la eternidad, en cuanto a la duración.³ La tercera cuestión está dividida, a su vez, en tres partes: la incircunscripción de la esencia divina,⁴ la localidad,⁵ y la existencia en las cosas⁶. Esta última admite un doble tra-tamiento: en general y en particular, a saber, por la inhabitación de la gracia.⁷

En este estudio concentraremos nuestra atención sobre el tema de la presencia general, siguiendo este mismo orden de exposición. Consagramos dos secciones a la explicación de la presencia *ubique* y en las cosas. A ellas le precederá una sección más breve, referida a la doctrina sobre la inmensidad divina considerada en sí misma, que ofrece la clave de lectura de toda la cuestión. En la última sección ofreceremos una breve exposición de la doctrina de esta misma cuestión sobre la inhabitación, poniendo de relieve los contenidos que la relacionan con la presencia ubicua. Procediendo de este modo, podremos determinar si el maestro franciscano explica la omnipresencia desde la infinitud y la inhabitación desde Dios como fin y objeto. Si así fuera, dicha explicación podría prescindir, en uno y otro caso, de toda referencia a la causalidad eficiente divina.

1. Infinitud, incircunscripción y ubicuidad

Como la incircunscribibilidad divina significa la inmensidad divina por comparación al lugar, la infinitud divina la significa en sí misma.⁸ La respuesta principal que el autor de la *Suma Halesiana* ofrece al interrogante sobre este atributo divino, consta de dos partes. La primera contiene una negación y una afirmación. Niega en Dios la finitud, salvo que se entienda por finito lo

³ Cf. *SH I*, p. 1, tr. 2, q. 1-4; E. Primeau, *Doctrina Summae Theologicae Alexandri Halensis De Spiritu Sancti Apud Justos Inhabitatione*, Diss. (dactil.) Fac. Theol. Sanctae Mariae Ad Lacum, Mundelein, Illinois 1936, p. 30s.; A.-J. Gondras, "L'évolution des questions de la présence de Dieu dans les êtres d'Alexandre de Halès a saint Bonaventure", en: *1274-Année charnière, Mutations et continuités*, Colloques internationaux du C.N.R.S. n° 558, París 1977, p. 713-722. Contribuciones publicadas anteriormente en: *Sapientia* 27 (1974) 458-472, con el título "Confronti tra S. Tommaso e S. Bonaventura".

⁴ *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 3, t. 1.

⁵ *Ibid.*, tit. 2.

⁶ *Ibid.*, tit. 3.

⁷ Son los dos miembros de este último título.

⁸ En sentido moderno, la inmensidad designa lo que el autor de esta suma denomina incircunscribibilidad. E. Primeau, *Doctrina Summae Theologicae*, p. 31.

completo, al modo aristotélico,⁹ aunque la *Escritura* no dice nada al respecto.¹⁰ Afirma que Dios es infinito según la sustancia porque Él tiene la totalidad del ser en sí mismo, como dice san Juan Damasceno.¹¹ El contenido metafísico de esta afirmación será desarrollado en la explicación del modo *per essentiam*.

La segunda parte determina el modo en que la infinitud debe ser atribuida a Dios. Allí se indica, ante todo, que algo puede ser infinito de tres modos: a) negativamente, en cuanto que su naturaleza no tiene límite ni le corresponde tenerlo; b) privativamente, según que no tiene límite pero le corresponde tenerlo; c) contrariamente, en cuanto tiene la disposición contraria a lo que tiene límite.¹² Pues bien, no se puede decir que Dios sea infinito del segundo modo, porque su infinitud no es una privación. Por lo mismo es infinito del primer modo,¹³ dado que no tiene límite en sí mismo. En la aplicación a Dios de estos dos modos de infinitud, el maestro franciscano señala que su esencia, no tiene la disposición natural para ser delimitada (*non est nata finiri*), y añade que ella es lo que determina el límite de todas las cosas (*est finiens omnia*).¹⁴ Estas son las notas desde las que se comprende la aplicación a la esencia divina del tercer modo de infinitud:

⁹ Aristóteles, *Meta.*, IV, 4.

¹⁰ La concepción aristotélica de infinitud y la ausencia de textos bíblicos que afirmen la infinitud de Dios, hacían una tarea difícil, en la época, la aplicación de esta noción en teología. Cf. Sweeney, "Some Mediaeval Opponents of Divine Infinity", en: *MS* 19 (1957a) 233-245; Id., "Divine Infinity: 1150-1250", en: *MSM* 35 (1957b) 41-47; 36 (1958) 24-40; A. Côté, art. "Infini", en: *DCTh*, p. 572-578.

¹¹ *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 1, cap. 1, c. El maestro franciscano apoya su afirmación en el célebre pasaje donde san Juan Damasceno explica el nombre 'El que es'. *De fide orth.* I, cap. 9. Para la presencia de san Juan Damasceno en la *Suma Halesiana*, ver los *Prolegomena* del t. 1, p. XXIX.

¹² "Infinitum negative dicitur per abnegationem finis, et sic dicitur infinitum idem quod non finitum, et hoc modo infinitum est quod non est tanum finiri. - Infinitum privative est quod est natum finiri, non tamen finitur. - Infinitum contrarie est quod habet contrariam dispositionem sive disparatam ad finiendum". *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 1, cap. 1, c. Comparar con *Pot.*, q. 1, a. 2; *ST I*, q. 7, a. 1, c. Sto. Tomás considera sólo los dos primeros tipos de infinitud.

¹³ A este modo se refiere tanto la plenitud del ser divino indicada en la *solutio*, como la infinitud de virtud explicada en la respuesta a la primera objeción. *SH I*, *ibid.*, ad 1.

¹⁴ "Primo modo divina essentia est infinita, quia non habet finem, sed est finiens omnia; neque enim est nata finiri [...]. Si dicatur infinitum privative, non potest dici infinita, quia non est nata finiri, immo est finiens omnia". *Ibid.*, c.

Similiter si dicatur infinitum disparate, sic adhuc est infinita, quia habet disparatam dispositionem respectu finitatis: dicimus enim aliquis finitum, cum in tot est quod non potest esse in plura. In Deo autem est dispositio disparata respectu huius, quae est quod divina essentia est in omnibus et extra omnia, et adhuc, si essent infinita, impleret illa.¹⁵

Dios es infinito del tercer modo, porque tiene una disposición contraria a la naturaleza de lo que es finito. Esta naturaleza es determinada como aquello que, estando en algunos no puede estar en muchos. De este modo, lo finito es definido por la comparación a aquello en lo que está. Por consiguiente, lo infinito, así considerado, indica que la esencia divina está en todas las cosas y sobre todas ellas, e incluso las colmaría si fueran infinitas. La disposición contraria respecto de la finitud no parece ser sólo la aptitud para estar en las cosas, sino el hecho mismo de estar en ellas.¹⁶ Esta breve explicación ya nos permite vislumbrar el modo en que el tema de la presencia ubicua es, para el autor de esta suma, una *determinatio* del tema de la infinitud de la esencia divina.

El análisis de los dos primeros argumentos que preparan la *solutio*, permiti-tirá reconocer mejor el significado de este tercer modo de infinitud. Al primero suelen recurrir los maestros de la época para demostrar la ubicuidad de la esencia divina. El autor de la *Suma Halesiana* demuestra con él su infinitud. Co-mo la infinitud entraña de suyo una extensión que va más allá de lo finito, si la esencia divina no fuera infinita, su potencia se extendería más allá de ella: “ergo, cum infinitum dicat extensionem ultra finitum, essent dicere quod potentia ex-tenderetur ultra essentiam, nisi essentia esset infinita”.¹⁷ El maestro franciscano no comprende suficientemente el fin o término en cuanto a la esencia de la realidad y, en particular, la infinitud en cuanto a la forma que corresponde al ser de Dios.¹⁸ La infinitud a la que él se refiere es la de la cantidad virtual que se predica, ante todo, de la virtud divina y

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ “Unde hoc quod ‘est in omnibus non inclusa et implens illa, immo infinita, si essent’, est dispositio disparata respectu finitatis”. *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*, contra 1.

¹⁸ Sto. Tomás, In I *Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1, c.

consecuentemente de la esencia divina.¹⁹ Ahora bien, lo que es infinito de este modo, lo es, para él, en relación a otro, esto es, porque es terminado por otro, no porque sea una cosa determinada distinta de otra.²⁰ La infinitud no viene dada por la ausencia de una limitación interior a la realidad misma de Dios, por la remoción en Él de lo que recibe y lo recibido, sino por la superación de toda limitación impuesta por las cosas desde afuera.

El segundo argumento introduce una formulación que resulta importante para comprender el carácter propio de los diversos nombres y atributos divinos: la esencia divina puede ser considerada en sí misma y desligada de todo respecto a las creaturas. La aplicación de esta formulación a la infinitud, confirma nuestra interpretación sobre el modo en que el maestro franciscano concibe este atributo. En conformidad con lo señalado en el argumento anterior, lo infinito dice de suyo extensión. Por consiguiente, no se predica de la esencia divina del modo indicado en el principio que acabamos de formular, sino según un respecto a las cosas finitas:

si ergo finitum et infinitum dicunt intentiones, respectus ergo non sunt in ea absolute, sed in ea prout intelligitur secundum extensionem, secundum quod dicimus quod se extendit divina essentia in omni esse rerum, sicut sua potentia in omni posse; sed hoc modo essentia est infinita.²¹

La infinitud de la esencia significa que ella se extiende a todo el ser de las cosas como su potencia a todo el poder de las cosas. Ahora bien, su potencia no está en unos sin poder estar además en muchos otros. Por lo tanto, la esencia divina no está en unos sin poder estar además en muchos otros. Demostrando la infinitud de la esencia divina por analogía con la de su

¹⁹ "Prout finitum et infinitum sunt circa quantitatem dimensionem, neutrum est in Deo, quia talis quantitas non est in eo; sed iuxta quantitatem virtuales, quae in ipso est, dicitur in eo infinitum. Sed quia in Deo omnimoda est indivisio virtutis et essentiae, non potest esse infinitas virtutis quin etiam sit essentiae...". *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 1, cap. 1, ad 1.

²⁰ Lo dice de su contrario: "aliquid non debet dici finitum, quia sit hoc et non aliud, sed quia terminatur ad aliud vel quia est propter aliud vel quia perficitur ab alio". *Ibid.*, ad 3; cf. ad 1.

²¹ "Divina essentia potest considerari absolute et in se, et sic est absoluta ab omni respectu". *Ibid.*, contra, 2.

potencia, este argumento insiste sobre el carácter relativo de dicho atributo en razón de la extensión sobre las cosas finitas, reales o posibles, que él supone.

