

La presencia de la esencia incircunscripta y la inhabitación por la gracia de adopción, en las *Sentencias* de Pedro Lombardo

Guillermo F.A. Juárez OP

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo pueden ser considerados como el primer manual de teología sistemática del Medioevo.¹ Determinando el cuadro de la enseñanza que le sucederá, esta obra está a la base de las grandes construcciones que constituyen la gloria de la dogmática católica.² Con las *Sentencias* llega a su punto culminante el florecimiento de un género, presente ya en tiempos de Isidoro de Sevilla, que va a desaparecer muy pronto, para dar lugar a las sumas de teología.³ Aún más que el recono-

¹ A. de Libera, *La filosofía medieval*, Buenos Aires 2000, p. 340.

² J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, Bruselas, París, 1948, p. 277; cf. A. Gambaro, "Il valore dell'opera di Pier Lombardo", en: *MLom* (1957) 5-10; G. D'Onofrio, *Storia della teologia nel medioevo*, t. 2, Casale Monferrato, 1996, p. 31-32. Para su estudio, contamos con la edición crítica de P.P. Collegii S. Bonaventurae. *Sententiae in IV libris distinctae*, 2 t., P.P. Collegii S. Bonaventurae (ed.), (Spicilegium Bonaventurianum, 4-5), Grottaferrata, 1971 y 1981. Para los datos sobre la vida, obras y doctrina de Lombardo, ver *ibíd.*, *Prolegomena*, t. 1, p. 5-45; I. Brady, art. "Peter Lombard", en: *NCE* 11 (1967) 221-222; Id., art. "Pierre Lombard", en: *DSp* 12/2 (1986) 1604-1612, aquí col. 1604-1606; Ph. Delhaye, *Pierre Lombard. Sa vie et ses œuvres, sa morale*, Montreal, París, 1961, p. 12-18; L. Hödl, art. "Lombardus, Petrus", en: *BBKL* 5 (1993) 197-202; M. Colish, *Peter Lombard*, (Brill's Studies in Intellectual History, 41), 2 t., Leiden, Nueva York, Colonia, 1994; P.W. Rosemann, *Peter Lombard*, (Great medieval Thinkers), Nueva York, 2004.

³ Cf. Ph. Delhaye, *Pierre Lombard*, p. 22s. Sobre el método teológico del período bajo-medieval, se pueden consultar los siguientes estudios: M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, (EPhM, 45), París, 1957; H. Cloes, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII siècle*, en: *ETL* 34 (1958) 277-329; A.M. Landgraf, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scholastique naissante*, París, 1973; M. Colish, *Peter Lombard*, t. 1, p. 33-90; J. Verger, *Culture, enseignement et société en Occident aux XIIIe et XIIIe siècles*, (BH), Rennes, 1999.

cimiento de la autoridad de su autor por el IV Concilio de Letrán, su enorme celebridad se debe al hecho de que ofrece una vía media entre el racionalismo excesivo de la escuela de Pedro Abelardo y el extremo positivismo seguido por la teología más tradicional de los monjes.⁴ Por lo mismo que es un compendio bastante prosaico, esta obra resulta adecuada para asegurar el progreso y para suministrar un material de trabajo a las futuras iniciativas de sistematización.⁵

La redacción definitiva de las *Sentencias* debe ser situada en el período inmediatamente anterior al episcopado de Pedro Lombardo, entre los años 1155 y 1158.⁶ Las ediciones de esta obra se multiplicaron muy pronto, en una proporción sólo superada en la época por la Biblia. Un siglo después de su publicación, será el texto oficial de la enseñanza para el bachiller en la Universidad de París y desde allí ganará, poco a poco, las otras universidades de la cristiandad.⁷ Dividida por su autor en libros y capítulos, fue organizada posteriormente en distinciones, cuestiones y artículos. Alejandro de Hales, a quien se atribuyen estos añadidos, es también el primero en utilizarla como texto de base para su enseñanza desde 1223 hasta 1227.⁸

Las *Sentencias* ofrecen a sus comentadores, no sólo los contenidos que ellos se proponen explicar, sino también los contextos sistemáticos en los que

⁴ Cf. J. De Ghellinck, art. "Pierre Lombard", en: *DThC* 12/2 (1935) 1941-2019, aquí col. 2015-2016; Id., *Le mouvement théologique*, p. 245s.; A. Forest, F. van Steenberghe, M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*, Tournai, 1956, p. 163 y 170-171. Ver también la breve presentación -con el plan general de la obra- de J.G. Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, Madrid, 1984, p. 220-223.

⁵ M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, p. 228-229; cf. P. Glorieux, art.: "Sentences (commentaires sur les)", en: *DThC* 14/2 (1941) 1860-1884. Las investigaciones más recientes permiten reconocer mejor el significado propio de las *Sentencias* en el progreso del saber teológico. Cf. M.L. Colish, *ibid.*, p. 4-10, 85-88, 152-153. Ver también -con observaciones críticas al estudio de Colish- J. Cruz Cruz, *Voluntad de Gozo*, Introd. a: Santo Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, t. 1/1, Pamplona, 2002, p. 17-23, aquí p. 18-19, y de I. Biffi, *San Tommaso commentatore delle Sentenze*, Introd.: San Tomaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, t. 1, Bolonia, 1999-2001, p. 5-87, aquí 30-31.

⁶ Cf. *Prolegomena*, t. 1, p. 8-45; M. Colish, *Peter Lombard*, t. 1, p. 15-33.

⁷ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, PIEMO 11, Montreal, París, 1984, p. 226.

⁸ Cf. I. Brady, "The Distinctions of Lombard's Book of Sentences and Alexander of Hales", en: *FrSA* 25 (1965) 90-116; *Prolegomena*, t. 1, p. 144; J. Cruz Cruz, *Voluntad de gozo*, p. 19-20.

dichos contenidos se sitúan. El tema de la presencia ubicua es tratado en la distinción 37 del Libro I, situada en el contexto del estudio de la ciencia divina.⁹ La explicación de este modo de presencia es completada, en esta misma distinción, con una breve referencia al tema de la inhabitación. Pero los principales desarrollos correspondientes a este segundo tema, se encuentran en la sección que componen las distinciones 14 a 18 del Libro I, consagrada al estudio de la procesión temporal del Espíritu Santo y del nombre Don que la explica. La autoridad principal a la que Lombardo se remite, en ambos desarrollos, es san Agustín.¹⁰ La *Epístola 187* está a la base de su enseñanza sobre la presencia ubicua y su relación con la inhabitación, mientras que el *De Trinitate* guía su explicación de la procesión de las personas divinas en los justos.

En este estudio nos proponemos exponer la doctrina de las *Sentencias* sobre la omnipresencia y la inhabitación, siguiendo este mismo ordenamiento sistemático. Consagraremos el apartado inicial al análisis de las expresiones que utiliza Lombardo para formular estos modos de presencia, comparándolas con las de sus precursores inmediatos. Este análisis nos permitirá esclarecer el significado de dichas expresiones y reconocer mejor las diversas dependencias doctrinales. A continuación, explicaremos la enseñanza de la distinción 37 sobre la presencia incircunscripta de la esencia divina. Y en el apartado final, estudiaremos la breve enseñanza de esta distinción sobre la inhabitación por gracia, vinculándola a su enseñanza sobre las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo. Los desarrollos correspondientes a la inhabitación y a su formulación, nos ofrecerán la ocasión para poner de manifiesto la relación entre estos dos modos de presencia.

1. Las fórmulas empleadas por Lombardo y sus precursores

1. 1. El esquema de modos de presencia

A partir de la enseñanza de la *Epístola 187* de san Agustín, los maestros medievales elaboran un esquema de modos de presencia de Dios que no pre-

⁹ La sección correspondiente al estudio de la ciencia de Dios abarca las distinciones 35 a 41. Es precedida del estudio de la comparación de la persona a la esencia (d. 34) y seguida del correspondiente a la potencia (d. 42-44) y a la voluntad divinas (d. 45-48).

¹⁰ Más del doble de los pasajes citados. Cf. J. Prades, *Deus specialiter est in sanctis per gratiam*. El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de santo Tomás, AnGr 87, Roma 1993, p. 68-71, 73, 80, 86.

tende solamente enumerar estos modos sino reconocer la relación de uno a otro, aquello en lo que convienen y aquello en lo que se distinguen. Es lo que llamaríamos hoy un “sistema” de modos de presencia de Dios. Este esquema es la estructura ontológica correspondiente a la economía de la presencia divina en el mundo, que tiene su origen en la creación, su fin en la Parusía y su punto culminante en la Encarnación. Situado en la segunda parte del Libro I de las *Sentencias*, con-sagrada al estudio de lo que se dice de Dios según su sustancia y como causa de lo creado,¹¹ este esquema de modos de presencia representa el punto de encuentro del estudio sobre Dios y del correspondiente a su obra. La formulación del mismo que ofrece Lombardo en las *Sentencias* no es original. Entre sus precedentes se encuentra el siguiente pasaje de su *Glosa a Colosences* 2, 9, en el que podemos comprobar, de un modo particular, la continuidad de su enseñanza con la agustiniana:

‘Quia in ipso’, Christo, ‘inhabitat plenitudo divinitatis omnis’ id est omnino inhabitandi, ut etiam personaliter sit ei unitus quod non est in aliqua creatura. Deus quidem ubique praesens est, et ubique totus praesens, nec tamen ubique habitans, sed in templo suo tantum et capitur habitans ab aliis amplius ab aliis minus, sed de solo Capite nostro dicitur: quia in ipso inhabitat plenitudo divinitatis...¹²

Como en la *Epístola* 187 de san Agustín, lo que suscita en este texto la descripción de los tres modos de presencia y sus referencias mutuas es un desarrollo cristológico. En efecto, se trata de poner de manifiesto el modo singular según el cual inhabita en Cristo la plenitud de la divinidad. Por eso aparece en primer plano la distinción de los modos por la restricción de los sujetos, la que se observa de manera diversa en el segundo y en el tercer modo: en el segundo modo, son sujetos sólo aquellos que lo reciben como su templo; en el tercero lo es sólo aquél cuya humanidad está unida personalmente a su divinidad.

¹¹ Cf. *Sent.* I, d. 35, cap. 1, 1; d. 1, cap. 2, 4; M. Colish, *Peter Lombard* t. 1, p. 264-265.

¹² *Gl. in Col.* 2, 9: PL 192, 272. La versión primitiva de esta glosa es posterior a 1140. Cf. *Prolegomena* a Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. 1, p. 85. El pasaje citado introduce la exposición de las tres interpretaciones que la *Epístola* 187 de san Agustín ofrece sobre la expresión *plenitudo divinitatis* referida a Cristo. 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. 472s.

Al inicio de la distinción 37 del Libro I de las *Sentencias* encontramos dos formulaciones de este mismo esquema. Una, más breve, es el título de la segunda rúbrica del capítulo primero. Ella indica el ámbito de cada modo de presencia y su elemento diferenciador: “*Quod Deus in omni re est essentia, potentia, praesentia, et in sanctis per gratiam, et in homine Christo per unionem*”¹³. La formulación más larga presenta una semejanza notable con otra que encontramos en las *Sentencias de la Escuela de Laón*.¹⁴ La presentación sinóptica de una y otra nos permitirá reconocer mejor sus semejanzas y diferencias, y evaluar, desde esta comparación, los contenidos de la primera:

Distinctio 37, cap. 1, 2

Sciendum igitur est quod Deus, incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate. Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam inhabitans, et in homine Christo excellentissime, in quo plenitudo divinitatis corporaliter habitat, ut ait Apostolus. In eo enim Deus habitavit non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis.

Sententia 288

Divinitas diverso modo in creaturis suis habitat. Est enim ubique et in omni creatura essentialiter: aliter enim creatura non habet incipere vel permanere. Habitat et in sanctis et in illo communi modo scilicet essentialiter; et hoc alio modo per inhabitationem gratiam ut multas gratias in eis operetur. His etiam omnibus modis habitavit in homine Christo, et alio longe digniori modo, sed [scilicet] per unionem persone, ut quemadmodum anima corpori personaliter coniungitur, sic divinitas homini ille personaliter unit credatur.

