

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

Guillermo F. A. Juárez OP

Centro de Estudios de Filosofía y Teología
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Dios está en todas las cosas como causa de su ser. Toda la enseñanza sobre la omnipresencia del *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás de Aquino¹ está contenida en esta afirmación. Ella presupone dos condiciones en la operación divina: la inmediatez y la permanencia. La explicación de estas condiciones se inscribe, a su vez, en el marco más amplio del tema de la creación, a través del cual, la doctrina de la omnipresencia se refiere, últimamente, al tema de Dios como Ser subsistente y como principio y fin de las creaturas. Consagramos el presente estudio al análisis de estos te-

¹ In I *Sent.*, d. 37; cf. *ST I*, q. 8. Existen todavía algunas incertidumbres sobre la cronología exacta del *Comentario a las Sentencias*, en particular, por lo que concierne a la fecha del fin de su redacción y de su publicación. Podemos considerar como seguro que la redacción se extiende más allá de 1254, con toda certeza, después de la promoción del santo al maestrazgo, en la primavera de 1256. Cf. J.A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Pamplona 1994, 125 y 412; 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, 57. Sin duda, su edición no es la transcripción exacta del curso dictado dos años antes, sino que comporta un intenso trabajo redaccional, correcciones o modificaciones, añadidas en la relectura del texto de base. En este estudio, nosotros seguimos, en principio, el texto de la edición hecha por R.P. Mandonnet para los dos primeros libros, continuada por M.F. Moos hasta la distinción 22 del Libro IV. Tomás de Aquino, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, R.P. Mandonnet (ed.), 2 t. [Libros I-II], París 1929; M.F. Moos (ed.), t. 3-4 [Libros III-IV hasta la distinción 22], París 1933-1947. Para el final del comentario sobre este último libro, seguimos las ediciones Vivès (t. 11) y Parma (t. 7). Esta última es recogida en el texto de la *Opera Omnia* para el *Index thomisticus*, t. 1, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1980.

mas, considerándolos de modo sintético, tal como aparecen en esta obra y como presupuestos doctrinales de la omnipresencia. Procediendo de este modo esperamos poner de manifiesto cómo confluyen sobre la doctrina de la omnipresencia los ejes mayores de la metafísica tomásiana confiriéndole su sello distintivo, y reconocer mejor el grado de desarrollo de los mismos en la primera etapa de la enseñanza del Doctor Común. Yendo de los presupuestos primeros y más universales a los próximos y más particulares, expondremos el tema del nombre divino *Qui est* y el de Dios como causa eficiente, ejemplar y final; el tema de la creación considerada activa y pasivamente, y el de la simultaneidad entre el agente divino y su obra; el tema de la causalidad propia del agente creado y, finalmente, el tema de la conservación de las creaturas en el ser.

1. El nombre divino *Qui est*

Como la enseñanza sobre la omnipresencia de san Alberto Magno en su propio *Comentario a las Sentencias*², la de santo Tomás está especialmente vinculada al tema del nombre divino *Qui est*.³ Al inicio de su comentario a la distinción 8 del Libro I de las *Sentencias*, el joven maestro dominico ofrece cuatro razones para demostrar que éste es el nombre divino por antonomasia.⁴ La primera es tomada de la eternidad, por la que Dios tiene el ser de manera perfecta.⁵ Según ella es perfecto lo que no tiene nada fuera de sí, lo

² San Alberto Magno, In I *Sent.*, d. 37, a. 1; cf. *ibid.*, d. 8, a. 3, 5 y 7; d. 2, a. 12-13.

³ Cf. E. Zum Brunn, "La 'métaphysique de l'Exode' selon Thomas d'Aquin", en: P. Vignaux (ed.), *Dieu et L'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, París 1978, 245-269; L. Clavell, *El nombre propio de Dios*, Pamplona 1980, 52-63; M.-V. Leroy, "Dieu, l'Absolu subsistant. A propos de *Sum. theol.* I, q. 3, a. 3", en: M. Pizzuti (ed.), *Veritatem in caritate*. Studi in onore di Cornelio Fabro (Quaderni di Velia, 3), Potenza 1991, 100-108; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*. Complément: De l'univers à la Trinité, Friburgo, París, 1993, 101-174; J.-M. Vernier, *Théologie et métaphysique de la création*, 38-43; G.P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God*. Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology, Washington D.C. 2004, en particular, 313-317.