Para expresar todo lo que incluye la noción de infinitud según el autor de la *Suma Halesiana*, 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: “quia non terminatur ad aliud, immo non est aliqua essentia in qua non sit essentialiter, etiam si essent infinitae, immo etiam terminat omnia alia et non e converso”.²² De manera semejante, un cuerpo infinito colmaría todo el mundo e, incluso, muchos mundos si los hubiese.²³ La proximidad de esta razón de infinitud divina con la de ubicuidad, podrá hacer pensar en una demostración apriorística de ésta por aquella, prescindiendo del recurso a la operación creadora y conservadora.²⁴

Estrechamente ligada a la noción de infinitud se encuentra la de incircunscriptibilidad. Son dos nociones que encontramos referidas a la omnipresencia en la enseñanza de Pedro Lombardo.²⁵ La descripción de la incircunscriptibilidad del maestro franciscano, parece coincidir con la de infinitud. La esencia divina es incircunscriptible porque no tiene término alguno ni en su esencia, ni en su virtud, ni en cuanto al lugar, al tiempo o a la comprensión.²⁶ Pero a diferencia de la infinitud, no se habla ahora de una disposición contraria a lo que es circunscripto. Este atributo indica sólo la negación de circunscriptión. De ahí que, referida sólo al lugar, signifique lo mismo que la ubicuidad.²⁷

²² *Ibid.*, ad 3; cf. contra, 4.

²³ “Sicut ergo corpus diceretur infinitum quod totum mundum replet et ultra, si essent mundi infiniti, ita divina essentia debet dici infinita”. *Ibid.* El argumento del cuerpo infinito es un lugar común de la argumentación sobre la ubicuidad entre los maestros de la época.

²⁴ Es la dificultad que encontramos en la argumentación de Duns Scoto. In *I Sent.*, d. 37, q. un., c.

²⁵ Cf. *Sent.* I, 37, cap. 6, 3; *ibid.*, cap. 5.

²⁶ “Simpliciter dicendum sine distinctione quod divina essentia est incircunscriptibilis, quia non habet terminum nec essentiae nec virtutis; item, nec loco nec tempore nec comprehensione comprehenditur”. *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 1, c.

²⁷ Tal es la significación que tiene el término concreto ‘incircunscripto’ en la enseñanza de san Anselmo: “Omnino circunscriptum est quod, cum alicubi totum est,

En fin, la ubicuidad divina es reconocida en esta suma desde la determinación de los diversos modos en que puede ser comprendido el lugar, según sea corporal o espiritual. En ambos casos se indica un lugar común además del especial.²⁸ Mientras que el lugar corporal es la delimitación de lo contenido físicamente por parte de lo que contiene, el lugar espiritual es la naturaleza incorpórea; y si el lugar corporal común es el primer cielo, el espiritual es la virtud divina. A esta determinación del modo propio del lugar (*locus*) que contiene, le sigue la de la ubicación (*ubi*), como la circunscripción propia de lo contenido²⁹ en el lugar. De ahí que, propiamente hablando, la expresión *ubique* designe la suma de todas las ubicaciones: “*Ubique dicit quendam summam multitudinis omnium ubi*”.³⁰

Se dice, por tanto, que Dios está *ubique* considerando la ubicación en común, en cuanto corresponde al lugar corporal y espiritual, de tal manera que no está ausente de ninguna ubicación (*in omni ubi*). En este sentido, toda realidad, sea sustancial o accidental, se compara a Dios como un lugar: “*et ideo omnis res, sive sit substantia sive accidens, quaecumque sit, comparatur ad Deum ut ‘ubi’, communi modo loquendi*”.³¹ Esta noción coincide con la más amplia de presencia de Dios en todo lugar (*in omni loco*) porque, en ambas, se trata de la referencia de lo que colma a lo colmado. Pero difiere de ella, porque indica la presencia en toda ubicación de la que se sigue la presencia en todo lugar. Ambas nociones difieren de la noción de presencia ‘en

non potest alibi simul esse; quod de solis corporibus cernitur; incircumscribitum vero, quod simul est ubique totum”. *Proslog.*, cap. 13. Algunos de los argumentos de esta suma referidos a la existencia y a la atribución exclusiva de la incircunscribibilidad divina serán utilizados por Sto. Tomás en el *Comentario a las Sentencias* (In I *Sent.*, d. 37, q. 2). Pero él los referirá a la ubicuidad divina.

²⁸ SH I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 3, c. Esta clasificación proviene de la enseñanza de san Juan Damasceno: *De fide orth.* I, cap. 13. Cf. también Alejandro de Hales, *Q.d.* 45 [De modo essendi Dei in rebus], 18.

²⁹ La *Suma Halesiana* toma la definición de *ubi* que ofrece el Porretano en el *De sex principiis* (cap. 5): “*Ubi est circumscribitio corporis a loci circumscriptione procedens*”. Cf. SH I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 3, c. Tanto el *locus* como el *ubi* son accidentes, pero el primero es accidente de lo que contiene, mientras que el segundo de lo contenido. Ver una solución distinta en Alejandro de Hales, *Q.d.* 45, 16. 18.

³⁰ SH I, P. 1, tr. 2, q. 2, cap. 1, c.

³¹ *Ibíd.*, q. 3, tit. 2, cap. 5, ad 1. Noción de ubicuidad apenas señalada por Alejandro en la *Q.d.* 45.

toda realidad' (*in omni re*), que indica la referencia a lo conservado del que conserva.³² Esta presencia de Dios en todas las cosas indica, además, la referencia de lo que contiene a lo contenido, entendiendo que no se trata de la contención dimensiva, correspondiente a la ubicación, sino de la virtual.³³

En fin, estas tres nociones, diferenciándose según su razón formal, son coextensivas en cuanto a su contenido material. La noción de incircunscriptibilidad se diferencia de ellas, no sólo por su razón formal, sino también por la mayor extensión de su contenido material (lugar, tiempo y comprensión). Y la noción de infinitud, tal como es aplicada a Dios, añade a esta última la negación de la disposición contraria a lo que es finito. Todas ellas coinciden en decir una referencia a otro, ya sea porque localice, porque circunscriba o porque limite de algún otro modo. La misma infinitud de la esencia y de la virtud divina no es comprendida sin esta referencia a todo lugar, tiempo, inteligencia y realidad.

2. Ubicuidad divina

2.1. Presencia en el lugar y presencia ubicua

El autor de la *Suma Halesiana* introduce su estudio de la ubicuidad divina con un interrogante que encuentra en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, a saber, si Dios está en alguna parte, en ninguna parte o en sí mismo.³⁴ Su respuesta, centrada sobre la prueba de la presencia de Dios en el lugar, se inspira en la doctrina de la *Epístola 187* de san Agustín y de la *Cuestión Disputada 45* de Alejandro de Hales.³⁵ Al decir que la esencia divina está en el lugar, negamos su

³² "Cum ergo dicitur 'Deus esse ubique', notatur habitudo replentis ad repletum; unde sensus est [...] 'Deus est praesens omni ubi et replens omne ubi'; et similiter 'Deus est in omni loco', id est 'Deus est praesens' omni loco et replens omnem locum' [...]. Cum autem dicitur 'Deus est in omni re', notatur habitudo conservantis ad conservatum per hanc praepositionem 'in'". *SH, ibid.*, q. 2, cap. 1, c. En la doctrina expuesta por Alejandro de Hales en la *Q.d.* 45 (n. 18), el fundamento de la distinción entre ubicuidad y presencia en el lugar es diferente.

³³ Esta contención es a la vez interna y externa. Por la primera se dice que Dios está en las cosas, por la segunda se dice que las cosas están en Dios. *SH, ibid.*, q. 3, tit. 2, cap. 3, ad 2.

³⁴ *Sent.* I, d. 37, cap. 4, 3.

³⁵ *Q.d.* 45, 2-4, 15, 34.

ausencia del lugar³⁶ y afirmamos que está en él colmándolo, no como el agua colma el vaso, sino de manera virtual y consumativa, es decir, dándole el ser y la virtud para ser colmado: “in hoc quod dat locis esse et virtutem qua repleantur”.³⁷ Lo localizado colma el lugar librándolo de su vacuidad e imperfección. Dios también perfecciona y colma el lugar, pero no como lo localizado. Dios da al lugar la misma virtud por la que contiene y salva. Por eso decimos que lo llena o repleta con una repleción virtual.³⁸ Es a este modo de estar en el lugar al que el maestro franciscano denomina modo *per praesentiam*.³⁹ El mismo se contrapone al modo de contención (*contentive*), que no conviene a Dios porque Él no depende del lugar sino que está en sí mismo (*in se ipso*).⁴⁰

La amplitud con la que es considerada, en este desarrollo, la noción de lugar, nos permite reconocer la importancia de esta conclusión. Ella equivale a decir que Dios está en todas las cosas comunicándoles el ser y la virtud de contenerlo. Esta afirmación aparecía ya, de manera incidental, en el estudio

³⁶ Es la primera caracterización que presenta la *solutio*: “non deesse loco, sed ei esse praesentem”. *SH, ibid.*, cap. 1, c.

³⁷ *Ibid.* Cf. E. Primeau, *Doctrina Summae Theologicae*, p. 21-22; A. Forest, *La structure métaphysique du concret*, (EPHM, 14), París 1956, p. 53-54. El pasaje completo cita la *Ep. 187*, cap. 4, 11, donde Agustín explica la analogía con la sabiduría. Lo esencial de la respuesta de esta suma, se encuentra ya en la enseñanza anterior del maestro Alejandro: “Locus ergo, in quantum est creatura Dei, habet esse; in quantum vero est locus, continet locatum. Unde, sicut Deus nulli parti eius quod est ‘continere’ deest in quantum est continens. Corpus ergo replet; non tamen locus a corpore habet quod repleatur, sed a Deo. Replet ergo Deus spiritualiter, sicut corpus dimensive”. *Q.d. 45*, 15.

³⁸ “Dicerentur enim loca vacua et imperfecta, nisi replerentur locato: et propter hoc locus dicit imperfectionem respectu locati; Deus autem perficit locum, dando ei virtutem qua continet et salvat: et sic est in eo, et non quia ab eo contineatur et salvetur; et sic replet repleione virtuali”. *SH, ibid.*, ad 3.

³⁹ *Ibid.*, cap. 1, ad 1.