Mejor aún que el pasaje de la *Glosa a Colosences 2, 9*, estos dos textos indican que la enumeración de modos de presencia comporta no sólo una restricción,

¹³ *Sent.* I, d. 37, cap. 1, 2. Estas rúbricas tienen por autor al mismo Lombardo. Cf. I. Brady, “The Rubrics of Peter Lombard’s *Sentences*”, en: *Pier Lombardo* 6 (1962) 5-25; *Prolegomena*, t. 1, p. 138-141.

¹⁴ Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale au XIIe et XIIIe siècles*, t. 3, Gembloux, 1960, p. 233. Este grupo de sentencias pertenece a los orígenes de dicha escuela. Para el estudio de la procedencia de la *Sententia 288*, remitimos a la bibliografía presentada por J. Prades, *Deus specialiter*, p. 74, nota 31. Para lo referido al vínculo entre la tradición de Anselmo de Laón y las *Sentencias* de Pedro Lombardo, ver *Prolegomena*, t. 1, p. 119*. Para otros testimonios medievales de este esquema, ver A.M. Landgraf, *DGFS* I, 2, 44-49; J. Prades, *ibíd.*, nota 30.

sino también una progresión y una adición. En efecto, por una parte, se afirma que la inhabitación es un modo más excelente de presencia que la ubicuidad y que la presencia de unión es el modo más digno de todos,¹⁵ por otra, se observa que, en los santos, Dios está no sólo según su presencia ubicua sino también como inhabitando, mientras que, en Cristo, está según estos dos modos y, además, por la gracia de unión. La tríada restricción-progresión-adición indica que allí donde Dios está según el modo superior de presencia lo está también según el inferior.

El texto de la *Sentencia 288* utiliza el término “habitar” incluso para la ubicuidad. Lombardo lo restringe, en cambio, a los otros dos modos de presencia. Estos se distinguen entre sí porque, en el primero, Dios habita por la gracia de adopción, mientras que en el segundo habita por la gracia de unión. En conjunto, estos tres modos son considerados por él como modos según los cuales Dios está en (*est in*) la creación. Este será también el modo de hablar de Santo Tomás y de sus contemporáneos. Siguiendo a san Agustín, el Maestro de las Sentencias reserva la palabra “presencia” para hablar de la ubicuidad, como aparece claramente en la contraposición “*ubique praesens*” y “*habitans in templo*” del pasaje de su glosa al texto de *Colosences*.

El elemento distintivo del pasaje de la distinción 37, que afecta a la estructura de conjunto del esquema, es la descripción que introduce en el sujeto de todas las afirmaciones. En efecto, donde la *Sentencia 288* dice sólo “divinidad” y la glosa al pasaje de *Colosences* dice “Dios”, la distinción 37 dice “Dios, existiendo siempre inconmutablemente en sí mismo...”. Completando una fórmula de la *Epístola 187*, referida explícitamente sólo a los dos primeros modos de presencia, Lombardo construye esta fórmula como un díptico según el cual, el modo en que Dios existe en sí mismo, es contrapuesto a los modos según los cuales está en las creaturas: existiendo siempre inmutablemente en sí mismo, Dios está en las cosas por su esencia, en los justos por gracia y en Cristo por unión. De este modo se hace más evidente que la inmutabilidad divina y la nota de sustancialidad (*in seipso*),¹⁶ aunque intervienen, ante todo, en la explicación del primer modo de presencia, están también vinculadas a la explicación de la inhabitación y de la unión hipostática.

¹⁵ En su glosa al texto de *Colosences*, indica esta progresión añadiendo la expresión *etiam*.

¹⁶ El texto de Lombardo hace referencia a pasajes de los n. 14 y 19 de la *Epístola 187*, que él no transcribe en las *Sentencias*. El número 19 es comentado también por él en su *Gl. in I Cor. 12, 7: PL 191, 1652 C*.

En fin, estas formulaciones del esquema de modos de presencia no indican expresamente el rol propio de las personas divinas. La perspectiva propiamente trinitaria del contenido de este esquema, se encuentra en la sección consagrada al estudio de la procesión temporal del Espíritu Santo. Allí Lombardo, siguiendo de cerca la enseñanza del Libro II del *De Trinitate* de san Agustín, reconoce las misiones del Hijo y del Espíritu Santo a partir de la afirmación fundamental de su presencia ubicua.¹⁷

1. 2. *Presencia ubicua e inhabitación*

La formulación amplia de la presencia ubicua en la distinción 37, explicita la de la rúbrica, tanto en lo referente al ámbito de esta presencia como en lo que concierne a su modo propio. Ambas fórmulas han sido cuidadosamente elaboradas a partir de fuentes directas o indirectas que podemos intentar identificar. Para indicar su ámbito propio, en lugar de adoptar la expresión “ubique et in omni creatura” de la *Sentencia 288* de la Escuela de san Anselmo, Lombardo transcribe casi literalmente la descripción de Hugo de San Víctor, quien invoca los atributos de infinitud, incircunscripción e inmutabilidad en referencia a toda naturaleza, a todo lugar y a todo tiempo respectivamente.¹⁸

Para indicar el modo de esta presencia, la *Sentencia 288* dice sólo *essentialiter* y aclara que este es el modo “común” de la presencia divina. Las fórmulas de Lombardo introducen en el esquema de modos de presencia la serie “*presentialiter*, *potentialiter*, *essentialiter*”, que encuentra en el texto en la *Glosa Ordinaria al Cantar de los Cantares* y que atribuye a san Gregorio Magno.¹⁹ Dicha serie tiene, en realidad, su fuente inmediata en la *Sentencia 286* de la Escuela de

¹⁷ “Itaque ubique Deus est; ubique ergo est Filius, ubique etiam est Spiritus Sanctus. Illuc ergo missus est Filius et Spiritus Sanctus, ubi erant”. *Sent.* I, d. 15, cap. 1, 4; cf. *Gl. in Gal.* 4,4: PL 192, 136 B; San Agustín, *Trin.* II, 5, 7.

¹⁸ “Quod Deus essentialiter est, et vere est; et in omni creatura sive natura, sine sui definitione; et in omni loco, sine circumscriptione; et in omni tempore, sine vicissitudine vel mutatione”. *De sacram.*, I, 3, 17: PL 176, 223 B.

¹⁹ J. Prades ofrece una transcripción del texto que considera más seguro. *Deus specialiter*, p. 57. Ver, en especial, la edición crítica a cargo de M. Dove, *Glossa Ordinaria in Canticum Cantorum*, CC.CM 170, Turnholt 1997. Esta glosa fue compuesta por san Anselmo de Laón y su escuela entre 1080 y 1130. Cf. M. Colish, *ibíd.*, p. 164; J. Prades, “Fonti di S. Tommaso circa l’inabitazione della Trinità. Gregorio Magno e la glossa ordinaria”, en: *SacDoc* 1992 (37) 476-504.

Laón,²⁰ que dice *substantia* en vez de *essentialiter*. Hugo de San Víctor, por su parte, identifica ambos términos diciendo que Dios está “*substantialiter sive essentialiter*” en todas las cosas.²¹

La *Sentencia 288* añade una breve explicación del significado de la expresión *essentialiter*, al decir que negarla implica negar la existencia misma de las cosas, “*pues de otro modo la creatura no tiene ni comienzo ni permanencia*”.²² Esta referencia a la causalidad creadora es desarrollada en la *Summa Sententiarum*, donde el adverbio *essentialiter* es explicitado con los verbos *subsistere*, *continere* y *penetrare*, en la línea de la explicación de la *Epístola 187*.²³ A dichas acciones, refiere esta suma los atributos de inmensidad, pureza y simplicidad. Podemos constatar aquí, la preocupación de los maestros de la época por mostrar cómo la inmanencia de la esencia divina en el mundo no atenta contra su trascendencia. Esto es lo que permitía entrever, también, la contraposición a los modos de presencia, de los atributos de inmutabilidad y eternidad.²⁴

En la distinción 37, donde la fórmula más breve del esquema de modos de presencia dice sólo “*en los santos por la gracia*”, la más amplia dice “*y además*

²⁰ O. Lottin, *Psychologie et Morale*, t. 3, p. 232. En la *Sentencia 531* se explica el pasaje “*in ipso sunt omnia*” de *Romanos 2, 36*, y cada una de las notas de la presencia común. O. Lottin, *ibíd.*, p. 403-404.

²¹ *De sacram.*, I, 3, 17.

²² La *Sentencia 165* de las *Sententiae Anselmi*, explica el término *essentialiter* por analogía con la presencia del alma en el cuerpo, subrayando que la relación de permanencia no contradice la inmutabilidad divina. O. Lottin, *ibíd.*, p. 122.

²³ “*Sine eo non potest aliquid subsistere (etiam per momentum) ex omnibus quae fecit, quia omnia continet et penetrat, et a nullo continetur, et nullo continetur, quia non potest comprehendi pro sui immensitate, nec pro sui puritate masculari, nec pro sui simplicitate dividi*”. *Summa sent.* I, 4: PL 171, 1075 BC; cf. *De sacram.*, I, 3, 17. En la ed. Migne, el texto citado pertenece al *Tractatus theologicus* de Hildebertus Cenomanensis (Hildeberto de Tours † 1133). Nosotros seguimos la citación de I. Brady, en la ed. crítica de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (cf. t. 1, p. 604). Según Brady, la *Summa sententiarum* comprende PL 171, 1067-1150 y PL 176, 41-174.

²⁴ La falsa concepción de inmanencia que ellos quieren evitar, se refiere a un panteísmo como el que encontramos en el estoicismo. Cf. p. 12 con su nota 1. Pero el argumento es igualmente válido para la reducción de la inmanencia a las operaciones de la conciencia, que observamos algunos filósofos de la modernidad. Cf. S. Kowalczyk, “*Les conceptions classiques et contemporaines de la transcendance et de l’immanence de Dieu*”, en: *CoTh* 48 (1978) fasc. specialis, p. 103-113. Ver también K. Lehmann, art. “*Transzendenz*”, en: *Sacramentum mundi* 4 (1969) 992-1005.

en los santos espíritus y almas está de modo más excelente, a saber, inabitante por la gracia". En ambas formulaciones, está sólo implícita la mención de una restricción respecto de la presencia ubicua. Esta restricción aparece claramente en el texto de la *Glosa a Colosences 2, 9*, donde Lombardo remueve de la inabitación la nota de ubicuidad correspondiente al primer modo de presencia: "Dios no habita ubicuamente, sino sólo en su templo santo". Es lo mismo que encontramos en el pasaje de la *Summa Sententiarum* que describe la relación entre estos dos modos de presencia:

*Dicamus igitur Deum in omnibus creaturis esse, et aequaliter esse per praesentiam deitatis, sive per essentiam; per inhabitantem gratiam, non in omnibus, sed in bonis tantum, nec aequaliter, quia quanto meliores, tanto abundantius in eis habitat, id est perfectius cognoscitur et diligitur ab illis.*²⁵

Dios está en todas las creaturas por esencia, es decir por la presencia de su divinidad. Este modo de estar en las cosas se distingue de la inabitación por la extensión universal y la igualdad. La inabitación está restringida sólo a los buenos que conocen y aman a Dios. Pero Dios no inhabita en todos por igual, sino que inhabita mejor en los que son mejores. Y esta mejor inabitación es proporcional a la perfección del conocimiento y del amor. La desigualdad o gradación de este modo de presencia está referida a la bondad de los sujetos, por una parte, y a su conocimiento y dilección, por otra. Como podemos ver, esta fórmula resume perfectamente los contenidos de los capítulos 4 al 6 de la *Epístola 187*.

La fórmula más amplia de la distinción 37 supera a la de la *Glosa a Colosences 2, 9* en dos puntos fundamentales. En primer lugar, ella indica explícitamente la progresión que se observa en la inabitación respecto de la presencia ubicua. En aquél en quien inhabita, Dios está de un modo "más excelente". De manera semejante, la *Glosa Ordinaria al Cantar de los Cantares 5, 17*, haciéndose eco de la *Sentencia 286*, indicaba esta progresión diciendo que en los justos Dios está "de modo familiar... por la gracia"²⁶. En segundo lugar, en la fórmula de la distinción 37, es más manifiesto que, en aquellos de los que se predica un nuevo modo de presencia, se verifica también el precedente. Dios está en los santos por su presencia ubicua y además (*et praeterea*) está en ellos inabitando por la gracia. Es lo que

²⁵ *Summa sent.* I, 5.