⁴ In I *Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, c. En el texto paralelo de la *Suma de Teología* (I, q. 13, a. 11), omite la tercera razón, tomada de la enseñanza de Dionisio, y expone más sintéticamente las razones restantes invirtiendo su orden.

⁵ Es la interpretación que ofrecen san Hilario de Potiers, san Jerónimo y san Agustín. En ella podemos reconocer los rasgos característicos de la filosofía platónica. Cf. L. Clavell, *op. cit.*, 42-50; J.-M. Vernier, *op. cit.*, 39-40.

que no se verifica sino en el ser de Dios. En efecto, las creaturas tienen algo de sí mismas fuera de sí, porque su ser presente no tiene lo que ellas fueron y ya no son, ni lo que serán en el futuro. En cambio, el ser de Dios, porque es eterno tiene perfectamente todo su ser. La segunda razón se toma de la misma indeterminación que comporta este nombre según la enseñanza de san Juan Damasceno: 'El que es' no significa lo que es Dios sino el ser mismo de manera indeterminada. Esta significación se corresponde con la manera en que podemos conocer a Dios en nuestro peregrinar terreno.⁶ La tercera razón procede de la enseñanza de Dionisio según la cual el ser de las cosas es la primera de todas las participaciones de la bondad divina. Así, como el ser es el principio en el que dichas participaciones se encuentran previamente unidas, Dios es el principio divino de las cosas que son uno en Él.⁷

La cuarta razón se inspira en la enseñanza de Avicena sobre la distinción real entre *quidditas* y *esse*.⁸ Ella comienza indicando el significado de ambos términos, así como los nombres a los que están vinculados. La *quidditas* o

⁶ Cf. san Juan Damasceno, *De fide orth.* I, cap. 9; L. Sweeney, "John Damascene's 'Infinite sea of Essence'", en: *St Patr VI*, Berlín 1964, 248-263. En este argumento el medio demostrativo es la limitación de nuestra inteligencia ante la eminencia de la realidad divina a la que accede por una *via remotiois*.

⁷ In I *Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, c.; cf. Dionisio, *DN*, cap. 10. Especialmente a través de Dionisio, santo Tomás recibe el influjo del neoplatonismo, la única corriente del mundo antiguo que habría llegado a distinguir el ser del ente. P. Hadot, "L'être et l'étant dans le neoplatonisme", en: *RHPR* 2 (1973) 101-115. De la enseñanza de Dionisio, santo Tomás habría deducido la tesis de la omniperfección del acto de ser en virtud de su trascendencia respecto de toda forma. F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, (STGMA, 32), Leiden, Nueva York, Colonia, 1992. Pero, mientras que para Dionisio el ser es la participación primera, para santo Tomás es -entendido como *per se subsistens*- Dios mismo. J.-M. Vernier, *op. cit.*, 137-138. Ver también C. D'Ancona Costa, "La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen âge. Le *Liber de Causis* par rapport à ses sources", en: *RTAM* 59 (1992) 41-85.

⁸ Avicena recibió esta doctrina de Al-Farabi, quien sólo la había entrevisto, sin reconocer todo su valor. A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinà*, París 1937, 130-148. Para su influencia sobre la enseñanza de santo Tomás, ver G.C. Anawati, "Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique d'Avicenne", en: A. Maurer (ed.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative studies*, Toronto 1974, 449-465; M.-D. Philippe, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, Fascicule II: Significations de l'être, París 1975; Fascicule III: *Le problème de l'ens et de l'esse: Avicenne et Saint Thomas*, París 1975, 21s.; L.J. Elders, *La Métaphysique de Saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, (Bibliothèque d'histoire de la philosophie, NS), París 1994, 195-216.

essentia es aquello por lo cual el ente subsiste en una naturaleza determinada; el *esse* o *actus essendi*, es aquello por lo que se dice que el ente es en acto. A diferencia de Avicena, santo Tomás sostiene que el *esse* no es un predicado accidental, aun cuando dicho predicado sea de una naturaleza distinta a los demás accidentes; a diferencia de la vieja escuela agustiniana, sostiene que el *esse* no pertenece al orden de la causa formal, como un efecto de la forma. El *esse* es un predicado substancial. Se tiene a la esencia como el acto a la potencia. Es la actualidad de todos los actos, el acto de la misma forma.⁹ Por eso mismo, es lo que hay de más íntimo en todas las cosas.¹⁰ Y la *essentia* no es el *esse* de manera abstracta, sino la *quidditas* según la cual la realidad creada es algo determinado, un *hoc aliquid*. Esta *quidditas* entra en composición con el *esse* para constituir la realidad creada.¹¹ Pues bien, mientras que el nombre *res* es impuesto a la cosa por su *quidditas*, el nombre *qui est* o *ens* le es impuesto por el mismo acto de ser. La determinación de lo que distingue el ser divino y el ser creado, es lo que permite educir de este principio la conclusión pretendida. En toda realidad creada su *essentia* difiere de su *esse*, por lo que dicha realidad es propiamente denominada por aquella y no por éste. En Dios, en cambio, su mismo *esse* es su *essentia*.¹² De ahí que el nombre que se toma del *esse*, lo designe propiamente y sea su nombre propio:

Cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum

⁹ Cf. *Pot.* 7, 2, ad 9; *ST I*, q. 4, a. 1, ad 3. El *esse* pertenece, en cierto modo, al orden de la acción, es un 'hacer' aunque en un sentido extraordinario y singular; es un acto intensivo, ejercido, en cierto modo, por el sujeto. Cf. J. Pieper, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid 1973, 361.

¹⁰ Cf. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, c.; *ST I*, q. 8, a. 1, ad 4.

¹¹ Cf. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 4, ad 1; d. 4, q. 1, a. 1, ad 2.

¹² Además de los textos de la nota anterior, ver: *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, c.; q. 4, a. 1, ad 2 y a. 2, sc 2; q. 5, a. 1 c. y a. 2 c.; d. 33, q. 1, a. 1, c.; *De ent. et ess.* cap. 5; *SCG I*, cap. 22, 52; *De spiritualibus creaturis*, a. 1; *Pot.* q. 7, a. 2; *ST I*, q. 3, a. 4; q. 6, a. 3 c.; q. 12, a. 4, c.; q. 44, a. 1, c.; q. 104, a. 1, c.

*esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus...*¹³

Si el nombre *Qui est* designa la perfecta posesión del ser, propia de la eternidad divina, es porque Dios es el ser por esencia, que contiene en sí mismo todas las perfecciones de las creaturas y escapa a la comprensión de todo entendimiento creado. Ciertamente esta razón, enumerada en cuarto lugar, es la principal. Ella es la explicación última de la verdad fundamental de la doctrina de la omnipresencia: Dios está presente en cada realidad porque opera su ser, el cual no puede ni comenzar ni durar sino por dicha operación.¹⁴

A la verdad sobre la identidad real de esencia y ser significada en el nombre *Qui est*, se reduce la enseñanza de santo Tomás sobre los atributos divinos.¹⁵ Ello se hecha de ver, ante todo, en la explicación de la no-composición del ser de Dios, contenido propio del atributo de simplicidad. El punto de partida de esta explicación es la afirmación de que el modo más noble de tener el ser consiste en tenerlo por entero, lo que le conviene al principio del ser, porque siempre algo es más noble en la causa que en el efecto. Su punto de llegada se desprende del simple análisis de lo que significa ser compuesto: como el ser de lo compuesto se sigue de sus componentes, que

¹³ In I *Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, c. Para el estudio de la metafísica del ser en el *Scriptum*, se puede consultar: B. Mondin, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, La Haya 1975; B. Bernardi, *Studio sul significato di 'esse' 'forma' 'essentia' nel primo libro dello Scriptum in libros Sententiarum di San Tommaso d'Aquino*, Berna, Frankfurt del Main, Nancy, New York 1984. Para una visión de conjunto de la doctrina del *esse* en santo Tomás, ver: C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Lovaina, París 1961; G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio* (Metafísica e storia della metafísica, 17), Milán 1997; J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000, 132-176; L.S. Ferro, *La Sabiduría Filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, 1ª Parte, Tucumán 2004, 199-220.

¹⁴ "Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est uniuersique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi coniungitur ut in eo sit". Cf. In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, c.; cf. *ibid.*, ad 1.