⁴⁰ “Ex hac autem ‘Deus est in se ipso’ removet omnem dependentiam eius a loco; et propter hoc dicit ‘in se ipso’, quia non continetur iis quibus est praesens”. *Ibid.*, contra, III, 1. Con esta expresión, san Agustín distinguía, en la *Epístola 187* (n. 14 y 18) la presencia de Dios por doquier de la presencia de la cualidad en la sustancia. Cf. 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. 462-464. La profusión con la que es citada esta obra agustiniana y la precisión con la que es explicada, indica claramente que el autor de la *Suma Halesiana* ha tenido acceso a buena parte de sus desarrollos, independientemente de las citas de Lombardo y la *Summa Sententiarum*.

de la incircunscripción divina, donde se aclaraba que, como Dios no es causa de la deformidad o malicia de las cosas, no está en ellas según tales defectos, sino en cuanto que las cosas son hechas por Él. Es esta causalidad de Dios sobre las cosas, la que fundamenta su existencia en ellas según los modos de esencia, presencia y potencia.⁴¹ Esta consideración del tema de la presencia de Dios en cada lugar -en cada realidad- por su operación, con anterioridad al tema de la presencia de Dios en todos los lugares (*ubique*), constituye un aporte importante para la sistematización de la doctrina sobre este modo de presencia. Ella permite reconocer que, para el autor de esta suma, el hecho mismo de este modo de presencia no se explica desde la inmensidad o infinitud divina, sino desde la operación creadora y conservadora.⁴²

Las tres razones explicativas de la presencia ubicua que preceden a la de la *solutio* del capítulo siguiente, proceden de la cuestión disputada de Alejandro de Hales que acabamos de mencionar. Las dos primeras son las pruebas tradicionales de san Anselmo y de san Juan Damasceno por la inmensidad comportada en la perfección de la esencia divina.⁴³ La tercera, en cambio, le asigna la nobleza de la presencia ubicua del universal. La *solutio* aclara, en primer lugar, que Dios no es ubicuo por una totalidad según distinción, como la de la luz, que no está toda en cada parte del aire, porque Él no se reparte en el lugar. Dios es ubicuo según indistinción, o como el alma en cada parte del cuerpo, porque está en cada parte todo entero y según lo

⁴¹ "Concedo ergo quod Deus non est in rebus, in quantum nominantur nomine sumpto a sua deformitate vel malitia vel defectu, quia sic videretur quod Deus esset causa defectus vel deformitatis in rebus. In omnibus tamen rebus est, in quantum conditae sunt ab ipso: et hoc essentialiter, praesentialiter, potentialiter; non tamen secundum omnem modum, scilicet in quantum corrompuntur et sunt deformes per peccatum". *SH, ibid.*, ad 1. El estudio de A. Fuerst, pone de manifiesto la importancia de esta objeción. *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. 51-52. Ella es el punto de partida de su exposición de la doctrina sobre la presencia común en la *Suma Halesiana*. Nosotros consideramos, en cambio, que la perspectiva del autor de esta suma no se comprende plenamente sin su enseñanza sobre la infinitud de la esencia divina.

⁴² Es el error de interpretación en el que incurre A. Fuerst, *ibid.*, p. 151-152.

⁴³ La autoridad de san Anselmo y de san Juan Damasceno -citado en la última edición- es recurrente en la obra. Cf. *SH* t. 1, *Prolegomena*, XXXI-XXXV.

mismo.⁴⁴ Es la prerrogativa de la presencia ubicua designada en la *Epístola 187* de san Agustín con la expresión *ubique totum*.

Este desarrollo, que ocupa la mayor parte de la respuesta, se refiere más a la manera en que Dios es ubicuo, que a la razón por la que lo es. Sólo al final, a modo de confirmación, el maestro franciscano ofrece una argumentación *per absurdum* que explica la realidad misma de la presencia divina por doquier: “Nisi enim esset ista praesentia, sequeretur quod esset coarctatio et finitatio in suo esse”.⁴⁵ Es un argumento que encontramos expuesto brevemente en las *Sentencias*.⁴⁶ La negación de la ubicuidad de Dios implicaría una coartación o limitación de su esencia, esto es, la negación de su infinitud. Estamos, por tanto, ante una aplicación de la doctrina que ya ha sido expuesta. Si por su virtud y su esencia Dios es infinito, no puede no estar en todas partes, porque esta infinitud comporta una referencia a las cosas comprendida como una extensión siempre mayor que la ubicuidad.

Las respuestas a las objeciones abordan dos temas que todavía no han encontrado su lugar propio en esta suma, pero que son capitales en la doctrina de la presencia ubicua: la continuidad y la inmediatez de la operación. Ambos argumentos se refieren tanto a los lugares como a las cosas y al hecho mismo de la presencia divina más que a su extensión universal. Conservar la cosa en la existencia, en ausencia del agente, hace a la nobleza de las cosas principiadas, pero comporta algo innoble en el mismo principio. En efecto, la acción en ausencia no corresponde a la virtud del agente divino que se extendería, de este modo, donde no está su esencia. Así virtud y esencia no serían idénticas, lo que pondría composición en él⁴⁷. Por otra parte, la mediación que supone la acción de los principios de las naturalezas creadas, no impide

⁴⁴ “Si secundum distinctionem: non convenit Deo esse ubique, quia non est partibiliter in loco, sicut lux est in toto aëre pero distinctionem, quia pars in parte, non tota in qualibet parte; sic non dicitur Deus ubique”. Cf. *SH* I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 2, c. El maestro franciscano hace referencia aquí a un pasaje del tratado pseudo-agustiniano *De spiritu et anima* atribuido a Alcher de Clairvaux, en el que se presenta la analogía de la presencia del alma en el cuerpo. Cap. 18: *PL* 793-794.

⁴⁵ *SH*, *ibid.*

⁴⁶ *Sent.* I, d. 37, cap. 9, 1.

⁴⁷ “Licet ergo nobilitas est in creatura, quae est a principio, quod conservet rem absens, tamen istud esset ignobilitatis in Deo, quia per hoc poneretur quod virtus eius se extenderet ubi non esset sua essentia, et ita quod non esset idem sua virtus et sua

la inmediatez de la acción divina sobre el mismo efecto.⁴⁸ La acción divina es simultáneamente mediata e inmediatez, de manera que no hay nada creado en lo que no esté inmediatez la acción y la esencia divina:

nunquam est processus creaturarum a Deo mediate tantum, immo vel semper immediate, vel mediate et immediate simul [...]. Quia nunquam aliqua causa tantum operatur in suo effectu quin prima causa magis operetur in eodem, et ita non est aliquid creatum, in quo non sit sua actio immediate et sua essentia.⁴⁹

La explicación que el maestro franciscano ofrece de la ubicuidad como propiedad exclusiva de Dios, se deriva, ante todo, de la nota de sustancialidad (*in seipso*), desde la que san Agustín explica, en la *Epístola 187*, aquello por lo que la presencia de Dios por doquier supera la de la cualidad en la sustancia. Sólo Dios es propiamente ubicuo porque sólo Él está en todo *ubi* sin dependencia. La nota de sustancialidad lejos de negar la presencia ubicua de Dios, es su presupuesto necesario.⁵⁰ Es por ella que Dios está adentro

essentia; et ita poneretur in ipso compositio...". *SH, ibid.*, ad 1. Esta argumentación se desprende, también, de la doctrina sobre la infinitud desarrollada al inicio del tratado.

⁴⁸ Este argumento refuta la doctrina de la posibilidad filosófica (no contradicción) de una creación mediante instrumentos, admitida por Pedro Lombardo en *Sent. IV*, d. 5, cap. 3, 3. Los autores medievales reconocían esta doctrina en el emanatismo greco-árabe, cuya fuente principal son las Paráfrasis de Avicena a Aristóteles, en especial, el *Comentario a la Metafísica*, y el *Liber de Causis*. Cf. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sînâ)*, París 1951, p. 38-68; G. Verbeke, "L'émanation des êtres créés", en: "Une nouvelle théologie philosophique". Introduction à Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina V-X*, Lovaina, Leiden 1980, p. 1*-80*, en especial, p. 66*-67*; C. d'Ancona Costa, "La doctrine de la création 'mediante intelligentia' dans le *Liber de Causis* et dans ses sources", en: *RSPT* 76 (1992) 209-233.

⁴⁹ *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 3, t. 2, cap. 2, ad 2. El argumento se encuentra ya en el *De Trinitate* de Ricardo de S. Victor, l. V, cap. 6 y en la *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre, l. I, cap. 2. La inmediatez de esta acción es comprendida por analogía con la inmediatez de la procesión del Espíritu Santo a partir del Padre, aún cuando proceda de él mediante el Hijo, y de la inmediatez de la procesión de Set a partir de Adán, si bien procede de él mediante Eva. A partir de estos ejemplos concluye: "Similiter ex parte ista: principia enim rerum a Deo immediate processerunt; res autem quae sunt ex principiis mediate et immediate a Deo procedunt: mediate, in quantum ex principiis; in quantum vero a Deo, immediate...". *SH, ibid.*; cf. cap. 4.

⁵⁰ "Et propter hoc per hanc 'Deus est ubique' non excluditur haec 'Deus est in se ipso', immo per ipsam ponitur praesentia Dei praesens omni 'ubi' sine dependentia eius ab 'ubi'; et quia istud alicui creaturae non convenit nisi secundum quid propter hoc

sin estar incluido y afuera sin estar excluido: “intra non inclusus, extra non exclusus”.⁵¹ Respondiendo a la objeción referida a la ubicuidad del universal, el maestro franciscano señala otra característica distintiva de la ubicuidad divina: “quando aliqua res proprie dicitur esse ubique, per hoc ponitur proprie quod sit ens separatum, non dependens, et quod nata sit replere omnem rem; et istud soli Deo convenit...”.⁵² En sentido propio, la ubicuidad comporta la inclinación natural a colmar toda realidad, correspondiente a la disposición de toda creatura a ser colmada por la bondad divina.⁵³ Esta característica no es otra cosa que el modo de infinitud determinado por la disposición contraria a lo que tiene límite. Así pues, sólo Dios es *ubique* no solamente porque Él subsiste independientemente de todo, sino también porque sólo Él es inmenso.

2.2. La temporalidad de la ubicuidad. Respecto connotado en hábito o en acto

La analogía entre las expresiones *semper* y *ubique* es el punto de partida de la peculiar enseñanza del autor de la *Suma Halesiana* sobre el modo en que podemos decir que Dios es *ubique ab aeterno*. Como *semper* supone en su intelección, de manera principal, el mismo *nunc* o presente divino connotando un respecto a todo *nunc* del tiempo que fluctúa,⁵⁴ así *ubique* designa principalmente la plenitud de la bondad divina connotando un respecto a todo *ubi* en la creatura: “Similiter ‘ubique’ dicit plenitudinem divinae bonitatis, connotando tamen respectum ad omne ‘ubi’ in creatura”.⁵⁵ Para el

proprie non convenit nisi soli Deo quod sit ubique”. *Ibid.*, cap. 5, c. Las respuestas a las objeciones permiten reconocer mejor la ubicuidad de Dios por comparación con otras cosas que podrían ser consideradas ubicuas, a saber, la forma universal y el universal que es la sustancia (cf. Alejandro de Hales, *Q.d.* 45, 53-56), la humanidad de Cristo, el alma de un hombre en la hipótesis de que sea lo único que existe, y el ángel. Cf. A. Fuerst, *The omnipresence of God*, p. 62-63.