²⁶ *In C. Cant 5, 17*. Como la *Sentencia 288*, el texto de la *Gl. in Col. 2, 9*, indica explícitamente esta progresión sólo al formular el tercer modo de presencia.

dice la *Sentencia 288* cuando afirma que Dios “habita en los santos en aquel modo común, a saber, esencialmente; y en este otro modo por la gracia inhabitante”.

Como gran parte de estos textos, los de la distinción 37 señalan a la gracia como elemento distintivo de esta nueva presencia: Dios está en los santos *per gratiam*. El texto de la *Sentencia 288* indica, además, su carácter activo: Dios está de este modo para operar en los santos muchas gracias. Por su parte, el texto más amplio de la distinción 37 aclara que esta gracia no es la de unión, sino la de adopción filial. En la *Glosa a Colosences 2, 9*, Lombardo indica que esta existencia de Dios en los santos por la gracia comporta una capacidad especial: Dios está ubicuamente presente (*ubique praesens*) pero sólo en su templo es captado -recibido o contenido- inhabitante (*capitur habitans*).

La *Sentencia 286*, omite la expresión *per gratiam*²⁷ pero se refiere implícitamente a la vida piadosa y al conocimiento espiritual de la mente, que en la *Epístola 187* están vinculados a este modo de presencia: Dios está de este modo “familiar” en aquellos cuyas obras se muestran más admirables y consideran más sutilmente las maravillas de las obras de Dios.²⁸ Junto con el texto de la *Glosa al Cantar de los Cantares 5, 17*, esta sentencia indica, además, que el conocimiento que ahora tienen los buenos, no es todavía aquel otro que tendrán en la vida futura. La referencia a esta plenitud de conocimiento que ya veíamos aparecer en la *Epístola 187*,²⁹ dirige nuestra atención hacia la *Sentencia 287*. Allí se explica que, cuando la *Escritura Santa* dice que Dios está sobre todo en el cielo, no ha de entenderse esta expresión localmente, porque Él no llena por su esencia más el cielo que la tierra, sino en el sentido de que habita sobre todo en los ángeles y en las almas de los santos cuyo lugar es el cielo.³⁰ El bien supremo

²⁷ La referencia a la gracia que falta en esta sentencia, se encuentra, como ya lo hemos notado, en la *Sentencia 288*: “*per inhabitantem gratiam*”. Así aparece, también, en el texto de la *Summa sententiarum*. En estos dos textos es la gracia la que inhabita. Cf. A.M. Landgraf, *DGFS I*, 2, p. 41-57.

²⁸ “*Illis quibus opera sua indicantur mirabilia qui licet plenam Dei notitiam non habent, tamen mirificentiam operum Dei subtilius considerant*”. *Sentencia 286*, O. Lottin, *Psychologie et Morale*, t. 3, p. 232. A la luz del pasaje de *In C. Cant.* 5, 17 (desde la expresión “*cum vero angeli*”) y de la *Sentencia 288* de la Escuela de Laón, podemos reconocer que la comparación se establece con el conocimiento natural de Dios.

²⁹ Esta referencia se encuentra en el n. 21, citado en *Summa sent.*, I, 5 y en *Sent.* I, d. 37, cap. 3, 3.

³⁰ “*Sed propterea dicitur, quia maxime in angelis et in animabus sanctorum habitat Deus quorum locus est celum*”. *Sentencia 287*, O. Lottin, *ibid.*, p. 232.

de todos ellos se encuentra en la sola contemplación de Dios que, estando por doquier, puede ser contemplado por doquier.³¹

A la mención del conocimiento, la *Sentencia 284* añade la del amor, indicando, a la vez, el rol propio de estas operaciones: donde es conocido y amado, allí Dios está de un modo espiritual, lo que acontece sólo en los buenos,³² en los malos, en cambio, está presente sólo del modo en que lo está en todas las cosas. Esta sentencia es completada por la fórmula de la *Summa Sententiarum*, que exponíamos más arriba: como decir que Dios está en las creaturas por su esencia, equivale a decir que está por la presencia de su divinidad, así también decir que Dios inhabita en los buenos, equivale a decir que es conocido y amado por ellos. Más que a la enseñanza de la *Epístola 187*, esta equivalencia parece responder a las fórmulas de la misión invisible que san Agustín ofrece en el Libro IV del *De Trinitate*: el Hijo es enviado invisiblemente cuando es conocido (*cognoscitur*) por alguno.³³ La referencia explícita al amor en la *Summa Sententiarum* marca la diferencia respecto de las fórmulas de ambas obras agustinianas donde el amor aparece sólo de manera oblicua, ya que el conocimiento al que se refieren es el correspondiente a la semejanza de una vida piadosa, es decir, el conocimiento de los “santos sabios”.

2. Presencia incircunscripta e inmutabilidad

2. 1. En las cosas ‘per essentiam’

Al comienzo de la distinción 37 del Libro I de las *Sentencias*, Pedro Lombardo hace una breve referencia al vínculo de la misma con las distinciones precedentes, indicando que, tras haber demostrado el modo según el cual todas las cosas están en Dios, es conveniente explicar los modos según los cuales Dios está en ellas.³⁴ Sólo al final de esta distinción vuelve sobre el contenido de esta afirmación para confesar que, en realidad, todo el desarrollo precedente ha sido introducido “casi incidentalmente”. Se trata, en efecto, de una problemática

³¹ “Neque enim potest dici ideo quia pulcior est in creaturis mundi locus celi; nam nullam voluptatem habent in creaturis; quod si haberent, beati non essent, sed in sola Dei contemplatione est summum bonum totus eorum, qui cum ubique presens sit ubique contemplari potest”. *Ibid.* Sin embargo, Dios les ha asignado un lugar especial, no porque su gozo aumente por el lugar, sino en razón de su dignidad. *Ibid.*

³² “In bonis vero est alio spirituali modo, scilicet ubi cognoscitur et amatur”. *Ibid.*

³³ *Trin.* IV, 20, 28.

³⁴ “Et quoniam demonstratum est ex parte quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum hic videtur quibus modis Deus dicatur esse in rebus”. *Sent.* I, d. 37, cap. 1, 1.

que, sin corresponder exactamente a la cuestión de la ciencia de Dios, parece requerida por ella,³⁵ porque su explicación permite reconocer mejor si todas las cosas están en Dios por dicha ciencia o por alguna otra razón dada por la *Escritura Santa*.³⁶

La indicación del marco en el que se inserta esta distinción, nos permite determinar con mayor precisión la temática principal a la que está consagrada. Sus dos primeros párrafos dan a entender que en ella se tratará el tema de los tres modos de presencia de Dios, explicados por san Agustín en la *Epístola 187*. Sin embargo, el único tema abordado *in extenso* es el de la presencia de Dios por doquier. Del mismo modo, es a esta presencia que se encuentra vinculado el tema de la *dispositio* divina en la *Summa Sententiarum*.³⁷ En realidad, basta con su explicación para dar respuesta al interrogante que ha dado lugar a este *excursus*. De ahí que, en la conclusión del capítulo primero, Lombardo refiera a él todo el elenco completo de las autoridades citadas.³⁸

Como lo notábamos en el análisis de las diversas fórmulas utilizadas para designar los modos de presencia de Dios en la creación, la presencia ubicua es reconocida, ante todo, tanto por el Lombardo como por sus precursores, desde el modo *essentialiter* o *per essentialiam*.³⁹ De hecho, de los tres modos gregorianos

³⁵ "Quam disceptationem quasi incidenter suscepimus, quia id videbatur postulare res circa quam noster versabatur sermo". *Ibid.*, cap. 9, 4.

³⁶ "Et quasi cum deceremus Deum scire omnia, quaesitum est, utrum propter cognitionem quam de omnibus habet, diceretur omnia esse in Deo, an alia ratione qua hoc diceret Scriptura. Huius ergo quaestionis occasio in praemissam nos deduxit disputationem". *Ibid.*, Encontramos una reflexión muy cercana en la *Sentencia 531*, perteneciente a las *Sententiae Atrebatenses*. Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale*, t. 3, p. 404.

³⁷ *Summa sent.*, 1, 4.

³⁸ "Ex his aliisque pluribus auctoritatibus aperte monstratur, quod Deus ubique et in omni creatura essentialiter, praesentialiter, potentialiter est". *Sent.* 1, d. 37, cap. 1, 5.

³⁹ "Ex praedictis patet quod Deus ubique totus est per essentialiam...". *Ibid.*, cap. 3, 4. "Ex praedictis innotescit quod Deus it est ubique per essentialiam, quod nec spatiosa magnitudine diffunditur...". *Ibid.*, cap. 9, 1. A diferencia de M. Colish, consideramos que Lombardo no asigna exclusivamente el modo *essentialiter* a Cristo. *Peter Lombard*, p. 266. La reducción de la omnipresencia y la inhabitación a una comunicación del poder (*ibid.*, p. 267), es la doctrina que Lombardo se propone refutar. En su presentación de este tema, Colish no tiene presente ni este propósito, ni la influencia decisiva de la enseñanza de la *Epístola 187* de san Agustín. *Ibid.*, p. 264-268. Otro tanto se puede decir de su interpretación de la doctrina de Lombardo sobre la donación del Espíritu Santo. *Ibid.*, p. 263.

mencionados, éste es el único que merecerá una explicación en la distinción 37. Ello se debe, en buena medida, a una reacción contra la posición minimalista atribuida a Pedro Abelardo, según la cual Dios está en las cosas y en los lugares por su presencia y su potencia, pero no propiamente por su esencia.⁴⁰ La preocupación de Abelardo es, en el fondo, la misma que la de Lombardo, a saber, la de salvaguardar la trascendencia de Dios. En efecto, la doctrina contestada en las *Sentencias* sostiene que, si Dios estuviera sustancialmente en las cosas no podría evitar ser contaminado por las inmundicias que se encuentran en los cuerpos.⁴¹

Según Lombardo, esta doctrina no expresa toda la verdad de la presencia ubicua.⁴² Para demostrarlo recurre a la analogía tradicional de la presencia in-contaminada del alma en los cuerpos polutos,⁴³ y a la del sol que infunde sus rayos sobre lugares y cuerpos inmundos, que le ofrecía san Agustín.⁴⁴ A partir de estas comparaciones llega a una primera conclusión: es la misma esencia divina, simple e inmutable, y no solo su potencia, la que llena los lugares y todas las creaturas, sin verse por ello contaminada y contenida.⁴⁵ Después

⁴⁰ Cf. *Sent.* I, d. 37, cap. 3, 5. La nota del texto crítico de las *Sentencias* remite a la *Theologia 'Scholarium'*, III, cap. 6, según la edición de J.-P. Migne, *PL* 178, 1105 A, 1106 A. Ver también L. Ott, "Die Trinitätslehre der Summa Sententiarum als Quelle des Petrus Lombardus", en: *DT* 21 (1943) 143-183, aquí p. 172s. Ya san Anselmo se pronunciaba a favor de la presencia sustancial de Dios, contra Honorio de Autún, quien sostenía una presencia potencial de Dios por doquier mientras que su presencia sustancial la reservaba para el cielo. *Monologium*, cap. 22-24: Obras completas de san Anselmo [lat.-cast.], trad. y notas por J. Alameda, Madrid, 1952, t. 1, p. 242-257; cf. E. Wierenga, "Anselm on Omnipresence", en: *Nschol* 52 (1988) 30-41; J. Prades, *Deus specialiter*, p. 72-79; C. Michon, *Omniprésence divine*, p. 822.

⁴¹ "Ad eiusdem quaeri quomodo substantialiter insit omnibus rebus, et corporalium sordium inquisitionibus non contingatur". *Sent.* I, d. 37, cap. 4, 1. La respuesta de Lombardo se inspira en *Sb.* 7, 24-25, que encuentra en el pasaje del *De natura boni* (cap. 29) citado al final de este párrafo.

⁴² "Sed licet haec vera sint [...] in illis tamen verbis, quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est, quod homo vivens capere non valet". *Sent.* I, d. 37, cap. 3, 5.

⁴³ *De sacram.* I, 3, 17; *Summa sent.* I, 4.