¹⁵ Cf. T. Connolly, "The Attributes of God in the Sentences of St. Thomas", en: *PhSt* 4 (1954) 18-50. En especial, para el estudio de los atributos considerados a continuación, ver: L. Elders, *La théologie philosophique de Saint Thomas d'Aquin. De l'être à la cause première* (Croire et savoir, 22), París 1995, 237-289; R. Ferrara, *El Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (LuxMu, 83), Salamanca 2005, 171-225.

no son el mismo ser, ningún compuesto es totalmente su propio ser. Por lo tanto, Dios no es compuesto.¹⁶

Desde esta misma perspectiva se puede comprender el atributo de infinitud. Santo Tomás lo pone de manifiesto mediante la analogía con la forma, al momento de demostrar por qué la potencia de Dios es infinita. Como la forma, considerada abstractamente en su propia razón, tiene cierta infinitud, así lo que tiene el ser absoluto y de ningún modo recibido en algo, porque él mismo es su ser, es infinito sin ninguna restricción. Y puesto que, en virtud de su simplicidad, Dios mismo es su virtud, siendo infinita su esencia, también lo será su potencia.¹⁷ La infinitud divina no es reconocida aquí, ante todo, por comparación a la capacidad del conocimiento creado para entenderla o a la del conjunto de la creación para contenerla, sino desde la nobleza o plenitud del ser divino. Ella es la expansión absoluta del ser, la negación de toda limitación, de toda determinación, en su posesión.¹⁸

La eternidad divina, desde la que ha sido reconocida la supremacía del nombre *Qui est*, es interpretada desde la identidad de *quidditas* y *esse* que dicho nombre significa. En efecto, como la infinitud, la eternidad supone la remoción de la terminación según el supuesto en el que se recibe el ser, es decir, la perfección de aquél que tiene el ser absoluto porque es su propio ser. De esta remoción se deriva otra que identifica a la eternidad como tal, a saber, la remoción de la duración, sea en su totalidad, sea según una parte de la misma. Por lo primero, la eternidad comporta la posesión de la vida interminable; por lo segundo, esta posesión es total y simultánea.¹⁹

En fin, puesto que su ser está libre de toda dependencia y no es recibido en algo, Dios es el acto puro que no está mezclado con nada que sea potencial.²⁰

¹⁶ In I *Sent.*, d. 8, q. 4, a. 1, sc 3; cf. sc 2; q. 5, a. 2 c.; d. 33, 1, ad 3; SCG I, cap. 18; *Pot.* q. 7, 1; 4, c.; 5, c.; ST I, q. 3; q. 9, a. 1, c.; q. 25, a. 1, c.; q. 28, a. 2; W. Mann, "Simplicity and Immutability in God", en: *IPQ* 23 (1983) 267-276; S. Bonino, *La simplicité de Dieu*, en: D. Lorenz (ed.), *Studi*, Roma 1996, 117-152; L.S. Ferro, *La Sabiduría Filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, IIª Parte, san Miguel de Tucumán 2004, 250-267.

¹⁷ In I *Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1, c.; cf. SCG I, cap. 43; *Ver.*, q. 29, a. 3; *Pot.*, q. 1, a. 2; ST I, q. 7, a. 1-4; q. 86, a. 2.

¹⁸ Cf. L. Sweeney, "Bonaventure and Aquinas on the Divine Being as Infinite" en: *SWJP* 5 (1974) 71-91; D. Balas, "Thomist View of Divine Infinity", en: *ACPA, Proceedings* 54 (1981) 91-98.

¹⁹ In I *Sent.*, d. 8, q. 2, a. 1, c.; cf. *Pot.* q. 3, 13-14; ST I, q. 10, a. 1; J.L. Tomkinson, "Divine Sempiternity and Atemporality", en: *RelSt* 18 (1982) 177-189.

De ahí que se excluya de Él toda mutación. En efecto, el movimiento es el acto de lo que existe en potencia.²¹ Por eso, Dios no se mueve en la producción de las creaturas, salvo que por movimiento se entienda la operación que es acto de lo perfecto.²² Y esta operación, a diferencia de la que se observa en las creaturas, no tiene mezcla de movimiento, porque Dios está en lo último de la perfección.²³ A través de la doctrina del acto y la potencia, la afirmación de la inmutabilidad se reduce a la de Dios como *Esse subsistens* y, consiguientemente, a la del nombre *Qui est*, que le conviene de modo exclusivo.

2. Dios como principio y término de la creación.

Causa eficiente, ejemplar y final²⁴

En la diferencia fundamental entre el ente creado y el ente primero, está implicada la causalidad en el ser de éste sobre aquél. El *esse* del ente creado, por ser distinto de su *essentia*, no puede sino proceder de Dios, en quien *essentia* y *esse* se identifican.²⁵ La causalidad de Dios sobre sus

²⁰ Cf. In I *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, ad 2; d. 8, q. 4, a. 1, ad 2.