⁵¹ *SH, ibid.*, cap. 3, ad 2. Según san Alberto (In I *Sent.*, d. 37, a. 21), este principio se inspira en la enseñanza de san Agustín en *Gn. litt.*, VIII, 26.

⁵² *SH ibid.*, cap. 5, ad 1.

⁵³ “Item, quaelibet creatura, secundum quod comparatur ad Deum, est nata repleri divina bonitate, aliter enim vacua esset”. *Ibid.*

⁵⁴ Esta distinción se encuentra ya en la *Summa Aurea* I, cap. 15.

⁵⁵ “Similiter ‘ubique’ dicit plenitudinem divinae bonitatis, connotando tamen respectum ad omne ‘ubi’ in creatura”. *SH* I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 4, c.

maestro franciscano, esta analogía se reduce a la que existe entre la entidad y la bondad. Así como el *nunc* de la eternidad divina, que se toma por parte del *esse*, se compara a todo *nunc* del tiempo, así la plenitud de la bondad divina se compara a toda capacidad y a todo ubicación (*ubi*), como lo que la colma. La primera comparación es designada cuando se dice “Dios es siempre”, la segunda cuando se dice “Dios es ubicuo”: “Ita plenitudo suae bonitatis ad omnem capacitatem et ad omne ‘ubi’ replendum in creatura comparatur, quae comparatio designatur cum dicitur ‘Deus est ubicue’”.⁵⁶

El resultado final de esta comparación, es una aproximación de la noción de ubicuidad a la de eternidad, en detrimento de su referencia a las creaturas (inmanencia) y una aproximación de la noción de eternidad a la de ubicuidad, en detrimento de su carácter absoluto (trascendencia). La proposición “Dios es ubicuo” resulta, pues, de la comparación de la designación principal al respecto connotado, y designa la presencia de la bondad divina y el respecto a colmar toda ubicación. El sentido completo de esta proposición lo da la frase “Dios está presente a toda ubicación y colma toda ubicación”. Mientras que la primera predicación, “Dios está presente”, indica lo designado principalmente, la segunda, “Dios está colmando toda ubicación”, indica el respecto connotado. Ahora bien, de estas dos predicaciones sólo la segunda, que expresa el respecto connotado, indica algo temporal. La primera indica algo que le compete a Dios desde siempre:

Hic enim designatur praesentia bonitatis divinae et respectus ad omni ‘ubi’ replendum. Unde sensus est: ‘Deus est praesens omni ubi et replens omne ubi; et principaliter designatur praesentia et plenitudo bonitatis divinae, cum dicitur ‘Deus est praesens’, et respectus connotatus, cum dicitur ‘Deus est replens omne ubi’: huiusmodi autem respectus connotatus temporalis est.⁵⁷

⁵⁶ *Ibid.*; “Item, qualibet creatura, secundum quod comparatur ad Deum, est nata repleri divina bonitate, aliter enim vacua esset”. *Ibid.*, cap. 5, ad 1. El concepto de *bonitas*, fundamental para la el conjunto de la doctrina de la *Suma Halesiana*, muestra la profunda influencia de san Agustín, san Anselmo y, especialmente, de Ricardo de san Victor. Cf. *SH* t. 1, *Prolegomena*, XXXV-XXXVIII; Fuerst, *The omnipresence of God*, p. 59. La bondad es la determinación última del ente. Cf. *SH* t. 2, *Prolegomena*, XXXV. Ver también G. Cresta, “Buenaventura: trascendentales del ser y causalidad divina como fundamento ontológico”, en: *PaMe* 25 (2004) 25-44, aquí, p. 39s.

⁵⁷ *SH* I, *ibid.*, cap. 4.

El maestro franciscano no deja de advertir la dificultad que acarrea esta afirmación. Por eso, la rectifica inmediatamente distinguiendo la consideración del respecto connotado según el acto y según el hábito. Si es considerado según el acto, así como no es verdadero decir que Dios es *semper*, ya que ello implicaría la eternidad del tiempo, tampoco lo es decir que Dios es *ubique ab aeterno*, lo que implicaría que su ubicación es *ab aeterno*.⁵⁸ Pero el respecto connotado puede ser considerado según el hábito. Entonces, así como es verdadero decir que Dios es *semper*, porque es *ab aeterno* en su *nunc* que es apto para no dejar de estar en ningún tiempo, así es verdadero decir que Dios es *ubique ab aeterno*, según que la bondad divina es apta para colmar toda ubicación:

Potest autem dici respectus iste vel secundum actum vel secundum habitum. Si dicatur secundum habitum sic verum est dicere 'ab aeterno Deus est semper' quia Deus ab aeterno est in suo 'nunc', quod est aptum ut non desit alicui tempori; similiter hoc modo 'ab aeterno est ubique', ut sit sensus: 'bonitas divina apta est replere omne ubi'.⁵⁹

Cuando el respecto connotado es considerado según el hábito, la ubicuidad significa, a la vez, la separación de toda ubicación y la aptitud para colmar toda ubicación. Aquí volvemos a encontrar esa aptitud o disposición en la que la razón de ubicuidad, tal como la entiende este autor, coincide con la infinitud divina. Como ésta no está libre de toda referencia a las creaturas, aquella consiente un aspecto según el cual se dice de Dios en sí mismo. Definitivamente, este punto de la doctrina de la *Suma Halesiana* no permite ni salvar la trascendencia de la eternidad divina ni reconocer lo que determina últimamente la presencia de la esencia divina en las cosas.

La explicación que el autor de esta suma ofrece de la comparación del atributo de ubicuidad con los nombres Señor y Creador,⁶⁰ nos permitirá mostrar con mayor claridad el alcance de esta dificultad. Entre estos dos

⁵⁸ "Si in utraque dicatur connotatum in actu: sic haec non est vera 'ab aeterno Deus est semper', quia per hoc notaretur quod tempus esset ab aeterno; similiter haec non est vera: 'ab aeterno Deus est ubique', quia sic notaretur quod 'ubi' esset ab aeterno". *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cf. *SH* t. 1, *Prolegomena*, XXXIX, n. 35.

nombres divinos se observa una diferencia. El nombre Creador se dice de Dios sólo en el tiempo porque connota el efecto además del respecto. El nombre Señor, en cambio, es puesto, a veces, de manera absoluta, significando sólo la esencia y así conviene a Dios desde toda la eternidad: "quandoque absolute ponitur et tunc notat essentiam tantum et ab aeterno convenit Deo". A veces, este nombre se pone de manera respectiva o relativa. Así significa principalmente la esencia y de manera secundaria la relación, como el nombre Creador: "quandoque respective et tunc principaliter significat essentiam et secundario relationem".⁶¹ Pero más adelante, este maestro corrige su propia afirmación buscando una fórmula más precisa:

Dicendum quod hoc nomen 'Dominus' semper accipitur respective, sed hoc duobus modis: nam potest notari respectus in habitu vel in actu. Si in habitu: sic convenit Deo ab aeterno quod est Dominus, id est dominabilis sive potens coercere subditos, et est sensus: 'Deus est Dominus', id est Deus est Deus cui subicibilis est creatura, sive sit sive non sit. Si in actu: convenit ex tempore et idem est 'Dominus' quod 'Dominator', et est sensus: 'Deus est Dominus', id est Deus est Deus cui subiecta est creatura.⁶²

El nombre Señor debe ser tomado siempre de manera respectiva. Este nombre dice siempre un respecto, una comparación o referencia a las creaturas. Pero este respecto puede ser notado en hábito o en acto. Del primer modo, ser Señor conviene a Dios desde toda la eternidad, porque entraña solamente la potestad de constreñir a los súbditos. Así "Dios es Señor" significa su disposición a dominar la creatura y la disposición de la creatura a estarle sujeta haciendo abstracción de que ella exista o no. Así considerado, este nombre, aunque sea respectivo, puede decirse de Dios desde toda la eternidad. En cambio, si el respecto de este nombre a las creaturas es tomado en acto, le conviene a Dios en el tiempo. Entonces "Dios es Señor" significa que Dios ejerce efectivamente su señorío sobre la creatura y que ésta le está sujeta. Es justamente a esta distinción entre *Dominus* y *Dominator* a la

⁶¹ SH I, P. 2, inq. 2, tr. 1, q. 5, mem. 1, cap. 1, c.

⁶² *Ibid.*, ad 1. "Cum dicitur Deus 'Creator et Dominus', praedicatur divina essentia et connotatur respectus in creatura; sed quandoque notatur respectus solum, ut cum dicitur 'Deus est Dominus'; quandoque effectus et respectus, ut cum dicitur 'Deus Creator est'". *Ibid.*, cap. 3, c.

que recurría el maestro franciscano para explicar en qué sentido se puede afirmar que Dios es *ubique ab aeterno*.⁶³

La analogía de la ubicuidad con estos nombres resulta también de utilidad por lo que se refiere a la doctrina sobre la predicación directa y oblicua de los mismos. En efecto, cuando decimos “Dios Señor y Creador”, predicamos de Dios la esencia divina y connotamos algo más. Esto otro, siendo distinto, se refiere a la esencia. Pero no como aquello en lo que está (como el accidente se refiere a la sustancia), sino como aquello a partir de lo cual es o como aquello por lo que subsiste (origen-*causa*). Pues bien, esto se atribuye a la creatura según la realidad y a Dios según la razón:

Unde praedicatur de Deo divina essentia, cum dicitur Deus ‘Dominus vel Creator’ et cointelligitur aliud quod refertur ad essentiam, non sicut cui insit, sed a qua sit vel cui subsit, non tamen attribuitur Deo, sed creaturae secundum rem, Deo vero secundum rationem, ut fiat differentia inter subiectum locutionis et subiectum rei sive attributionis.⁶⁴

En este pasaje, el respecto a la creatura considerado en los nombres Señor y Creador es el connotado en acto. Se trata del dominio y del origen de las creaturas, al que corresponde su sujeción y dependencia en el ser de. Estos dos se atribuyen a la creatura según la realidad, porque ponen algo en ella que antes no estaba. Pero aquellos dos no ponen en Dios nada nuevo. Es por eso que no se atribuyen a Dios sino según la razón. De ahí que, siendo Dios el sujeto de las locuciones Señor y Creador, el sujeto de la atribución o de la realidad es la creatura que depende de Él en el ser y le está sujeta.