⁴⁴ Cf. *Agon.*, 18, 20: *CSEL* 41, 120-121. En la *Summa Sententiarum* (*ibíd.*) este ejemplo es utilizado en servicio de la respuesta a la objeción contra la inmutabilidad de Dios.

⁴⁵ "Non est igitur mirandum si essentia divina omnino simplex et incommutabilis omnia replet loca et omnibus creaturis essentialiter inest, nec tamen cuiusquam rei sordibus contaminetur vel contingatur". *Sent.* I, d. 37, cap. 4, 1.

de negar una opinión que asigna a la ubicuidad lo propio de la inhabitación,⁴⁶ vuelve sobre su conclusión inicial reproduciendo casi literalmente un pasaje del *De sacramentis*:

*Est ergo [divina essentia] ubique tota, quae continet totum et penetrat totum; que nec pro sui simplicitate dividi, nec pro sui puritate maculari, nec pro sui immensitate ullo modo comprehendendi potest.*⁴⁷

La primera parte de esta fórmula reproduce los conceptos fundamentales de la doctrina de la *Epístola 187* sobre la presencia ubicua. En la segunda parte, podemos reconocer la impronta de Hugo de San Víctor. Dios está en todos los lugares, penetrándolo y conteniéndolo todo, sin estar por ello ni dividido, ni manchado, ni comprendido, gracias a la simplicidad, pureza e inmensidad de su esencia. El mismo san Agustín recurría a la naturaleza divina y a algunos de sus atributos para poner de manifiesto la diferencia que existe entre la presencia de Dios por doquier y la presencia de la cantidad y de la cualidad en la sustancia. Para Lombardo, el problema principal que ofrece el estudio de la presencia de Dios por doquier es su compatibilidad con la perfección de la esencia divina.

2. 2. *Incircunscripción e inmutabilidad*

Las consideraciones iniciales de la distinción 37 dan paso a una extensa explicación de la incircunscripción de Dios por comparación con la circunscripción de las creaturas. Este nuevo desarrollo está, también, vinculado a una opinión atribuida a Abelardo y a sus seguidores, según la cual los seres espirituales no están de ningún modo en el lugar porque el lugar se funda sólo sobre la dimensión y la circunscripción.⁴⁸ Los defensores de esta opinión negaban que dichos seres pudieran moverse en el lugar, apoyándose en un pasaje del *Super Genesim*, donde san Agustín afirma que Dios, siendo absolutamente inmutable, mueve a las creaturas espirituales por el tiempo y a las materiales

⁴⁶ *Ibíd.*, cap. 4, 3.

⁴⁷ *Ibíd.*; cf. *De Sacram.* I, 3, 17; M. Colish, *ibid.*, p. 267.

⁴⁸ "Sunt enim qui dicunt nullum spiritum aliquo modo posse mutari loco, ab omni spiritu locum universaliter removere volentes. Quoniam secundum dimensionem tantum et circumscriptionem locum constare asserunt; atque solum locale vel in loco esse dicunt, quod dimensionem recipit et distantiam in loco facit". *Sent.* I, d. 37, cap. 7, 2. Remitimos a la nota del texto crítico correspondiente a este capítulo. Ver también L. Ott, *Die Trinitätslehre*, p. 174.

por el tiempo y el lugar.⁴⁹ Pedro Lombardo, recurriendo a la misma autoridad, defiende una opinión diferente:

*Divina ergo sola essentia omnino inlocalis et incircumscribibilis est, quae nec locis movetur aliquo modo: scilicet vel determinatione finita vel dimensione suscepta; nec temporibus: scilicet affectu et cogitatione.*⁵⁰

Podemos distinguir fácilmente dos partes en esta frase. La primera contiene la negación de la localización o circunscripción a la esencia divina. En la segunda se remueve de ella el movimiento. Lombardo coincide con Abelardo en sostener ambas negaciones. Toda la diferencia de su opinión se cifra en la distinción entre estar localizado y estar en el lugar. El desarrollo de la explicación de Lombardo nos permite constatar que su atención a la enseñanza de Abelardo y la preocupación por la trascendencia divina, común a ambos, le hace perder de vista el problema principal. En efecto, la afirmación de san Agustín sobre la que se basan los argumentos de ambos, no se ordena a explicar la primera negación, sino la segunda. Más que la presencia incircunscrita, lo que preocupa a estos dos grandes maestros del siglo XII es la inmutabilidad de la esencia divina.⁵¹

El razonamiento de Lombardo parte de los dos modos en que, según la *Escritura Santa*, algo puede estar circunscripto, a saber, por el hecho de estar en un lugar determinado y no por doquier, o porque además, en virtud de sus dimensiones de longitud, altitud y latitud, determina una distancia en el lugar.⁵² Pues bien, mientras que los cuerpos están en el lugar de ambos modos, el espíritu creado sólo lo está del primero. Este modo de estar en el lugar es

⁴⁹ "Deus, inquit, omnipotens, incommutabili aeternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem; movet etiam per tempus et locum creaturam corporale, ut eo motu naturas quas condidit administret". *Gn. litt.*, VIII, 26, 48; cf. *Sent.* I, d. 37, cap. 6, 3.

⁵⁰ *Sent.* I, 37, cap. 6, 3; cf. *ibid.*, cap. 5.

⁵¹ San Buenaventura considera todo el desarrollo que sigue (cap. 5-9) como una explicación de la inmutabilidad de Dios presente en el lugar que se mueve y en la cosa que se inmuta. Cf. In I *Sent.*, dist. 37, div. text. 1. San Alberto, por su parte, apenas menciona, en su comentario a esta distinción, la temática correspondiente a la inmutabilidad de Dios (In I *Sent.*, d. 37, a. 29), tema que él explica suficientemente en su comentario a la distinción 8.

⁵² "Duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale sive circumscribibile, et e converso, scilicet vel quia dimensionem capiens longitudinis, altitudinis et latitudinis, distantiam facit in loco, ut corpus; vel quia loco definitur ac determinatur, quoniam cum sit alicubi, non ubique invenitur: quod non solum corpori, sed etiam omni creato spiritu congruit". *Sent.* I, d. 37, cap. 6, 1.

el que le interesa dilucidar en orden a reconocer el propio de Dios: “*Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam cum alicubi praesens sit totus, alibi non invenitur; non autem ita localis est, ut dimensionem capiens, distantiam in loco faciat*”⁵³. El espíritu creado, estando todo entero en un lugar y estando delimitado por la definición del mismo, no puede estar por doquier. Pero, al no tener las dimensiones del cuerpo, no opera distancia en el lugar, de manera que puede estar junto con otros espíritus creados en el mismo cuerpo sin sufrir estrecheces.⁵⁴ Por eso, san Agustín atribuía la mutación del lugar al cuerpo y no al espíritu que, moviéndose de un lugar a otro, no provoca, por su interposición, una distancia en los que lo rodean.⁵⁵ El modo de presencia del espíritu creado en el lugar se comprende desde el movimiento propio de su naturaleza, que se produce solamente según el tiempo, es decir, según el afecto y el conocimiento.⁵⁶

Ahora bien, si el espíritu creado está circumscripito por el lugar, el Espíritu increado es del todo incircumscripito.⁵⁷ En efecto, puesto que cada ser se

⁵³ *Ibid*, 2; cf. *De sacram.* I, 3, 18; *Summa sent.* I, 5. De esta suma procede también la conclusión del capítulo.

⁵⁴ “*Spiritualis vero tantum definitione loci concluditur, cum ita sit alicubi quod non alibi; sed nec dimensionem recipit, nec distantiam in loco facit, quia si multi spiritus essent hic, non coangustarent locum quo minus de corporibus containerent*”. *Sent.* I, d. 37, cap. 7, 3.

⁵⁵ “*Ideoque Augustinus attribuit mutationem loci corpori, non spiritui, quia licet spiritus transeat de loco ad locum, non tamen ita ut dimensionibus circumscripitis, interpositione sui faciat distantiam circumstantium, sicut corpus*”. *Ibid.* El final de la frase es un texto de Abelardo, *Theologia ‘Scholarium’ III: Opera Theologica*, CC.CM 13 (1987) 529.

⁵⁶ “*Haec enim mutatio, que fit secundum tempus, variatio est qualitatum quae fit in corporali vel spirituali creatura, et ideo vocatur tempus*”. *Sent.* I, d. 37, cap. 7, 1; cf. cap. 6, 3; *De sacram.*, I, 3, 18.

⁵⁷ “*Spiritus autem increatus, qui Deus est, in loco quidem est et in omni loco, sed omnino inlocalis est et incircumscripibilis est*”. *Sent.* I, d. 37, cap. 8, 1. Lombardo recurre ahora a la autoridad de Beda, que establece la comparación entre la ubicación en el lugar de ambos espíritus. Es tanta la distancia que hay entre ellos, que el ángel corre a donde es mandado dentro del Espíritu increado: “*intra quem currit Angelus quocumque mittatur*”. *In Luc*, 1, 19, Lib. I, cap. 1: *CCSL* 120, 27. Seguidamente cita a san Ambrosio quien muestra la distancia entre uno y otro por el destino de la misión: mientras que el ángel es enviado a uno, el Espíritu es enviado a todos y colma a todos, incluso al ángel. *De Spiritu Sancto*, I, cap. 10-11, n. 115-116: *CSEL* 79, 64-65. Es un texto que encuentra en *Summa sent.*, I, 5; cf. L. Ott, *Die Trinitätslehre*, p. 182.

encuentra en el lugar según su naturaleza, las creaturas no pueden estarlo sino de manera localizada y circunscripta porque sus naturalezas se mueven, ya por el tiempo y el lugar, ya por el tiempo solamente. Pero Dios está en el lugar no localizado y no circunscripto porque su esencia es absolutamente inmutable.⁵⁸ Es una afirmación que ya encontrábamos al inicio de la distinción: existiendo siempre inmutablemente en sí, Dios está esencialmente en todo lugar sin circunscripción.⁵⁹ Sólo en la conclusión de este razonamiento Lombardo invocará, junto con la inmutabilidad, la inmensidad divina:

*Fateamur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse, eamque solam omnino inlocalem et incircunscriptibilem nullo concludi loco, 'sed a fine usque ad finem' attingere; non tamen spatiosa magnitudine nec locali motu, sed immensitate atque immobilitate suae essentiae.*⁶⁰

La presencia de Dios se extiende de uno a otro confín, pero no como una magnitud espaciosa ni por un movimiento local. Por eso, decimos que Dios está en todas las creaturas por la inmensidad y la inmutabilidad de su esencia. Como la noción de incircunscripción, la de inmensidad no es tomada por Lombardo de la enseñanza de la *Epístola 187*. Al utilizarlas, sigue el ejemplo de sus precursores inmediatos, en particular, el de Hugo de San Víctor.⁶¹

La incircunscripción se refiere a la manera en que Dios está en las cosas y, en particular, a lo que san Agustín indicaba con la expresión "*nullo contentus loco*", la negación de la contención de Dios por las cosas. La naturaleza divina está esencialmente en todo lugar, sin estar localizada, esto es, sin estar circunscripta

⁵⁸ No contradice esta inmutabilidad, que la naturaleza divina comience a estar en un lugar porque está en la creatura que comienza a existir en el mismo, del mismo modo que comenzó a estar en el mundo que hizo, sin mutabilidad de su parte. Cf. *Sent. I, d. 37, cap. 9, 3; Summa sent., I, 4.*

⁵⁹ *Sent. I, d. 37, cap. 1, 2.*

⁶⁰ *Ibid., cap. 9, 1.*

⁶¹ *De sacram. I, 3, 17.* En la enseñanza de san Anselmo de Canterbury la noción de incircunscripción gana terreno sobre la de ubicuidad: "*incircunscriptum vero, quod simul est ubique totum*". *Proslogion*, cap. 13: Obras completas de san Anselmo, t. 1, p. 384. Los autores del siglo XII no dan mayor importancia a la noción de infinitud. Con todo, es entonces que se traduce el *Liber de Causis*, donde el Primero es denominado explícitamente "ser infinito". Cf. A. Côté, art. "Infini", en: *DCTh*, p. 572-578, aquí 573; M. Enders, "Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen Denken", en: *MM 25* (1998) 335-347.

por el lugar. Esta negación implica dos cosas: que no tiene dimensión como el cuerpo, y que no está en un lugar sin estar en otro, como el espíritu creado.⁶² La inmensidad divina -nombrada dos veces en el pasaje citado- niega toda delimitación a la esencia divina considerada en sí misma. De ahí que este atributo explique la negación de circunscripción en Dios más directamente que el de inmutabilidad. Sin embargo, no encontramos en esta distinción un desarrollo particular sobre la explicación de la incircunscripción desde la inmensidad.