²¹ Cf. *Ibid.*, d. 8, q. 3, a. 1; SCG I, cap. 13-15; ST I, q. 9, a. 1-2; q. 10, a. 2-3; L. Gillon, "Dieu immobile et Dieu en mouvement", en: *DoC* 29 (1976) 135-145; M. J. Dodds, *The Unchanging God of Love. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of this Doctrine* (SF, N.S. 66), Friburgo 1986, en particular, 67-74; H. Seidl, "De l'immutabilité de Dieu dans l'acte de la création et dans la relation avec les hommes", en: *RT* 87 (1987) 615-62; K.O. Charamsa, *L'immutabilità di Dio. L'insegnamento di san Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici* (Tesi Gregoriana, Serie Teologia, 91), Roma 2002, en especial 27-61.

²² Cf. In I *Sent.*, d. 8, q. 3, a. 1, ad 2; d. 37, q. 4, a. 1, ad 1. Por lo demás, afirmar que Dios se mueve en la producción de las creaturas, lleva a afirmar en Él una parte que mueve y otra movida, lo que equivale a negar su simplicidad. Cf. *ibid.*, d. 8, q. 3, a. 1, ad 3.

²³ In II *Sent.*, d. 11, q. 2, a. 1, c.

²⁴ Cf. A.D. Sertillanges, *La idea de creación y sus resonancias filosóficas*, Buenos Aires 1969, 121-140; J.-H. Nicolas, "Transcendence et immanence de Dieu", en: *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale, I: L'Enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo* (StTom, 10), Roma, Vaticano 1981, 336-348; Id., *Synthèse dogmatique. Complément*, 29-65; L.J. Elders, *La théologie philosophique*, París 1995, 444-465; J. Pérez Guerrero, *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Pamplona 1996, en especial 23-67, 122-180.

²⁵ Cf. In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 c.; d. 37, q. 1, a. 2; SCG II, cap. 15; *Pot.*, q. 3, a. 5; In *Div. Nom.*, cap. 5, lect. 1; ST I, q. 44, a. 1.

creaturas puede ser probada desde la simplicidad divina como ésta puede serlo desde aquélla.²⁶ Éste es el argumento que santo Tomás desarrolla al comienzo de su comentario al Libro II de las *Sentencias*, desde la doctrina de la participación.²⁷ Considerada en general, esta doctrina sostiene que todo lo que es imperfecto en algún género, tiene su origen en aquello en lo que se encuentra primero y perfectamente la naturaleza de dicho género. Aplicada a la noción de ente, que trasciende todo género, ella demuestra la existencia de un ente primero y perfecto, en el que todas las cosas tienen su origen, dado que cualquier realidad, así como todo lo que hay en ella, participa del ser y está mezclado de imperfección. Este argumento lleva directamente a la afirmación de que Dios es el Creador de todas las cosas, la causa eficiente primera que produce la realidad según toda su sustancia.²⁸ Pero el recurso a la doctrina de la participación como medio demostrativo, conduce nuestra consideración más allá de esta causalidad.

Santo Tomás lo pone de manifiesto en su comentario a la distinción 8 del Libro I, al momento de demostrar cómo el hecho de atribuir a Dios el ser absoluto, esto es, la plenitud del ser, no equivale a decir que Él es el ser de todas las cosas.²⁹ El punto de partida de esta demostración es el contenido mismo del argumento precedente: si las creaturas tienen el ser, lo tienen por participación del ser divino. Su medio demostrativo es, nuevamente, una afirmación perteneciente a la doctrina de la participación en general: puesto que nadie puede recibir algo más allá de su propia medida, todo lo que es

²⁶ Cf. J.-M. Vernier, *op. cit.*, p. 87-102.

²⁷ Cf. In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2 c. Para una perspectiva de conjunto de la doctrina tomasiana de la participación del ser, además del estudio de Pérez Guerrero, ver: L. Geiger, *La Participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, (Bibl thom, 23), París 1942, 315-341, 377-388 y 451-456; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín 1950, 315-362; Id., *Participation et causalité*, 363-409. En especial, gracias a este estudio y al estudio citado de Geiger, ha sido superada la interpretación según la cual santo Tomás se habría contentado con acabar la obra de Aristóteles completando sus omisiones. Ver también C. Fabro, "Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione", en: *Div 11* (1967) 559-586; B. Mondin, "Platonismo e aristotelismo nella metafisica tomistica dell'essere", en: *Miscellanea Brunero Gherardini*, (StTom, 61), Roma, Vaticano 1996, 11-24; J.F. Wippel, *op. cit.*, 94-131.

²⁸ In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, c.