Esto mismo debemos decirlo del atributo de ubicuidad, según que el respecto a la creatura es connotado en él actualmente. Dios es sujeto de este respecto según la locución, porque el sujeto de su atribución o realidad a la que se atribuye es la creatura en cuanto ‘ubi’ en el que Dios existe. Y las creaturas son el lugar de la presencia de Dios no porque lo contengan, sino porque Él las contiene dándoles el ser y colmándolas de su bondad. Esta contención, que tiene por sujeto a Dios, es

⁶³ “Unde sicut Deus non dicitur dominator ab aeterno, dicitur tamen Dominus ab aeterno, quia ‘dominator’ connotat respectum ad creaturam secundum subiectionem in actu, ‘Dominus’ in habitu: sic ex parte ista Deus est ubique, Deus est semper”. SH I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 5, c.

⁶⁴ SH I, P. 2, inq. 2, tr. 1, q. 5, mem. 1, cap. 3, c.

una relación según la razón, mientras que la relación correspondiente, que tiene por sujeto a la creatura, es real. Así es como la palabra *ubique* dice la plenitud de la bondad divina (*subiectum locutionis*) connotando el respecto a todo 'ubi' en la creatura (*subiectum rei*).⁶⁵ Recogemos el conjunto de este desarrollo, en el siguiente cuadro sinóptico. La primera columna indica las intenciones lógicas del contenido de la segunda. Las líneas de la segunda columna indican los componentes distinguidos en la presencia ubicua por el autor de la *Suma Halesiana*:

Significación principal	Presencia de la Bondad divina
Respecto connotado en hábito	Disposición a colmar todas las cosas <i>Ubique ab aeterno</i>
Respecto connotado en acto	Contención por la que Dios comunica el ser y colma de su bondad a las cosas <i>Ubique en el tiempo</i> Dios es el <i>subiectum locutionis</i> (relación de razón) La creatura es el <i>subiectum rei</i> (relación real)

3. Presencia en las cosas

3.1. *Per essentiam, per potentiam et per praesentiam*

En conformidad con el método adoptado en este tratado, que conduce de la consideración más general a la más especial, el maestro franciscano pasa de la consideración sobre la localidad y ubicuidad de Dios, que se extiende de la virtud divina al lugar en sentido amplio, a la de su existencia en todas las cosas. Vinculado a este tema está el desarrollo correspondiente a la nota de sustancialidad: Dios está en todas las cosas porque está en sí mismo (*in se ipso*). Por eso, antes de estudiar los modos de presencia de Dios atribuidos a san Gregorio Magno, el maestro franciscano consagra un breve capítulo al tema de la existencia de Dios fuera de las cosas, es decir, en la infinitud de su esencia. Y como ya ha explicado la nota de sustancialidad al momento de estudiar la exclusividad de la ubicuidad,⁶⁶ aquí se contenta con referir algunos textos de la tradición escolar, volviendo a invocar el principio de

⁶⁵ Acudirá al mismo principio especulativo para referirse a la razón de misión según que es predicada de la realidad increada. *SH* I, P. 2, inq. 2, tr. 3, sect. 2, q. 2, a. 2, I, ad 1Cf. infra, cap. sig., sección 2, 2.

la presencia de la esencia divina en lo íntimo de la creación.⁶⁷ La mayor parte de esta sección está consagrada al estudio de los modos gregorianos. Ellos se corresponden con los tres lugares a donde llega la presencia divina según el *Salmo 138*, 8: los cielos, los abismos y los extremos de los mares. El maestro franciscano explica el significado de estos modos mediante la distinción que, según Dionisio, existe en la realidad divina entre *essentia*, *virtus* y *operatio*.⁶⁸ Por su esencia Dios está en las cosas esencialmente, por su potencia, potencialmente, por su operación, presencialmente:

Et ad habendam distinctionem istorum modorum generallium, notandum quod in Deo sunt tria, scilicet essentia, virtus et operatio –et dico tria secundum rationem intelligentiae– et distinguuntur illi modi ita: quod per essentiam est in rebus essentialiter, per virtutem est in rebus potentialiter, per operationem vero praesentialiter: nam per operationem innotescit rebus divina essentia et potentia.⁶⁹

⁶⁶ SH I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 5, c.

⁶⁷ *Ibid.*, tit. 3, mem. 1, cap. 1, c. Los 5 capítulos que componen esta sección (membrum 1) tienen su fuente en los escritos del mismo Alejandro de Hales. *Prolegomena*, t. 3, p. 306.

⁶⁸ Dionisio, *CH*, cap. 11.

⁶⁹ SH I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 1, cap. 2 c. Junto con esta interpretación, que ofrece como propia, el autor de la *Suma Halesiana* presenta otra a la que ni adhiere ni contradice, fundamentada en el orden genético de los conceptos de ente, ente en potencia y ente en acto. Otras interpretaciones son rechazadas por no dar una razón suficiente de la distinción entre estos modos (cf. *ibid.*, cap. 4, I). La primera, que ofrece como fundamento la triple comparación de Dios a las cosas como quien las conoce (*praesentialiter*), les da el ser (*potentialiter*), las rige (*essentialiter*), no tiene en cuenta que por el conocimiento de las cosas es más bien Dios el que está en ellas. La segunda, basada en la distinción de Dionisio entre ser (*essentialiter*), vida (*potentialiter*) y conocimiento (*praesentialiter*), excluye de las realidades inanimadas el segundo y tercer modo. La tercera, que ofrece como fundamento explicativo la analogía con la relación entre el rey y su reino, no distingue adecuadamente entre los modos *essentialiter* y *praesentialiter*. Este argumento tiene un precedente en la *Summa Aurea* (I, c. 15). La última interpretación, fundada en la distinción de esta tríada en la creatura como vestigio, presenta una dificultad análoga: Dios no estaría según los tres modos en la esencia de la creatura. Esta es la misma interpretación que el maestro Alejandro de Hales enumera en tercer lugar en su *Gl. in I Sent.*, d. 37, n. 1. Cf. A.-J. Gondras, *L'évolution des questions*, p. 716.

Dios está esencial, potencial y presencialmente en todas las cosas porque su esencia, su virtud y su operación tocan (*attingunt*) todas las cosas.⁷⁰ El recurso a la tríada dionisiana permite reconocer mejor por qué este contacto se verifica tanto en la operación y en la virtud, como en la esencia, y cómo los tres modos gregorianos se reducen al modo general de la presencia divina. En efecto, como aquella tríada en Dios, estos modos de su presencia en las cosas se distinguen entre sí sólo según la razón de la inteligencia.⁷¹ A ellos se reducen, por lo demás, todos los otros modos por los que puede ser significada la presencia de Dios en todas las cosas.⁷²

Para la comprensión del modo *praesentialiter*, el maestro franciscano recurre a los pasajes de la *Escritura* utilizados tradicionalmente para explicar el co-nocimiento natural de Dios.⁷³ La operación de la que se trata es la actividad por la que Dios hace cognoscible su esencia y su potencia en las cosas.⁷⁴ Pero más adelante distingue dos acepciones del término *praesentialiter*, a saber, la de estar en la cosa y no ausentarse de ella, y la de tener en la cosa un ser cognoscitivo.⁷⁵ La primera, que indica la simple inmediatez de

⁷⁰ "Quia igitur sua essentia attingit omnem rem, propter hoc dicitur esse in rebus omnibus essentialiter; quia vero sua potentia vel virtus et sua operatio, per quam ipse est praesens, attingunt omnem rem, propter hoc in omnibus rebus est potentialiter, praesentialiter". *SH, ibid.*, cap. 2, c.

⁷¹ "Isti modi respiciunt essentiam, virtutem et operationem Creatoris, quae quamvis in Deo non differant re, differunt tamen in ratione intelligentiae". *Ibid.* cap. 4, I, c.; E. Primeau, *Doctrina Summae Theologicae*, p. 21-22.

⁷² La *Suma Halesiana* consagra todo el capítulo tercero a la explicación de esta reducción. Allí se refiere a la presencia de Dios como creador y rector, como alfa y omega, etc. Cf. A. Fuerst, *The omnipresence of God*, p. 65-67.

⁷³ Cf. *Rm.* 1, 20; *Sb.* 13, 5.

⁷⁴ Cf. *SH, ibid.*, cap. 2, c. Esta interpretación tiene su precedente inmediato en la *Q.d.* 45, n. 31. Ella podría provenir del siguiente pasaje de san Juan Damasceno: "Dicitur autem esse in loco et esse locus, ubi manifestatur eius operatio". *De fide orth.* I, cap. 13. Es la autoridad que el mismo Alejandro de Hales cita primero en su *Gl. in I Sent.* (d. 37, 41) y luego en dicha cuestión (n. 10).

⁷⁵ "Esse praesentialiter est dupliciter: uno modo dicitur praesentialiter esse adesse rei et non deesse; alio modo dicitur esse praesentialiter quasi prae sensu esse, ut scilicet habeat in re esse cognoscibiliter". *SH I, P.*, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 1, cap. 3, ad 2. E. Primeau, *Doctrina Summae Theologicae*, p. 22-23. En su presentación de la enseñanza de la *Suma Halesiana*, Gondras (*L'évolution des questions*, p. 716) no tiene en cuenta esta dimensión cognoscitiva que caracteriza a la operación divina.

Dios a las cosas, está ligada a la operación creadora y conservadora. Ella es la que se desprende inmediatamente de la aplicación de la tríada dionisiana. Por ella optará Santo Tomás en la explicación de este modo que ofrece en el *Comentario a las Sentencias*.⁷⁶

Los argumentos que siguen a la *solutio* se concentran sobre la explicación del modo *essentialiter*, desplegando la demostración del fundamento de la presencia de Dios en el lugar, es decir, el hecho mismo de la presencia de Dios en las cosas.⁷⁷ El autor de esta suma afirma a más no poder la inmanencia de Dios en el mundo procurando, a su vez, excluir toda sospecha de panteísmo. La esencia divina está en todas las cosas como principio esencial, y no de una parte de su ser -como el alma lo es del cuerpo-, sino de todo su ser, de tal manera que sin este principio las cosas no pueden existir:

Deus non est essentialiter in rebus ut principium quod sit de esse, sed ut principium essentiale. Sed distinguendum: est principium [essentiale] partis esse, et est principium essentiale totius esse [...]. Deus dicitur principium essentiale, quia est principium totius esse; unde est principium corporis et quia corpus et quia vivens [...]; sine isto ergo principio essentiali non possunt res esse.⁷⁸

Este argumento es completado con la respuesta a la objeción siguiente, que parte de un postulado verdadero: aquello por lo que se afirma que Dios está en las cosas, se dice de Él por comparación a ellas.⁷⁹ También es verdadero

⁷⁶ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, c.; cf. G. Philips, *Inhabitación trinitaria y gracia*. La unión personal con el Dios vivo, Salamanca 1980, p. 113-114.