En favor de su conclusión, Lombardo recurre a dos sentencias de san Agustín. La primera pertenece a la *Epístola 187*. Se trata, en realidad, de una combinación de dos pasajes de esta obra, que él encontraba ya en la *Summa sententiarum*. Esta combinación le permite indicar el núcleo de la doctrina agustiniana sobre la presencia ubicua.⁶³ A ella recurre sólo en apoyo de la afirmación de que Dios no es circunscriptible. La segunda sentencia, perteneciente al *Comentario al Salmo 147*, vuelve sobre la enseñanza del texto precedente, añadiendo la referencia explícita a la inmutabilidad divina.⁶⁴ La comparación que allí se establece entre la presencia divina y la mole pedregosa, ofrece una imagen muy gráfica de la idea que se quiere esclarecer: el hecho de que la presencia divina se extienda de un confín al otro del universo, no contradice la inmutabilidad de la esencia divina. Una última sentencia de san Agustín, tomada de su obra *De diversis quaestionibus octoginta tribus*,⁶⁵ permite a Lombardo referir todo el contenido de la distinción a su contexto inmediato. Para indicar que Dios está en el lugar sin estar localizado, es preferible decir que todas las cosas están en Dios a decir que Dios está en todas las cosas, lo que no significa que Él sea el lugar en el que ellas se encuentran.⁶⁶ Así se hace manifiesto cómo todas las

⁶² "Localis non est, quia penitus non circumscribitur loco; quia non ita est in uno loco quod non sit in alio, neque dimensionem habet sicut corpus, cui secundum locum assignatur principium, medium et finis, et ante et retro, dextra et sinistra, sursum et insum". *Sent.*, I, d. 37, cap. 5. Este texto es muy semejante a un pasaje de la *Sentencia 285* de la Escuela de Anselmo (cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale*, t. 3, p. 232), que se encuentra casi literalmente en la *Glosa al Cantar de los Cantares* (5, 17).

⁶³ *Summa sent.* I, 4; cf. *Ep.* 187, 11. 14; L. Ott, *Die Trinitätslehre*, p. 184.

⁶⁴ *En. Ps.* 147, 15: CCSL 40, 2158; cf. *Gl. in Ps.* 147, 15: PL 191, 1281 A.

⁶⁵ Cuestión 20: CCSL 44A, 25.

⁶⁶ "Ideoque Augustinus, volens praecidere a Dei puritate omnem localem motum et localem circumscriptionem, potius dicit omnia esse in illo quam ipsum esse alicubi, nec tamen ipsum esse locum, qui non est in loco". *Sent.* I, d. 37, cap. 9, 2.

cosas están en Dios, no sólo por la disposición de su providencia, sino porque Dios está en ellas por esencia.

Nuestro recorrido analítico por la doctrina de la distinción 37 de las *Sentencias*, nos ha permitido constatar que la principal explicación que Lombardo ofrece de la omnipresencia se basa en el atributo de inmutabilidad ¿Qué demuestra exactamente esta explicación? Ciertamente su extensión universal. Pero la razón que explica esta presencia por doquier es que nada de aquello en lo que Dios está presente lo contiene. De manera que esta demostración se refiere, ante todo, al hecho de que Dios no está circunscripto por el lugar. La prueba esgrimida es que la circunscripción en el lugar supone un cambio, lo que no puede decirse de Dios en razón de su inmutabilidad. Así pues, más que la extensión universal de esta presencia, lo que Lombardo demuestra, es que ella no afecta en absoluto la trascendencia de la esencia divina. El argumento complementario basado en el atributo de inmensidad tiene el mismo carácter.⁶⁷

3. Inhabitación y misiones invisibles

3. 1. La gracia de la inhabitación divina

Mientras que la presencia de unión no merece ningún tratamiento especial en la distinción 37, la de inhabitación es abordada al inicio de la misma, después de la primera presentación de autoridades, hasta el final del capítulo 3. Se trata de una descripción general, ordenada a un mejor reconocimiento de la presencia incircunscripta de la esencia divina. Entre las formulaciones de los modos de presencia ofrecidas al comienzo de la distinción 37, las correspondientes a la inhabitación son más breves que las referidas a la presencia ubicua. En ellas, Lombardo indica que la inhabitación es una obra gratuita de Dios (*per gratiam*).⁶⁸ A su aspecto activo o dinámico se refiere al afirmar que, si Dios está todo entero por doquier, está más plenamente en aquellos que Él hace templos suyos.⁶⁹ En

⁶⁷ Tal es la perspectiva dominante en la explicación de Hugo de San Víctor, quien trata la doctrina de la inmutabilidad inmediatamente antes del capítulo sobre la presencia de Dios en las cosas. Cf. *De sacram.* I, cap. 13-17. Allí mismo recurría al atributo de inmensidad para demostrar que la esencia divina es inmutable: “Non enim augeri potest qui immensus est; nec munui qui unus est”. *Ibid.*

⁶⁸ Cf. J. Prades, *Deus specialiter*, p. 76.

⁶⁹ *Sent.* I, d. 37, cap. 2, 2.

la formulación más amplia del esquema de modos de presencia, explicita que, según este nuevo modo, Dios está en las creaturas como inabitante (*inhabitans*); afirma, además, su mayor perfección (*excellentius*) y el hecho de que se da por modo de adición al primero (*et praeterea*); indica, en fin, con mayor precisión, el sujeto apto para ser inhabitado: toda sustancia espiritual creada, es decir, las almas y los espíritus.

Al inicio del capítulo 2, Lombardo insistirá sobre la nota de adición y explicará la nota de restricción que está sólo implícita en las formulaciones del inicio de la distinción: Dios no habita en todo lugar en el que está, pero donde habita allí está por su esencia.⁷⁰ Si por su presencia ubicua, Dios está en las cosas, por la inhabitación está de un modo más especial (*specialius*) en los buenos. Ellos son los justos, en los que la Sabiduría tiene su trono. Ellos son “cielo”, esto es, los elegidos que obedecen devotamente a su voluntad, mientras que los malos son “tierra” que será pisoteada con la severidad del juicio.⁷¹ Mediante una amplia gama de imágenes bíblicas, Lombardo explica quiénes son aquellos en los que Dios inhabita. Son imágenes que él ha encontrado en la tradición agustiniana,⁷² de la que procede también la asociación a la inhabitación de la obediencia piadosa a la voluntad de Dios. Pero, a diferencia de la *Epístola 187*, él omite la referencia de esta obediencia a la semejanza con Dios.⁷³

A los textos de la *Escritura*, les sigue la referencia a la autoridad de san Agustín. El primer pasaje, perteneciente a su *Epístola 166* a Jerónimo⁷⁴, trata sobre la presencia del alma en el cuerpo que, siendo total y simultánea, admite una gradación, según que el alma obre más o menos intensamente en las distintas partes del cuerpo. El Maestro de las Sentencias sigue aquí un texto de la *Summa Sententiarum* que hace uso de esta analogía para explicar la presencia más plena (*plenius*) de Dios

⁷⁰ “In sanctis vero etiam habitat, in quibus est per gratiam. Non enim ubicumque est, ibi habitat; ubi vero habitat, ibi est”. *Ibid.*, 1.

⁷¹ “Unde per Isaiam Dominus ait: ‘Caelum mihi sedes est, terra autem scabellum meorum’: quia in electis, qui sunt caelum, habitat Deus et regnat, qui eius voluntati devoti obtemperant; malos vero, qui sunt ‘terra’, iudicii districtione calcant. Unde etiam in libro Sapientiae dicitur thronus sapientiae anima iusti, quia in iustis specialis est quam in aliis rebus, in quibus totus est”. *Ibid.*

⁷² Cf. *S. Dom. m.* II, 4-5, 16-18; *Ep.* 187, 17.

⁷³ Este tema es recuperado por Lombardo en su enseñanza sobre la imagen de Dios en el hombre (cf. *Sent.* II, d. 16, cap. 3, 5) y sobre el pecado. Cf. *ibid.*, d. 35, cap. 5, 1.

⁷⁴ *Ep.* 166, 2, 4.

en la inhabitación por comparación a la presencia común, acudiendo nuevamente a la figura del templo en construcción.⁷⁵ El segundo pasaje, perteneciente al *Comentario al Evangelio de San Juan*,⁷⁶ le permite relevar las diversas situaciones de los hombres por comparación a la inhabitación, en conformidad con la doctrina de la *Epístola 187*. Los malos están en donde está el Señor sin estar con Él, como los ciegos que están ante la luz sin verla. Los elegidos, además de estar donde está el Señor, están con Él, pero no todos de la misma manera. Entre ellos, los bienaventurados están ya plenamente con Dios, gozando de Él y viéndolo tal cual es. Los buenos, en cambio, están con Dios sólo en parte, es decir, por la fe y no por la visión.⁷⁷

La terminología con la que Lombardo describe a los buenos y a los bienaventurados procede del pasaje del *Contra Maximinum*, que cita al comienzo del capítulo siguiente. En dicho texto, san Agustín se sirve de la figura del templo en construcción para destacar el dinamismo propio de este modo de presencia.⁷⁸ Como la visión designa el principio de la bienaventuranza, la fe, que se hace operante por la caridad, designa el principio de la vida piadosa. Fe y caridad incluyen el conjunto de los “carismas” espirituales de los buenos, designados por Lombardo con el término genérico de “gracia”.⁷⁹ Al elenco de situaciones presentadas se suma la de aquellos en los que Dios habita a pesar de que no lo conocen.⁸⁰ El pasaje citado, aquí, es el de la *Epístola 187*, donde san Agustín

⁷⁵ *Sent.* I, d. 37, cap. 2, 2; cap. 1, 4. Esta figura está presente en la distinción desde la primera citación de la *Ep. 187*; cf. *Summa sent.* I, 5. L. Ott advierte que la aplicación de la analogía del alma en el cuerpo es una deducción del Maestro y no del autor de la *Summa. Die Trinitätslehre*, p. 183s. En todo caso, esta aplicación es ajena a la doctrina de la *Epístola 187*.

⁷⁶ *Io. ev.* tr. 111, n. 2-3.

⁷⁷ “Cum illo sunt qui fruuntur eo, vident illum sicut est; mali vero cum illo, ut in luce non sunt cum luce. Nec boni ita nunc sunt cum eo ut videant per speciem, etsi aliquo modo cum eo per fidem”. *Sent.* I, d. 37, cap. 2, 2.

⁷⁸ *C. Max.* II, 21, 1: *PL* 42, 791. Este texto refiere, además, la nota de sustancialidad del ser divino, mostrando que Dios no depende de su inhabitación en los santos para existir, ya que existe desde siempre en sí mismo. Cf. *Sent.* I, d. 37, cap. 3, 1; *Gl. in I Cor.* 3, 16.

⁷⁹ Cf. *Gal.* 5, 6; *Sent.* II, d. 26, cap. 3-7; d. 27, 1-2; III, d. 18, cap. 2, 1. La doctrina medieval de la gracia procedía, en gran medida, de los textos de san Pablo relativos a la justificación. En conformidad con la noción de la fe que justifica, la escolástica antigua identificaba especialmente la gracia santificante con las virtudes de la fe y de la caridad. Cf. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, Aubier 1954, p. 48. Ver también A.M. Landgraf, *DGFS* III, 28-64.