⁷⁷ Aunque esta argumentación no ha alcanzado aún su pleno desarrollo, podemos notar el progreso tanto en la formulación como en el uso de fuentes filosóficas, en relación con la *Q.d 45* de Alejandro de Hales. Para la doctrina sobre la creación en estas obras se puede consultar: Z. Hayes, *The general doctrine of creation in the thirteenth century (with special emphasis on Matthew of Aquasparta)*, Munich, Paderborn, Viena 1964.

⁷⁸ *SH I*, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 1, cap. 2, ad I, 1; cf. E. Primeau, *Doctrina Summae Theologicae*, p. 24-26; A.-J. Gondras, *L'évolution des questions*, p. 716.

⁷⁹ Este postulado ya había aparecido al momento de distinguir la contraposición agustiniana entre *in se ipsum* y *ubique*. Ahora indica la referencia de Dios a otra cosa, que es la referencia del que colma a lo colmado. Cf. *SH, ibid.*, tit. 2, cap. 1, ad III, 1. Más adelante el mismo postulado permitirá refutar la asignación de un nuevo modo de presencia en virtud de los nombres 'alfa y omega'. Estos nombres no indican la

que la esencia en cuanto tal indica lo que es del todo abstracto, por lo que debe ser comprendida independientemente de la comparación a las cosas. La conclusión que parece imponerse es que Dios no puede estar *essentialiter* en las cosas.⁸⁰ La respuesta pone de manifiesto la dificultad comportada en la menor de este argumento. Es preciso distinguir la abstracción por simplicidad o negación de todo tipo de mezcla, de la abstracción por causalidad:

divina essentia est abstracta a rebus per impermixtionem, quia omnino non est ipsae res nec dependet ab eis; sed non est abstracta per causalitatem quin res dependeant et teneantur ab ipsa nec esse possent sine ipsa: unde creatura ab ipso non potest abstrahi.⁸¹

La creatura no puede abstraer de la causalidad de la esencia divina porque depende de ella y está contenida por ella. Dicha causalidad es el fundamento último de la comparación de la esencia divina a las cosas. Esta doctrina es ilustrada con el ejemplo, caro al maestro franciscano, de la iluminación del aire operada por la luz del sol. Como el aire no puede ser iluminado sin la luz del sol, así la claridad del ser de la creatura no puede existir sin que la claridad de la luz eterna irradie e influya siempre sobre ella.⁸² Por su causalidad sobre las creaturas, Dios es la entidad, la verdad y la bondad de

referencia según la cual Dios está en las cosas, sino que lo designan según que está fuera de las cosas, como su principio y fin. *Ibid.*, tit. 3, mem. 1, cap. 3, ad 3.

⁸⁰ "Item, illud per quod Deus dicitur esse in rebus, dicitur in Deo per comparisonem ad res; sed essentia dicit omnino abstractum; ergo habet intellectum abstractum a comparatione ad res; ergo Deus secundum essentiam non debet dici in rebus; sed ab essentia venit 'essentialiter'; ergo nec essentialiter est in rebus". *Ibid.*, cap. 2, contra 2.

⁸¹ *Ibid.*, ad 2.

⁸² "Unde sicut lucere solis est substantificum claritatis et illuminationis quae ab ipso est in aëre, ita quod non potest esse sine illo: sic claritas esse creaturae non potest esse sine claritate lucis aeternae quin semper irradiet et influat in ipsam". *Ibid.* Este ejemplo, frecuente en esta obra, será también muy usado por san Buenaventura. In *I Sent.* d. 37, P. 1, a. 1, q. 1, ad 1. La fuente principal de inspiración es el *Liber de Causis*, cap. 5, 58: "Causa prima non cessat illuminare causatum suum". *Liber de Causis* es el nombre dado por Alejandro de Hales (cf. *Gl. in I Sent.*, d. 9, n. 6) a una obra atribuida a Aristóteles, que ha ejercido una enorme influencia en la segunda mitad del siglo XIII. Se trata de una traducción hecha a partir del árabe de un texto que utiliza los *Elementatio theologica* de Proclus, condensándolo y adaptándolo a una religión monoteísta y creacionista. Cf. A. de Libera, "Albert le Grand et Thomas d' Aquin interprètes du Liber de Causis", en: *RSPT* 1990 (74) 347-378; C. D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, (EPhM, 72), París 1995, p. 23-27, 195s.

la que depende el universo, la perfección separada según el ser que mantiene y colma todas las cosas en el ser.⁸³ De ahí que la participación de Dios como “esse per essentiam” ha de entenderse, no en el sentido de que Él mismo sea reducido a una parte, sino en cuanto al efecto, a saber, según Él que algo es hecho más o menos en conformidad con el ser divino y según su mayor o menor aptitud para recibirlo.⁸⁴

El conjunto de esta enseñanza sobre la presencia común puede ser reconocida desde dos afirmaciones fundamentales: Dios está en cada cosa y en todas las cosas. En cada cosa Dios está por su operación creadora y conservadora. Por esta operación, Él da a las cosas (lugares) su ser y su capacidad de contener, y está en ellas, no sólo por su operación y su virtud, sino también por su esencia, sin que ello implique mezcla o ponga dependencia de su parte. Dios está en todas las cosas porque nada escapa a la infinitud de su potencia y de su esencia. Para el autor de la *Suma Halesiana*, la disposición o aptitud a colmar todas las cosas, que la esencia divina tiene por su infinitud, no es un recurso alternativo para explicar el hecho mismo de su presencia en ellas. La ambigüedad de sus nociones de infinitud y ubicuidad no lo lleva a prescindir de la causalidad eficiente en la explicación de la razón por la que la esencia divina se compara a las cosas siendo de suyo abstracta por su simplicidad.

3.2. Existencia de Dios en la creatura racional por la gracia inhabitante

La consideración del modo general según el cual Dios existe en las creaturas, culmina con un capítulo breve consagrado al tema de la igualdad o uniformidad, nota característica de este modo de presencia, que está implícita en la enseñanza de la *Epístola 187* de san Agustín. La igualdad es la

⁸³ Es así como ha de entenderse la afirmación de Alcher Clareauellensis [= pseudo Agustín] “Deus est universitas rerum” (*De spiritu et anima*, cap. 12; cf. *SH I*, P. 1, inq. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 1, cap. 2, ad II, 1) y la de Boecio, “Deus est vere forma”. *De Trinitate*, cap. 2; cf. *SH I*, P. 1, *ibid.*, ad III, 1.

⁸⁴ “Participatio ergo ista non est quia trahatur in partem, immo quantum ad effectum, secundum scilicet quod aliquid efficitur plus vel minus in conformitatem divini esse et secundum quod aliquis plus aptus est, tanto plus participat isto modo”. *SH, ibid.*, ad III, 3. Esta luminosa respuesta se inspira en el ejemplo del oído que ofrecía san Agustín en la *Ep. 187*, n. 19. Esta participación es completamente diferente de la participación de una especie por parte de los sujetos particulares en los que se multiplica, y de la del universal que es a partir del ser de los que participan de él.

contracara de la gradación por la que la presencia especial se distingue de la presencia general. Dios inhabita en unos justos más que en otros, pero en las cosas está por igual. El estudio de este tema ofrece la ocasión para poner en relación los modos de presencia atribuidos a san Gregorio con los explicados por san Agustín. Puesto que la inhabitación se distingue por el diverso grado de capacidad, según los modos gregorianos, que se refieren al modo general, Dios está por igual en todas las cosas: "Si ergo isti modi referuntur ad modum generalem, ergo secundum illos es aequaliter in omnibus rebus".⁸⁵

Para explicar la igualdad de la existencia de Dios en las cosas, el maestro franciscano recurre al tema de la participación, que había desarrollado al explicar el modo *essentialiter*.⁸⁶ Considerada según que es participada en las creaturas, la esencia divina no tiene en las cosas una sola disposición, sino un más y un menos, porque unas creaturas participan sólo de la esencia divina, otras de su esencia y de su vida, y otras, además, del conocimiento. Esta desigualdad se toma por parte de las creaturas que participan de la esencia divina. Pero considerada en sí misma, la esencia divina se tiene siempre igual y según una misma disposición⁸⁷. El principio que guía esta afirmación es la conocida sentencia del *Liber de Causis*: "Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in prima secundum dispositionem unam"⁸⁸. Dios está según una misma disposición en todas las cosas en cuanto causa primera. Lo que se

⁸⁵ SH I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 1, cap. 5, ad quod sic 1. "Augustinus, in libro *De praesentia Dei*, ad Dardanum, insinuat duplicem modum existendi Deum in creaturis, scilicet generalem, qui est secundum predictos modos, et specialem, qui est per inhabitantem gratiam...". *Ibid.* Esta es la primera afirmación del argumento. Luego sigue el texto de la *Ep. 187*, 19, que afirma la gradualidad o desigualdad en la inhabitación según la mayor o menor capacidad, y la conclusión.

⁸⁶ Cf. SH, *ibid.*, cap. 2, ad II, 1; III, 3; cap. 5, contra 1. También, en estos argumentos, san Agustín es la autoridad principalmente invocada.

⁸⁷ "Dicendum quod contingit loqui de divina essentia dupliciter: in se, et sic semper se habet aequaliter et secundum dispositionem unam; vel secundum quod participari dicitur a creaturis, et sic non dicitur se habere secundum dispositionem unam, sed secundum magis et minus". *Ibid.*, c. La respuesta de la *Suma Halesiana* tiene un antecedente en Ricardo de S. Víctor: "Quantum ad se semper est uniformis, in aliis et aliis invenitur multiformis". *De Trinitate*, l. II, cap. 23.

⁸⁸ *Liber de Causis*, cap. 24, 176.

excluye no es la gradación en la perfección de las cosas, sino en la misma causalidad divina. El atributo de inmutabilidad, desde el que Lombardo explicaba la presencia incircunscripta de la esencia divina⁸⁹, interviene ahora para remover toda variación en la causalidad que explica esta presencia, todo cambio en el ejercicio de la potencia divina. Si Dios está uniformemente por doquier, es porque no se observa un cambio y, por tanto, una multiplicidad en la disposición de su causalidad sobre las cosas. La nueva existencia de Dios en los justos y su gradación, no podrá ser explicada desde una intensificación o duplicación de la causalidad eficiente divina.

La razón de la distinción entre ubicuidad e inhabitación, podrá ser reconocida desde la breve explicación de esta última, que el maestro franciscano ofrece en la respuesta a la primera objeción en contra del argumento precedente. Por los modos gregorianos se puede decir que la esencia divina es participada según diversos grados en las cosas, pero no se puede decir que es diversamente tenida o poseída. Tal es el modo de estar en las creaturas que corresponde a la gracia inhabitante: Dios habita (*habitat*) en los justos, cuando los justos lo poseen (*habetur*). El medio demostrativo del argumento que prueba la inhabitación por gracia, es la verdad tradicional de que la gracia es aquello por lo que el alma se hace deiforme. Sólo por la gracia se posee a Dios, porque hacerse deiforme no es otra cosa que entrar en posesión de la forma divina, y quien posee esta forma, posee la realidad:

differt dicere 'divina essentia est in rebus' et 'divina essentia habetur': quia non possum dicere quod habeatur, nisi ubi est per inhabitantem gratiam, quia gratia habitus est per quam efficitur anima deiformis; quod autem est deiforme dicitur habere divinam formam et sic per consequens Deum.⁹⁰

La primera formulación de la inhabitación en el miembro siguiente, consagrado a su estudio,⁹¹ se concentra a más no poder sobre esta referencia a la

⁸⁹ *Sent.*, I, d. 37, cap. 5-6.

⁹⁰ *SHI*, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 1, cap. 5, ad 1; G. Philips, *Inhabitación trinitaria*, p. 114.

⁹¹ "De existentia Dei in rebus per inhabitantem gratiam". *SH*, *ibid.*, mem. 2, cap. 1-6. El paso al estudio de este tema responde al método adoptado en todo el tratado, que es el del paso de lo más general a lo más particular: "Postquam inquisitum est de generali modo existendi Deum in creaturis, inquirendum est consequenter de modo speciali existendi Deum in creaturis, qui est per inhabitantem gratiam".

semejanza divina. Esta insistencia se funda, sobre todo, en la enseñanza sobre la aproximación a Dios por la semejanza de una vida piadosa de la *Epístola* 187 de san Agustín.⁹² El tema agustiniano de la *propinqua similitudo*, apenas relevado por Lombardo en la distinción 37 del Libro I de las *Sentencias*, está en el centro de la enseñanza de la *Suma Halesiana* sobre la inhabitación. Junto con la recuperación de esta dimensión fundamental de la doctrina agustiniana, el maestro franciscano tiene el mérito de indicar explícitamente, a través de ella, el estrecho vínculo del tema de la inhabitación con el de la imagen:

‘Deum esse per gratiam’ ponit necesario gratiam creatam in creatura, quae quidem gratia est similitudo, qua anima est imago actu, id est in imitatione actuali; et cum se habet anima per conformitatem ad Deum in similitudine expresa, dicitur Deus inhabitare in ipsa per gratiam.⁹³

Ibid., cap. 1, prol. Nuestro estudio se concentra sobre el cap. 1, consagrado al tema de la necesidad de la gracia creada para la inhabitación. En los números siguientes se determina el sujeto apto para esta nueva presencia divina por vía de remoción. Se descartan, ante todo, las realidades de orden físico, incluso aquellas que constituyen los sacramentos (cap. 2), luego la carne antes de la infusión del alma (cap. 3) y, finalmente, el hombre antes del nacimiento –salvo privilegio especial– (cap. 4). En el sujeto apto se considera, primero, lo que es necesario para la inhabitación, a saber, la gracia del bautismo para los niños y la colaboración a la gracia por el consentimiento en los adultos (cap. 5), y luego lo que es conveniente e influye a modo de una disposición remota, es decir, las gracias *gratis datae* (cap. 6). Los cap. 3-5 tienen por autor a Juan de la Rochela. Cf. E. D’Alençon, “Jean de la Rochelle”, en: *DThC* 8/1 (1947) 788-789; L. Hödl, *Die neuen Quäestionen der Gnadentheologie des Johannes von Rupelle O. M. († 1265) in Cod. Lat. Paris 14726*, Munich 1964, p. 45-57. Los cap. 1-2 y 6, aunque de origen incierto, están en armonía con el resto. Para los contenidos doctrinales, ver E. Primeau, *Doctrina Summae Theologicae*, p. 33-87; F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity. A Historico-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas*, Dubuque 1955, p. 109-139; G. Philips, *ibid.*, p. 109-139.

⁹² Cf. *SH* I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 2, cap. 1, c. y ad 1. En ambas respuestas se cita un pasaje del n. 17 de la *Ep.* 187 de san Agustín.

⁹³ *SH*, *ibid.*, c. “Ex hoc patet quod gratia creata est similitudo qua anima est imago in actu; unde esse per gratiam ponit in anima habitum assimilantem Deo”. Id. En coherencia con esta doctrina, el maestro franciscano definirá la imagen por la semejanza expresa: “Imago enim est expresa similitudo sicut possibile est in creatura”. *SH* II, P. 1, inq. 4, tr. 1, sect. 1, q. 3, tit. 1, cap. 5, a. 4, c. La razón de esta semejanza es la conveniencia con Dios según que se conoce y ama a sí mismo. *Ibid.*, a. 2, c. 1. Por eso la imagen se atribuye al hombre por sus potencias en cuanto que de ellas proceden

Dios inhabita en el alma cuando ésta se refiere por conformidad a Dios en una semejanza expresa. Por eso la inhabitación supone la gracia que es la semejanza por la cual el alma imita actualmente a Dios. La proximidad de esta semejanza supone una unión del alma con Dios descrita, en este mismo contexto, como una recepción. Por la gracia creada es recibida en el alma la Gracia increada. En este registro, la gracia creada se refiere al alma y a la Gracia increada como la agudeza que dispone al ojo para recibir la luz:

Necesarium ponitur gratia creata in anima ad susceptionem gratiae increatae, id est ad hoc ut uniatu[r] aliquis Deo propinqua similitudine [...]. Unde sicut acumen necessarium est in oculo ad susceptionem lucis, sic gratia creata necessarium est dispositio in anima ad susceptionem gratiae increatae, sicut lucis divinae.⁹⁴

El maestro franciscano despliega, en este argumento, los contenidos del ejemplo al que san Agustín acudía para explicar el vínculo entre la inhabitación y la gracia. Como el ojo ciego es incapaz de recibir la luz, la creatura en pecado es incapaz de recibir el Bien sumo. De manera que, como la agudeza del ojo, la semejanza de la gracia, es una disposición indispensable al sujeto, un medio que lo dispone inmediatamente a la unión con su propio término.

El recurso a la noción de disposición permite comprender mejor por qué el alma, en cuanto semejanza próxima, es la razón de la inhabitación divina. En esta descripción, basada en una analogía tomada de la física aristotélica, la referencia de la Gracia increada a la gracia creada es comparada a la que existe entre la forma y la disposición de la materia para recibirla. Como la forma adviene cuando la materia está dispuesta a ser informada por ella, así Dios inhabita cuando la creatura racional es dispuesta para recibirlo por la gracia *gratum faciens*. Es la misma analogía que el maestro franciscano utiliza para reconocer el rol propio de las gracias *gratis datae*:

sed ultimo sequitur dispositio, quae est necessitas ad quam necessarium sequitur quod anima sit templum in quo habitat

los actos de conocimiento y amor. *Ibid.*, a. 6, c. II. Es también por esta razón que la imagen tiene su realización plena en la vida eterna, en relación a la cual el hombre se dice, más bien, *ad imaginem*. *Ibid.*, a. 4, c.

⁹⁴ *SH I, ibid.*, ad 1; G. Philips, *Inhabitación trinitaria*, p. 114.

Deum; et haec dispositio est gratia gratum faciens quae perficit templum; unde ipsa est sicut necessitas uniendi animam veritati summae et bonitati.⁹⁵

En la conformación substancial de las cosas, además de la posibilidad fundamental del sujeto y las disposiciones que preparan la recepción de la forma sin determinarla, hay una disposición final que la determina y que, por ello mismo, es necesaria para que se realice dicha recepción. Pues bien, las gracias *gratis datae* se tienen a la gracia santificante, como las disposiciones que preparan la inhabitación a la disposición última sin la cual la inhabitación no tiene lugar.⁹⁶ De manera que la gracia *gratum faciens* se tiene a la verdad y bondad sumas, como la disposición necesaria se tiene a la forma. Ella es lo que dispone últimamente al alma para que sea consagrada a Dios como templo en el que inhabita. En este contexto, la noción de semejanza, más que remitir a Dios como ejemplar, permite reconocerlo como el término de la unión en la que la creatura racional encuentra su perfección última, la Bondad suma o bienaventuranza.

En la respuesta a la única objeción de este capítulo, nuestro autor vuelve, desde una perspectiva distinta aunque complementaria, sobre el tema de la relación de la inhabitación con la ubicuidad: “uterque modus ponit aliquid creatum in re”.⁹⁷ Ambos modos de presencia ponen algo en el sujeto. Pero, mientras que el modo general pone el ser de la creatura según que es el ser de la naturaleza, el modo especial pone el ser de la gracia. Este ser es una cualidad añadida a la sustancia para que sea mejor, aquél no es una cualidad sino la sustancia misma de la cosa: “Deum esse essentialiter, praesentialiter, potentialiter ponunt esse creaturae secundum quod est esse naturae: sic Deum inhabitare in anima ponit

⁹⁵ SH I, P. 1, inq. 1, tr. 2, q. 3, tit. 3, mem. 2, cap. 1, c.; E. Primeau, *Doctrina Summae Theologicae*, p. 44-47. Para la distinción entre la gracia santificante y la gracia carismática se puede consultar J.-H. Nicolas, “Le Don de l’Esprit”, en: *RT* 67 (1967) 181-225, aquí p. 181-187.

⁹⁶ “Sicut videmus in natura quod primo est possibilitas in materia ad suscipiendum formam, postea sunt dispositiones quae disponunt materiam ad susceptionem illius formae, sed ultimo advenit dispositio quae est necessitas, ad quam necessario sequitur positio illius formae in materia: sic dico quod in natura rationali est possibilitas ad hoc ut sit templum; gratia vero gratis data sive dona gratis data sunt sicut dispositiones quae animam ad hoc disponunt [...], nec tamen anima adhuc est templum Dei”. *SH, ibid.*, cap. 6, c.; cf. G. Philips, *Inhabitación trinitaria*, p. 116.