⁸⁰ *Sent.* I, d. 37, cap. 3, 3.

presenta el caso de los niños bautizados que poseen a Dios sin conocerlo, comparándolo al de los sabios soberbios, quienes conocen a Dios sin poseerlo, y al de los bienaventurados, para quienes poseer a Dios es conocerlo. Este último caso sugiere al Maestro de las Sentencias una afirmación de la mayor importancia para reconocer cómo concibe el modo en que se realiza la inhabitación: "*Hic aliquatenus aperit Augustinus quomodo Deus habitet in aliquo, id est habeatur, cum videlicet ita est in aliquo ut ab eo cognoscatur et diligatur*".⁸¹

Remitiéndose a la autoridad de san Agustín, Lombardo introduce una novedad. Él explica el modo de la inhabitación por el conocimiento y el amor de la creatura que es su sujeto. Esta formulación es muy vecina a las que encontrábamos en la *Sentencia* 284 de la escuela de Anselmo de Laón y en la de la *Suma sententiarum*. En esta última, inhabitar equivalía a ser conocido y amado. Esta equivalencia es explicitada ahora por medio del verbo tener o poseer (*habeatur*). Inhabitar es lo mismo que ser tenido y esta posesión se explica por el conocimiento y el amor: ser poseído es ser conocido y amado.⁸² Siguiendo a la *Summa Sententiarum*, Lombardo describe la inhabitación divina inspirándose en el *cognoscitur* de la definición agustiniana de misión invisible. Pero, a diferencia de san Agustín, él no pone el acento sobre el aspecto objetivo de demostración o representación espiritual, o de la imagen o semejanza de la vida piadosa, sino en el aspecto subjetivo de las operaciones de conocimiento y amor. Por este camino, la situación de los niños bautizados que no conocen a Dios se hará aún más difícil de explicar.⁸³

3. 2. Las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo

Si es cierto que la explicación de la inhabitación en la distinción 37 ha cumplido su cometido, contribuyendo al esclarecimiento de la presencia ubicua,

⁸¹ *Ibid.*; Ep. 187, 21.

⁸² J. Prades reconoce esta novedad sin vincularla a las fórmulas del IV Libro *De Trinitate*: "Definir la habitación como un habere Deum que consiste en cognoscere et diligere Deum, es una novedad importante en este contexto [...]. En Agustín había términos como 'capere', 'cognoscere', 'nosse' [...] pero no se llegaba a concretar en un enunciado". *Deus specialiter*, p. 79.

⁸³ Esta doctrina se aproxima a la teoría de las dos explicaciones yuxtapuestas de la inhabitación que J. Prades (cf. *ibid.*) cree reconocer en la enseñanza de Sto. Tomás: "esse Deum per gratiam in justis" (acción de Dios) y "esse Deum ut ab eis cognoscatur et diligatur" (acción del justo).

también lo es que la inhabitación no ha recibido en esta distinción el desarrollo que merece. Lombardo lo reconoce,⁸⁴ pero advierte que, en realidad, dicha explicación se encuentra ya en la sección donde trata el tema de la procesión temporal del Espíritu Santo.⁸⁵ Como san Agustín, él aborda por separado el tema de los modos de presencia de Dios en las creaturas y el tema de las misiones de las personas divinas.⁸⁶ Pero la preocupación dominante y el marco propio para el tratamiento del tema de las misiones invisibles, ya no son los mismos que presentaba el *De Trinitate*.

En la sección aludida, que se extiende de la distinción 14 a la 18, el Maestro de las Sentencias busca dar respuesta al siguiente interrogante: ¿El Espíritu Santo se da a sí mismo o da sólo sus dones?⁸⁷ Abelardo y sus discípulos son nuevamente los que, apoyándose en el mismo texto de Beda el Venerable citado por Lombardo,⁸⁸ se inclinan por la segunda opción, distinguiendo la procesión del Espíritu Santo según el afecto, de su procesión según la eficacia y el efecto.⁸⁹ La reflexión de Lombardo, como la de Abelardo, está dominada por la misma

⁸⁴ "Cumque superius, licet tenuiter, ostensum sit qua ratione dicatur habitare in quibusdam...". *Sent.* I, d. 37, cap. 3, 4.

⁸⁵ "Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra dicta sunt, cum de Spiritu Sancto processione temporali ageretur; ubi, licet ex parte, exponitur -ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus- quomodo Spiritus habitet in nobis, qui non sine Patre et Filio inhabitat". *Sent.* I, d. 37, cap. 2, 3. La ubicación del tratado de las misiones en la pneumatología se ve justificada por la noción de "procesión" y por un rasgo propio de la procesión del Espíritu Santo: procediendo como Amor, Él tiende o procede hacia el ser amado, sea eterno o temporal. G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, (théologies), París 2004, 426-427. Ver también, J. Prades, *ibid.*, p. 76-77.

⁸⁶ "Le Maître des Sentences avait, lui aussi, traité séparément ces deux problèmes, créant ainsi une tradition scolaire à laquelle se conformeront saint Albert et saint Thomas". L. Chambat, *Présence et union*, p. 115.

⁸⁷ Cf. J. Schneider, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, (MThS, II, 22), Munich 1961, p. 93-116 [n. 6: "Die Sendungen der Personen"]; L. Ott, *Die Trinitätslehre*, p. 159-186.

⁸⁸ Cf. Beda, *Hom.* 16: CCSL 122, 290s.; cf. *Sent.* I, d. 14, cap. 1, 2; cap. 2, 1. Para la problemática en torno al texto de Beda ver J. Prades, *Deus specialiter*, p. 81-82 y la nota 60.

⁸⁹ La referencia de la enseñanza de Lombardo a la de Abelardo y su escuela es advertida ya por J. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Friburgo de Brisgovia, 1932, p. 218. La enseñanza de Abelardo puede reconocerse en el siguiente pasaje: "Sit processio Spiritus secundum affectum aeterna, quia scilicet ab aeterno sic voluit. Sit processio

preocupación que guiaba en su reflexión sobre la presencia incircumscripita de la esencia divina en la distinción 37. De lo que se trata, ante todo, es de mostrar cómo la persona del Espíritu Santo no pierde nada de su trascendencia por su inmanencia en el justo. La refutación de la doctrina de Abelardo comanda, una vez más, la reflexión de Lombardo, dando ocasión a una extensa explicación sobre la doble procesión, temporal y eterna, del Espíritu Santo, al inicio de esta sección.

El punto de partida de la explicación del envío del Espíritu Santo por sí mismo, es el mismo que tenían, en el *De Trinitate*, los desarrollos referidos a las misiones visibles e invisibles, la comparación con la presencia ubicua: siendo ubicuos como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo han sido enviados donde ya estaban.⁹⁰ La explicación de la misión del Hijo aparece aquí como una breve síntesis de la ofrecida por san Agustín.⁹¹ Fuera de su generación eterna, se dice que el Hijo es enviado doblemente: ya cuando aparece visiblemente en el mundo revestido de carne, ya cuando se transfiere a las almas fieles para ser percibido y conocido por ellas:

*Praeter eam igitur [aeternam genituram], duobus modis dicitur mitti, scilicet vel cum visibiliter mundo apparuit carne indutus, vel cum se animas pias sic transfert ut ab eis percipiatur ac cognoscatur.*⁹²

A diferencia del *De Trinitate* de san Agustín, en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, las expresiones “misión visible” y “misión invisible” son términos técnicos que designan la misión en el mundo y la misión al justo respectiva-

Animae secundum affectum temporalem, utramque Spiritus processionem, tam secundum efficaciam scilicet, quam secundum effectum a sanctis Patribus distinctam esse cognovimus”. *Theologia ‘Scholarium’* II: CC.CM 13 (1987) 493. A continuación, Abelardo cita el texto de Beda. A.M. Landgraf remite a otros textos en *DGFS* I, 2, 45-49. Se puede consultar, también, J. Gutiérrez González, *Génesis de la doctrina sobre el Espíritu Santo-Don desde Anselmo de Laón hasta Guillermo de Auxerre*, Estudio histórico de teología dogmática, Diss. Univ. Friburgo, México 1966; S. Fuster, *Presencia de Dios trinitario*, p. 40-42.

⁹⁰ “Itaque ubique Deus est; ubique ergo est Filius, ubique etiam est Spiritus Sanctus. Illuc ergo missus est Filius et Spiritus Sanctus, ubi erant”. *Sent.* I, d. 15, cap. 1, 4; cf. *Gl. in Gal.* 4,4; P. Ribes Montané, “La inhabitación de la Trinidad según Pedro Lombardo”, en: *EstTrin* 2 (1968) 55-79, aquí p. 65-66.

⁹¹ Cf. J. Prades, *Deus specialiter*, p. 89-90.

⁹² *Sent.* I, d. 15, cap. 7; cf. *Sb.* 7, 27. “Ex praedictis liquet quod praeter ineffabilem genituram duobus mittitur Filius, scilicet cum visibiliter apparuit, vel invisibiliter percipitur”. *Sent.* I, d. 15, cap. 8, 2; cf. *Gl. in Gal.*, 4, 4.

mente, y la contraposición entre ambas tiene un carácter más sistemático. Estas misiones se diferencian entre sí por diversas razones. En la primera, el Hijo aparece visiblemente; en la segunda, es percibido y conocido invisiblemente por la mente. Como para san Agustín, para Pedro Lombardo, la percepción y el conocimiento se refieren, de manera exclusiva, a la misión invisible. Por eso, decimos que el Hijo es enviado al mundo según la misión visible: ser enviado al mundo es ser enviado visiblemente.⁹³ Además, volvemos a encontrar aquí la distinción agustiniana entre la capacidad de conocimiento del proficiente y del perfecto.⁹⁴ De manera que la misión invisible se diferencia, también, de la visible por la gradación. En fin, Lombardo indica explícitamente que la misión visible del Hijo se realizó una vez, mientras que la invisible se realiza cotidianamente, porque, en la primera, el Hijo fue enviado para ser hombre –lo que no sucedió más que una vez–, mientras que en la segunda fue enviado para estar con el hombre.⁹⁵

Hasta aquí, todo hace pensar que Lombardo presenta un resumen fidedigno de la enseñanza del *De Trinitate*. Sin embargo, la explicación de la misión invisible del Espíritu Santo, que ofrece a continuación, nos permite reconocer una diferencia fundamental respecto de dicha enseñanza: en las *Sentencias* se opera una reducción al Hijo de lo que en el *De Trinitate* se dice también del Espíritu Santo. En efecto, en las *Sentencias* la misión invisible del Espíritu Santo ya no es determinada desde el conocimiento y la percepción.⁹⁶ Como el Hijo, el Espíritu Santo procede o es dado ya visiblemente, en la demostración de la creatura, ya invisiblemente. La explicación que Lombardo ofrece de la misión visible del Espíritu Santo es un resumen de la doctrina expuesta por san Agustín en los capítulos 5 y 6 del Libro II *De Trinitate*. En cambio, para la

⁹³ “Ex praedictis liquet quod praeter ineffabilem genituram duobus modis mittitur Filius, scilicet cum visibiliter apparuit, vel invisibiliter percipitur mente”. *Sent.* I, d. 15, cap. 8, 2.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, cap. 7; *Trin.* IV, 20, 27-28.

⁹⁵ “Nam secundum alterum missus est ut sit homo, quod semel tantum factum est; secundum alterum vero mittitur ut sit cum homine, quo modo quotidie mittitur ad sanctos, et missus est etiam ante incarnationem ad omnes sanctos qui ante fuerunt, et etiam ad angelos”. *Sent.* I, 15, cap. 8, 1; cf. *Trin.* IV, 20, 27.

⁹⁶ Esta novedad genera una fuerte reacción entre los contemporáneos de Pedro Lombardo. La polémica queda reflejada, en parte, en la sucesión de objeciones de los adversarios a las que Lombardo responde con una interpretación cuidadosa de las *auctoritates*. Cf. J. Schneider, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott*, p. 105-111.

determinación de su misión invisible, prescinde de la doctrina del Libro IV *De Trinitate*, donde es explícitamente reconocida como el conocimiento de su procesión eterna como Don. Para Lombardo, este envío se verifica cuando el Espíritu Santo es derramado en la mente de los fieles:

*Ita et Spiritus Sanctus a Patre et Filio ac se ipso duobus modis prece-
dere sive mitti sive dari dicitur: uno visibiliter, altero invisibiliter. Datus
est enim visibilis creaturae demonstratione, sicut in die Pentecostes aliis-
que vicibus; et datur quotidie invisibiliter illabendo mentibus fidelium.*⁹⁷

La autoridad que ahora pasa a primer plano es el *De Spiritu Sancto* de san Ambrosio.⁹⁸ A esta obra recurre Lombardo con rara insistencia en la distinción 14, para probar que es el mismo Espíritu Santo el que nos es dado, es decir, el que se infunde (*infunditur*) y derrama (*illabatur*) en nuestras mentes.⁹⁹ Estos verbos, que indican primariamente la forma en que se expande el agua o un líquido cualquiera, están en perfecta consonancia con los que utiliza la *Escritura* en relación con el Espíritu Santo.¹⁰⁰ Entre ellos, tiene particular relevancia para los autores de la época el texto de *Romanos* 5, 5, en el que san Pablo enseña que “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado”¹⁰¹.