⁹⁷ *SH ibid.*, cap. 1, ad 1.

bene esse, quod est esse gratiae".⁹⁸ El maestro franciscano no se explaya aquí sobre el sentido de esta distinción. Con ella quiere simplemente demostrar la necesidad de la gracia creada para la recepción de la Gracia increada. La semejanza próxima por la que el alma se une a la Gracia increada supone un añadido real que es una cualidad y un hábito, la gracia creada. Este añadido es el que permitirá reconocer cómo Dios puede comenzar a inhabitar sin que su causalidad universal experimente ningún tipo de variación, y cómo este nuevo modo de presencia admite una gradación o desigualdad. Llegados al final de este desarrollo, podemos volver sobre el conjunto de los contenidos estudiados a lo largo de este estudio, para reconocer mejor la relación de la inhabitación con la presencia ubicua. Recogemos los elementos fundamentales de esta recapitulación en el siguiente cuadro sinóptico:

Todos los lugares y todas las cosas	Las almas justas
Igualdad	Gradación
Esse - esse naturae	Bene esse- esse gratiae
Sustancia de la creatura	Hábito
Causa primera	Forma divina poseída Unión con la Verdad y Bondad sumas
Presencia común o ubicua	Presencia especial o inhabitación

Las columnas corresponden a los elementos desde los que ha sido caracterizado cada modo de presencia. Las dos primeras líneas indican aquello en lo que ellos se oponen. Mientras que la presencia general se extiende por igual a todas las creaturas, la presencia especial se extiende a todos los justos según diversos grados. Los elementos de las tres líneas siguientes, a la vez que distinguen estos modos de presencia, indican aquello del primero que está presupuesto en el segundo. El ser perfecto del hábito de la gracia supone el ser de la naturaleza, que se predica, ante todo, de la sustancia creada. Y la

⁹⁸ *Ibíd.* "Unde licet modi generales non ponant aliquam qualitatem creatam, ponunt tamen aliquid creatum, sicut modus specialis, qui est inhabitare per gratiam". *Ibíd.*

unión con la verdad y bondad sumas, que se identifica con la asimilación a la forma divina, supone la acción creadora de la causa primera.

Visión de conjunto: la presencia ubicua, entre la inmensidad y la inhabitación

En la *Suma Halesiana*, el estudio de la presencia de Dios en todas las cosas se inscribe en el marco del estudio de la presencia ubicua y ésta, reconocida como un modo de incircunscripción, está situada, a su vez, en el contexto más amplio del estudio de la infinitud de la esencia divina. Este último atributo significa que la esencia divina no tiene límite ni le corresponde tenerlo. Pero significa, también, que la esencia divina no es terminada por otro sino que es ella la que termina todas las otras esencias, lo que se verificaría incluso si las esencias creadas fueran infinitas. Por consiguiente, la infinitud divina incluye en su noción que la esencia divina está en todas las cosas no incluida y colmándolas, y no sólo la disposición para estarlo. Así, lo infinito indica lo contrario a lo finito según el lugar al modo de lo ubicuo. La ubicuidad es la incircunscripción de la esencia divina según el lugar, el cual puede ser considerado espiritualmente (la naturaleza incorpórea) o corporalmente (lo que contiene físicamente), como enseña san Juan Damasceno. Por consiguiente, decimos que Dios está *ubique* considerando la ubicación en común, en cuanto corresponde al lugar corporal y espiritual, de tal manera que no está ausente de ninguna ubicación (*in omni ubi*). En este sentido, toda realidad, sea sustancial o accidental, se compara a Dios como un lugar.

El autor de esta suma distingue el interrogante sobre la presencia en el lugar del correspondiente a la presencia ubicua. Para responder al primero recurre a la enseñanza de la *Cuestión Disputada 45* del maestro Alejandro antes de ser fraile, sobre el modo en que Dios está en las cosas. Lo localizado colma el lugar librándolo de su vacuidad e imperfección. Dios también perfecciona y colma el lugar, pero dándole el ser y la misma virtud por la que contiene y salva. Dada la amplitud que tiene, en esta obra, la noción de lugar, este argumento demuestra, además, la presencia de Dios en cada cosa. Lo mismo hemos de decir de la respuesta al segundo interrogante. Dios es ubicuo según indistinción, es decir, todo entero, porque está en sí mismo. Además, si no lo fuera, su esencia estaría coartada y limitada. En efecto, la infinitud de la virtud divina comporta una extensión siempre

mayor que la ubicuidad. Si Dios estuviera ausente de algún lugar, su virtud no sería idéntica a su esencia, porque tendría mayor extensión. Dado que comporta la independencia de Dios respecto de todas las cosas (*in seipso*) y su inclinación natural para estar en todas ellas (infinitud), la ubicuidad es exclusiva de Dios.

La respuesta al interrogante sobre la temporalidad de la ubicuidad, permite reconocer mejor cómo comprende el maestro franciscano este modo de presencia. Su punto de partida es una incorrecta asimilación de ser ubicuo a ser siempre. Como *semper* supone en su intelección, de manera principal, el ahora divino, connotando un respecto a todo instante del tiempo que fluctúa, así *ubique* designa principalmente la presencia de la bondad divina, connotando un respecto a todo *ubi* en la creatura. Este respecto puede estar connotado en acto o en hábito. Del primer modo es la contención que resulta del hecho de que Dios comunica el ser a las creaturas y las colma de su bondad; del segundo modo, es la disposición a colmar todas las cosas de la bondad divina. Pues bien, según esta disposición, que identifica a la misma infinitud divina, podemos afirmar que Dios es ubicuo *ab aeterno*.

El respecto connotado en hábito se corresponde con la aptitud de la creatura a ser colmada, mientras que el respecto connotado en acto se corresponde con la relación de la creatura a Dios que sigue a su creación. La correspondencia que existe entre estas dos relaciones es la de lo que contiene a lo contenido. Pero el respecto de contención no está en Dios más que según la razón. Por eso decimos que Dios es sujeto de la ubicuidad pero sólo según la locución, porque ella no pone nada en su ser. El sujeto real de la ubicuidad es la creatura que depende de Dios en el ser. La palabra *ubique* dice la plenitud de la bondad divina (*subiectum locutionis*) connotando el respecto a todo 'ubi' en la creatura (*subiectum rei*).

En la enseñanza del maestro franciscano, la noción de infinitud se encuentra con la noción de ubicuidad según que ésta última significa la separación de toda ubicación y la aptitud para colmar toda ubicación. Ambas nociones deben ser purificadas de un modo de referencia a la creatura que no les compete. En efecto, rectamente comprendida, la infinitud es un atributo de la esencia que se dice de ella de manera absoluta, significando propiamente la negación de todo límite a la perfección de su ser. La ubicuidad, en cambio, es un atributo de la esencia que se dice de ella de manera relativa suponiendo un cambio en la creatura. Puesto que este cambio

afecta al conjunto de la creación sin restricciones, el atributo de ubicuidad está ligado al de infinitud. Pero este vínculo no supone la negación ni de la trascendencia de la infinitud ni de la temporalidad de la ubicuidad.

El tratamiento del tema de la presencia de Dios en las cosas, se concentra sobre la explicación de los modos de presencia atribuidos a san Gregorio. El principio explicativo de la distinción entre estos modos es la distinción que Dionisio establecía en la realidad divina entre esencia, virtud y operación. Este principio permite reconocer por qué los modos gregorianos se reducen a la presencia general. En efecto, como la tríada dionisiana, estos modos de presencia se distinguen entre sí sólo según la razón de la inteligencia. El modo *praesentialiter* admite dos acepciones: estar en la cosa y no ausentarse de ella, y tener en la cosa un ser cognoscitivo. La primera, ligada a la operación creadora y conservadora, es la que se desprende inmediatamente de la aplicación de la tríada dionisiana.

La explicación del modo *per essentiam* retoma y amplía la enseñanza desarrollada al momento de demostrar la presencia de Dios en el lugar. La esencia divina está en las cosas como principio de todo el ser de las cosas. Esta presencia no contradice la abstracción que compete a la esencia por su simplicidad, porque no implica que ella esté mezclada con las cosas o dependa de ellas, sino que afirma la comparación de la esencia divina a las cosas en virtud de su causalidad creadora. Al afirmar que Dios está en las cosas por su esencia estamos diciendo que las cosas no pueden abstraer de su causalidad, que dependen de Él y están contenidas por Él.

Llegando al final de su estudio de la presencia general, para introducir el correspondiente a la presencia especial que se verifica en los justos por la gracia *gratum faciens*, el autor de la *Suma Halesiana* explica una de las notas por la que la primera presencia se distingue de la segunda. Mientras que Dios está igualmente en todas las cosas, en los justos está de manera desigual, es decir, según diversos grados, como enseña san Agustín en la *Epístola* 187. La igualdad de la presencia general se explica por el principio de la disposición única de la causa primera a todas las cosas, tomado del *Liber de Causis*. Con esta uniformidad no se niega la diversidad en la participación de la perfección divina, sino el cambio y la composición en la acción divina sobre las creaturas. Porque es infinita, la virtud divina no experimenta aumento o disminución en su acción sobre toda la extensión del universo. De ahí que ni la presencia especial ni su gradación, puedan ser explicadas

desde una variación en la causalidad eficiente divina. La desigualdad de este modo de presencia se explica desde la gradación según la cual Dios es poseído (*habetur*) por la creatura racional. Esta afirmación, sólo implícita en este contexto, será desarrollada en el correspondiente al estudio de la gracia.

La distinción y conveniencia de la inhabitación respecto de la presencia ubicua, es determinada, en el contexto del estudio de la presencia especial, desde los efectos vinculados a una y otra. La presencia ubicua pone el ser de la naturaleza, mientras que la inhabitación pone el ser de la gracia. Este añadido del orden de la cualidad, es el que permitirá explicar cómo Dios puede comenzar a inhabitar sin que su causalidad universal experimente ningún tipo de variación, y por qué este nuevo modo de presencia admite una gradación o desigualdad. El don de la gracia es la semejanza próxima que dispone a la recepción de la forma o especie divina. La analogía de la generación natural permite reconocer mejor, que esta 'forma' designa a Dios como fin y objeto. Dios inhabita en el hombre cuando el hombre se une a Dios como fin por el don de la gracia *gratum faciens*, como la materia recibe a la forma por la disposición. Podemos, por tanto, decir que, en el contexto del estudio de la incircunscripción de Dios en el lugar, el autor de la *Suma Halesiana* describe la relación entre la omnipresencia y la inhabitación desde tres binomios íntimamente ligados entre sí: igualdad y desigualdad, causa agente y forma o especie (objeto y fin), ser de la naturaleza y ser de la gracia.