La afirmación de san Ambrosio, fiel reflejo de los textos escriturísticos, está lejos de oponerse a la de san Agustín. Para él también el Espíritu Santo, cuando se infunde en nuestras mentes, es enviado, es decir, es conocido como

⁹⁷ *Sent.* I, d. 16, cap. 1, 1.

⁹⁸ Cf. J. Prades, *Deus specialiter*, p. 84-85.

⁹⁹ “Et quod ipse Spiritus Sanctus [...] nobis detur, nostrisque infundatur atque illabatur mentibus, aperte ostendit Ambrosius...”. *Sent.* I, d. 14, cap. 2, 3. A continuación Lombardo cita seis pasajes del *De Spiritu Sancto*: I, cap. 4-5, 60-62; cap. 5, 64; 66; 72; cap. 7, 82; 81. La expresión *illapsus* tiene una venerable historia que se remonta a la temprana escolástica. Ella permite poner de relieve el realismo de esta nueva presencia. Cf. F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity*. A Historico-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas, Dubuque, Iowa, 1955, p. 143 y nota 8; M. Dupuy, art. “Illapsus”, en: *DSp* 7 (1970) 1325-1330.

¹⁰⁰ Los textos de la *Escritura* citados por san Ambrosio en los pasajes seleccionados por Lombardo (*Rm.* 5, 5; *I Cor.* 12, 13; *Act.* 9, 15), muestran al Espíritu Santo como el que difunde el amor de Dios y como el que es bebido o derramado sobre los justos considerados por ello como vasos de elección.

¹⁰¹ Cf. A.M. Landgraf, *DGFS*, I, 1, p. 220-237.

Don que procede del Padre y del Hijo. La oposición a la que nos referimos, se verifica, en realidad, entre la enseñanza de san Agustín y la de Lombardo. En efecto, para éste, mientras que el Hijo es enviado invisiblemente cuando es conocido y percibido por las mentes castas, el Espíritu Santo es enviado invisiblemente cuando es participado por las mentes de los fieles, al modo como los recipientes participan del agua que se difunde o vierte sobre ellos. El *cognosci*, que en san Agustín designa, ante todo, la presentación o demostración espiritual constitutiva de la misión invisible del Hijo y del Espíritu Santo, es referido por Lombardo al efecto creado vinculado exclusivamente a la misión del Hijo. De este modo resulta manifiesto para él que, así como el acto de amor a Dios y al prójimo indica que el Espíritu Santo nos ha sido dado, el acto de conocimiento indica el envío del Hijo.¹⁰²

En orden a dilucidar el modo de esta misión invisible del Espíritu Santo, Lombardo elabora su doctrina sobre el Espíritu Santo como amor por el que amamos a Dios y al prójimo.¹⁰³ Él mismo lo indica al inicio de su explicación: “*unde facilius est nobis ostendere quomodo Spiritus Sanctus mittatur sive detur nobis*”¹⁰⁴. Podemos distinguir tres momentos en este desarrollo. En primer lugar,

¹⁰² Esta originalidad era advertida, en parte, por F. Cunningham: “But good as the notion may be for the divine missions, it is ultimately abandoned in favor of Charity when it is necessary to explain the inhabitation”. *Ibid.*, p. 85. Es la orientación interpretativa que podemos observar en la explicación que ofrece de la doctrina del *De Trinitate* sobre la misión invisible del Espíritu Santo, J.-L. Maier en su estudio: *Les missions divines selon S. Augustin*, (Par., 16), Friburgo, 1960.

¹⁰³ Cf. J. Schupp, *Die Gnadenlehre*, p. 216-242 [n. 26: “Die berühmte Sonderlehre *Quod Spiritus Sanctus est caritas qua diligimus Deum et proximum*]; F.L.B. Cunningham, *ibid.*, p. 105-107; G. Philips, *Inhabitación trinitaria y gracia*. La unión personal con el Dios vivo, Salamanca, 1980, p. 96-108; J. Prades, *Deus specialiter*, p. 91-96; P. Ribes Montané, *La inhabitación de la Trinidad según Pedro Lombardo*, p. 68s. Santo Tomás aclara oportunamente que la intención de Lombardo no es decir que el mismo movimiento de amor es el Espíritu Santo, sino que dicho movimiento procede de Él sin la mediación de un hábito creado. Cf. *ST II-II*, q. 23, a. 2 c.; A.M. Landgraf, *DGFS III*, 1, p. 169-185. Para M. Colish, en cambio, Lombardo sostiene que el Espíritu Santo asiste al hombre con el desarrollo de la virtud de la caridad. *Peter Lombard*, t. 1, p. 260-262. Ver la crítica a esta interpretación que ofrece P.W. Rosemann en su estudio, *Peter Lombard*, p. 87. Mucho tiempo antes, Sagües, apoyándose en la enseñanza de Ripalda y Petavio, ponía en duda la interpretación tradicional. P.J. Sagües, “El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino”, en: *Misc. Com.* 2 (1942) 161-201.

¹⁰⁴ *Sent.*, I, d. 17, cap. 3; cap. 1, 2.

en conformidad con la enseñanza del Libro VIII *De Trinitate*, muestra que el amor por el que amamos a Dios y al prójimo es el mismo Dios.¹⁰⁵ Seguidamente, siguiendo la enseñanza del Libro XV *De Trinitate*, prueba que, siendo Dios, dicho amor no es ni el Padre ni el Hijo, sino solamente el Espíritu Santo.¹⁰⁶ Finalmente, demuestra que, según la enseñanza contenida en ese mismo libro, esta identificación no ha de ser entendida de modo causal.¹⁰⁷ Lo que se sigue inmediatamente de esta identificación, es que el Espíritu Santo es infundido o derramado cuando está en nosotros la caridad haciéndonos amar a Dios y al prójimo. Por su misión y envío, el Espíritu Santo está en nosotros operando el amor por el que permanecemos en Dios y Dios en nosotros: "*Tunc enim mitti vel dari dicitur, cum ita in nobis est ut faciat nos diligere Deum et proximum, per quod manemus in Deo et Deus in nobis*"¹⁰⁸. Para hacer más manifiesto (*apertius*) el modo de esta donación y misión, cita el extenso elogio de la caridad del Libro XV del *De Trinitate*.¹⁰⁹ Y concluye diciendo que, en este pasaje, san Agustín muestra que la caridad es el mismo Espíritu Santo e indica el modo en que este don nos es dado, a saber, cuando es participado o tiene ser en alguno haciéndolo amador de Dios y del prójimo. Sólo cuando opera este amor, se puede decir que el Espíritu Santo es enviado y dado, y que es poseído, es decir, que inhabita en alguno:

*Ecce hic aperitur quod supra dictum erat, scilicet quod caritas sit Spiritus Sanctus et donum excellentius, et quomodo hoc donum, id est Spiritus Sanctus, detur nobis, scilicet cum ita impertitur alicui, id est ita habet esse in aliquo, ut eum faciat Dei et proximi amatorem. Quod cum facit, tunc dicitur dari sive mitti alicui, et tunc ille dicitur proprie habere Spiritum Sanctum.*¹¹⁰

¹⁰⁵ *Ibid.*, cap. 1, 3-4.

¹⁰⁶ *Sent.*, *ibid.*, cap. 2.

¹⁰⁷ *Sent.*, *ibid.*, cap. 3. Según la interpretación tradicional de la enseñanza de Lombardo, la distinción entre la consideración del Espíritu Santo en sí mismo y en cuanto está en el alma, sería análoga a la distinción entre la luz en sí misma y como color o como "*lux terminata*". P. Ribes Montané, *ibid.*, p. 71.

¹⁰⁸ *Sent.*, *ibid.*, cap. 4, 1. "*His autem addendum est quod ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum; quae caritas cum ita est in nobis ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus Sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus Sanctus*". *Ibid.*, cap. 1, 2.

¹⁰⁹ Cap. 17-18, n. 31-32.

¹¹⁰ *Sent.* I, d. 17, cap. 4, 3.

Así pues, la doctrina agustiniana sobre el Espíritu Santo como amor por el que amamos a Dios y al prójimo, es erróneamente interpretada por Lombardo en dos puntos fundamentales. El primero, detectado sin mayor dificultad por los maestros posteriores, es la identificación del Espíritu Santo con la caridad creada como principio formal del acto de amor. El segundo, que está en el origen de aquél, es la comprensión de la proporción entre el Espíritu Santo y el amor-acto de caridad- como equivalente a la proporción entre el Hijo y el *cognosci* de la definición agustiniana de la misión invisible. Esta explicación de la misión invisible comporta una excesiva insistencia en el aspecto subjetivo de la operación espiritual en detrimento del aspecto objetivo de la representación en el efecto espiritual. A este respecto, podemos notar una clara correspondencia entre el modo en que Lombardo describe las misiones invisibles y la inhabitación divina. Los actos de conocimiento y amor que, tomados por separado, determinan la misión del Hijo y del Espíritu Santo respectivamente, considerados conjuntamente permiten reconocer en qué consiste la inhabitación divina. La semejanza de las fórmulas habla por sí misma:

<i>Deus habitet in aliquo [...]</i>	<i>Tunc [...] dari dicitur, cum</i>
<i>cum videlicet ita est in aliquo ut ab</i>	<i>ita in nobis est ut faciat nos diligere</i>
<i>eo cognoscatur et diligatur.</i>	<i>Deum et proximum.</i>

Se dice que Dios habita en alguno cuando está en él de tal modo que es conocido y amado por él. De manera semejante se afirma que el Espíritu Santo es dado cuando está en nosotros de tal modo que nos hace amar a Dios y al prójimo. En ambos casos, la nueva presencia está vinculada a los actos de la mente de los fieles. La dimensión objetiva de la manifestación espiritual ha perdido relieve en favor de la dimensión subjetiva de las operaciones espirituales a ella proporcionada. Al mismo tiempo, podemos notar, sobre todo en el segundo texto, la insistencia sobre el rol ejercido por el Espíritu Santo.¹¹¹ La referencia a la influencia divina ya había sido indicada más arriba, en relación con la inhabitación. La fórmula utilizada allí tiene la misma estructura que la de los textos referidos al Espíritu Santo: *"In illis tamen plenius esse dicitur quos inhabitat, id est in quibus ita est ut faciat eos templum suum"*¹¹². En la explicación que ofrece de este modo de presencia,

¹¹¹ Cf. F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity*, p. 106-107. El dominico americano centra en esta dimensión la explicación de la inhabitación que ofrece Lombardo.

¹¹² *Sent.* I, d. 37, cap. 2, 2.

Lombardo intenta coordinar la acción del justo y la influencia divina. El resultado de este intento ya no es el mismo que el obtenido por san Agustín. Tampoco es tan manifiesta, ahora, la contraposición entre Dios como principio por el acto creador y Dios como fin y objeto. Mucho menos lo es la referencia del efecto de gracia a la persona procedente como su ejemplar. Sin embargo, el modelo de base para la explicación de la relación entre presencia ubicua e inhabitación es el mismo.

En fin, el Maestro de las *Sentencias* vuelve, en este contexto, sobre el tema de la inmutabilidad divina que desarrolla ampliamente en la distinción 37, en relación con la presencia de Dios en todas las cosas. Para expresar algo en la realidad, esta donación y misión del Espíritu Santo a las mentes de los fieles, debe implicar un cambio o movimiento temporal. Pero no podemos atribuir este cambio al mismo Espíritu Santo, como si viniera y descendiera en persona. Los que cambian son los mismos fieles.¹¹³ Apoyándose en un pasaje del *In Iohannem* de san Agustín,¹¹⁴ explica que dicha mutación no es una gradación en la caridad que es el mismo Espíritu Santo,¹¹⁵ ni la mutación que da lugar a su presencia común porque no todos lo poseen.¹¹⁶ De lo que se trata es de una mutación que tiene lugar en el hombre, en su corazón¹¹⁷ y, más precisamente, en su percepción¹¹⁸ o en su aprovechamiento,¹¹⁹ esto es, en la capacidad de recepción y en el ejercicio de la vida virtuosa. Estos dos últimos elementos son comunes a esta misión, a la misión invisible del Hijo y a la inhabitación de la Trinidad. Siguiendo el mismo pasaje agustiniano,¹²⁰ Lombardo constata el caso de Cristo, en quien el Espíritu es dado sin medida.¹²¹ Y como la temática de la restricción a algunos llevaba a

¹¹³ "Non enim Spiritus Sanctus temporalis motu tunc venit vel descendit in homines, sed per temporalem motum creaturae significata est spiritualis et invisibilis Spiritus Sancti infusio". *Sent.* I, d. 16, cap. 1, 2.

¹¹⁴ *Io., ev. tr.*, 74, 2.

¹¹⁵ *Sent.* I, d. 17, cap. 5, 1.

¹¹⁶ *Ibid.*, 4.

¹¹⁷ *Ibid.*, 3.

¹¹⁸ *Ibid.*, 5.

¹¹⁹ "Ecce expressum habes quod Spiritus Sanctus magis et minus datur vel accipitur, et homini datus augetur, et habenti datur, quia Spiritus Sanctus est caritas, quae non habenti datur, et in habente augetur et proficit; immo, ut verius et magis proprie loquar, homo in ea proficit, et deficit alicuando; et tunc ipsa dicitur proficere vel deficere, quae tamen nec proficit nec deficit in se, quia Deus est". *Ibid.*, 8.

¹²⁰ *Io. ev. tr.* 74, 3.

¹²¹ *Sent.* I, d. 17, cap. 5, 7; cf. cap. 6, 9.

la comparación de este modo de presencia con el de la ubicuidad, la de la gradación suscita el planteamiento del modo de presencia singular de Cristo.¹²² Es el dinamismo mismo de la explicación de san Agustín al final de la *Epístola 187*.

4. Presencia por esencia e inhabitación por gracia

En líneas generales, podemos decir que la doctrina sobre la omnipresencia y la inhabitación de las *Sentencias* se presenta como una síntesis de la enseñanza de san Agustín y de los precursores inmediatos de Pedro Lombardo. Desde esta síntesis, el Maestro de las Sentencias responde a nuevos interrogantes planteados por sus contemporáneos y rebate opiniones contrarias a la tradición, en especial, las atribuidas a Pedro Abelardo y sus discípulos. La falta de un acceso completo a las fuentes, los escasos recursos filosóficos y los inconvenientes propios de una exposición demasiado apologética, lo llevan a elaborar una interpretación muy limitada de la enseñanza más tradicional y a introducir innovaciones que le son contrarias.

Al inicio de la distinción 37 del Libro I de las *Sentencias*, Lombardo elabora, a partir de formulaciones tomadas de las sentencias de la Escuela de Laón y de su propia *Glosa a Colosenses 2, 9*, un esquema de modos de presencia de Dios en la creación que sintetiza la enseñanza de san Agustín en la *Epístola 187* y que constituye su principal aporte al tema que nos ocupa. En dicho esquema, no sólo enumera los modos de presencia de Dios a los que se reducen todos los otros, a saber, la ubicuidad, la inhabitación y la unión hipostática, sino que indica cómo se relacionan entre sí, mediante la determinación de una restricción, de una progresión y de una adición. Por esta triple determinación, se hace manifiesto que allí donde Dios está según el modo superior, lo está también según el inferior. En fin, Lombardo contrapone estos tres modos de presencia, al modo según el cual se dice que Dios está inconmutablemente en sí mismo, poniendo

¹²² La presencia de Dios en Cristo se diferencia de las dos anteriores por la gracia de la unión de sus dos naturalezas en su persona divina. Junto con esta gracia, Cristo posee, en cuanto hombre, una plenitud de carismas espirituales que participa a los justos. Así, pues, la ascensión opera a la vez la presencia de Dios por esencia en la humanidad de Cristo (cf. *Sent.* III, d. 5, cap. 3; d. 10 cap. 1), su presencia por la pertenencia de esta humanidad al Verbo en virtud de la unión y su presencia por la plenitud de los carismas espirituales. La presencia de unión supone y contiene la presencia por esencia, y exige la plenitud de la presencia por gracia. Cf. *ibid.*, d. 3, cap. 5; d. 22, cap. 2-4.

de relieve que su inmanencia en las creaturas no perjudica la trascendencia de su esencia, y que las notas de inmutabilidad y de sustancialidad, explicando la presencia de Dios por doquier, están también supuestas en la explicación de la inhabitación y de la unión hipostática.

Podemos reconocer cinco fuentes principales en la formulación más amplia de la presencia ubicua, que el Maestro de las Sentencias ofrece al inicio de la distinción 37. La primera es la *Epístola 187*, en cuya doctrina se basa el esquema de modos 'agustinianos' de presencia (*ubique, per gratiam, per unionem*). Lombardo ha podido encontrar extractos de esta obra en sus precursores inmediatos, particularmente, en la *Summa sententiarum*. Ésta es la segunda fuente. La tercera es la *Glosa al Cantar de los Cantares*, de la que toma la serie de modos 'gregorianos' (*per essentiam, per praesentiam, per potentiam*). Las *Sentencias de la Escuela de Laón*, transmiten, también, esta serie y permiten completar las formulaciones de las fuentes anteriores. He aquí la cuarta fuente. La quinta y última es el *De sacramentis*, donde Hugo de San Víctor explica la existencia de Dios en toda naturaleza por su infinitud, en todo lugar por su incircunscripción y en todo tiempo por su inmutabilidad.

La referencia a los modos gregorianos en el esquema de modos de presencia es una innovación de las *Sentencias* respecto del *De Sacramentis* y la *Summa sententiarum*. Sin embargo, esta serie no tiene mayor relevancia en su enseñanza. En efecto, su explicación se concentra sobre el modo *per essentiam*, rechazando la opinión atribuida a Abelardo y sus seguidores, según la cual Dios no puede estar en las cosas y en los lugares sustancialmente porque, de este modo, no podría evitar ser contaminado por las inmundicias de los cuerpos. Lombardo enseña que este modo de estar en las cosas, no es incompatible con la esencia divina. Ella está en todos los lugares, penetrándolo y conteniéndolo todo, sin estar por ello ni dividida, ni manchada, ni comprendida, en virtud de su simplicidad, su pureza y su inmensidad.

El argumento principal para la demostración de la presencia ubicua, es una refutación a la opinión, atribuida también a Abelardo y a sus seguidores, que niega la presencia en el lugar de los seres espirituales. Apoyándose en la misma autoridad que sus adversarios, la enseñanza de san Agustín en el *Super Genesim*, Lombardo demuestra la presencia ubicua por la inmutabilidad divina. Mientras que las creaturas no pueden estar en el lugar sino de manera circunscripta, porque sus naturalezas se mueven, ya por el tiempo y el lugar, como los cuerpos, ya por el tiempo sólo, como los espíritus, Dios está incircunscripto

en el lugar porque su esencia es absolutamente inmutable. Existiendo siempre inmutablemente en sí, Dios está esencialmente en todo lugar sin circunscripción. Más que demostrar la presencia de Dios en todas partes, este argumento muestra que esta presencia no afecta en absoluto la trascendencia de su esencia y, específicamente, su inmutabilidad y su inmensidad. Es la misma dificultad que descubriríamos en argumento precedente.

La descripción de la inhabitación ofrecida en la formulación más amplia del esquema de modos de presencia de la distinción 37, la distingue de la presencia ubicua y de la presencia de Dios en Cristo, por la gracia de adopción filial. Esta adición comporta una progresión respecto de la presencia ubicua: la inhabitación es un modo de presencia más excelente. En el desarrollo de la doctrina correspondiente a esta formulación inicial, Lombardo recoge gran parte de los elementos señalados en las formulaciones de la *Glosa Ordinaria al Cantar de los Cantares*, de las *Sentencias de la Escuela de Laón* y de la *Summa Sententiarum*. Allí indica explícitamente la presuposición de la presencia ubicua en la inhabitación y la reducción de ésta a algunos: Dios no habita en todo lugar en el que está, pero donde habita está por su esencia. La inhabitación está restringida a los justos que obedecen la voluntad de Dios. Por la fe, operante por la caridad, los justos avanzan hacia la bienaventuranza celestial, donde estarán en Dios, gozando plenamente de Él y viéndolo tal cual es. Este progreso es descrito, también, desde la acción por la que Dios va construyendo en el justo su templo. La doble referencia de la inhabitación a Dios como fin y como agente se encontraba ya en la enseñanza de la *Epístola 187* de san Agustín.

De esta misma enseñanza, Pedro Lombardo recupera el tema de las diversas situaciones de los hombres por comparación a la inhabitación: los malos, los niños bautizados, los justos que viven de la fe, los bienaventurados. La condición de los bienaventurados lo lleva a concebir la inhabitación desde la posesión y a ésta desde el conocimiento y el amor. Dios inhabita en alguno, es decir, es poseído por alguno, cuando es conocido y amado por él. Esta descripción se inspira en el *cognoscitur* de la definición agustiniana de la misión invisible, pero el acento no está puesto ahora en el aspecto objetivo de la semejanza, sino en el aspecto subjetivo de la operación. Es la misma tendencia que observamos en su consideración de la obediencia del justo sin referirla a la semejanza divina que ella comporta. Por esta misma razón, la referencia a la ejemplaridad divina o de las personas procedentes pierde relieve en esta obra. Estas deficiencias, junto con la dificultad para coordinar la acción divina y la

acción del justo, ponen de manifiesto que el Maestro de las Sentencias no ha llegado a reconocer en su totalidad el modelo explicativo de la relación entre omnipresencia e inhabitación ofrecido por san Agustín.

A diferencia de la enseñanza sobre las misiones invisibles del *De Trinitate* de san Agustín, la de Pedro Lombardo tiene como marco propio el tema de la procesión temporal del Espíritu Santo y como preocupación principal la refutación de la opinión de Abelardo, para quien esta procesión no es según la eficacia y el efecto, sino sólo según el afecto. La explicación que Lombardo ofrece de la misión invisible del Hijo se presenta como un resumen apretado de la doctrina agustiniana. Procediendo eternamente del Padre por generación, el Hijo es enviado en el tiempo doblemente: por su aparición visible en el mundo, revestido de carne mortal, y cuando se transfiere a las almas fieles para ser percibido y conocido por ellas. El envío del Espíritu Santo se verifica, en cambio, cuando es derramado en la mente de los fieles como amor por el que aman a Dios. Ahora, la autoridad que gana el primer plano es el *De Spiritu Sancto* de san Ambrosio. Pero la referencia del acto de amor al Espíritu Santo es comprendida por Lombardo, en correspondencia con la función que el *cognosci* tiene en la misión invisible del Hijo. Así, mientras que el Hijo es enviado al justo cuando es conocido por él, el Espíritu Santo es enviado al justo cuando éste ama a Dios y al prójimo por aquél. En ambos casos, la insistencia está puesta en la operación espiritual del justo y no en la representación espiritual de la persona enviada, que se verifica en la semejanza del don de gracia.

Esta explicación se aparta sensiblemente de la enseñanza agustiniana, lo que se hecha de ver, especialmente, en el extenso desarrollo referido a la venida del Espíritu Santo a los justos. Dios es la misma caridad por la que amamos a Dios y al prójimo. Este amor no es el Padre o el Hijo, sino el Espíritu Santo. Por eso decimos que el Espíritu Santo es infundido o derramado cuando está en nosotros la caridad, haciéndonos amar a Dios y al prójimo. Por su misión, el Espíritu Santo está en nosotros haciéndonos amar a Dios y al prójimo. En este desarrollo, Lombardo, a la vez que pone de relieve la influencia del Espíritu Santo, insiste en el acto de amor del justo, haciendo abstracción del tema de la semejanza de la persona divina en el don creado. Así como Dios inhabita cuando está en el justo de tal modo que es conocido y amado por él, así el Espíritu Santo es dado cuando está en el justo de tal modo que lo hace amar a Dios y al prójimo. Recogiendo con respeto el legado de Pedro Lombardo, los grandes maestros del siglo XIII sabrán reconocer sus límites y recuperar la genuina enseñanza de san Agustín.