²⁹ La frase se inspira en la enseñanza de Dionisio. Cf. In I *Sent.* d. 8, a. 2, 1 ob.; *CH*, cap. 4; *DN*, cap. 5.

participado en algo, se encuentra allí según el modo del que lo participa. Aplicada a la producción del ser de las creaturas, esta afirmación lleva a la conclusión de la distinción real entre el ser divino y el ser creado. Como el modo de las realidades creadas es finito, ellas reciben un ser finito, inferior al ser divino que es perfectísimo. Por lo tanto, el ser de la creatura no es el ser divino.³⁰ Así pues, dado que el ser de Dios no es el mismo ser por el que la creatura es formalmente, su ser esencial, la expresión *esse omnium rerum*, sólo puede ser atribuida a Dios causalmente. Y lo que ella releva es, ante todo, la ejemplaridad divina. El ser divino es el ser de todas las cosas según que todo ser es deducido ejemplarmente de Él: "*esse divinum est esse omnium rerum, inquantum scilicet ab eo omne esse exemplariter deducitur*".³¹

La ejemplaridad en el ser está ligada a la causa agente correspondiente. En efecto, puesto que todo agente obra en la medida en que está en acto, es necesario que su modo de obrar esté determinado por su modo de ser.³² Y como su ser es determinado por la forma, los efectos de su acción serán semejantes a él.³³ En razón del modo finito del ser de las cosas, la

³⁰ In I *Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, sc 2; cf. In II *Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, ad 3; SCG I, cap. 26; ST I, q. 3, a. 8, c. "*L'être qui subsiste en Dieu sans restriction se communique en vertu de la causalité divine de façon plus ou moins limitée suivant la mesure de chaque nature, et à chaque fois il est intrinsèquement et formellement participé*". B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* (PhMed, 6), Lovaina, París 1963, 57; cf. F. Ocáriz, "Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación", en: *DT [P]* 77 (1974) 403-424.

³¹ In I *Sent.*, d. 17, a. 1, c. De la misma manera se dirá que Dios es la vida del alma (*ibid.*, ad 2) o que el Espíritu Santo es el amor por el que amamos a Dios (*ibid.*, c.). Ver también: *ibid.*, d. 8, q. 1, a. 2, c.; q. 1, a. 1, ad 2; d. 3, q. 1, a. 3, c.; d. 36, q. 2, a. 3, ad 2; d. 42, q. 2, a. 1, c.; In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 ad 5; In IV *Sent.*, d. 46, q. 1, a. 2, q. 2, c.; *Ver.*, q. 3, a. 2; SCG I, cap. 54; In *Div. Nom.*, c. 5, lect. 3; In I *Meta.*, lect. 15. Para la doctrina tomasiana sobre la causalidad ejemplar de Dios, remitimos a los siguientes estudios: L. Geiger, *La participation*, p. 364-372; Id., "Dissimilitude, transcendence et perfection du principe divin", en: *Dialogue* 1 (1962) 17-35; Id., "Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas", en: A. Maurer (ed.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974*, t. 1, 175-209; J.L. Farthing, "The Problem of Divine Exemplarity in St. Thomas", en: *Thom* 49 (1985) 183-222.

³² "*Modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius*". ST I, q. 89, a. 1, c. Principio formulado de modos diversos por santo Tomás. Ver, p. ej., In I *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 2, ob. 4; SCG II, cap. 47, 4

³³ Cf. In I *Sent.*, d. 7, a. 1, c.; d. 36, q. 2, a. 3, c.; In II *Sent.*, d. 15, a. 2, ob. 4 y c.; In III *Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, q. 1, c.; d. 33, q. 1, a. 2, q. 2, c. J.-H. Nicolas, *Transcendance et immanence de Dieu*, 338.

semejanza según la cual Dios las produce es imperfecta.³⁴ Por eso se dice que el ser de las creaturas conviene con el ser de Dios en el nombre y la razón, no completamente, sino de algún modo, esto es, por analogía.³⁵ Es esta deficiencia de las creaturas en la representación del ejemplar divino lo que significa la afirmación de que Dios es su causa eficiente análoga.³⁶ Los diversos grados de la defección en la semejanza con el ser de Dios indican los diversos grados de participación en el ser.³⁷ Así pues, si el ser se dice analógicamente de las creaturas, es porque cada una de ellas participa de la semejanza del ser divino según su modo propio.³⁸

Por ser el agente y el ejemplar primero de todas las cosas, Dios es también su fin último.³⁹ El punto de partida para la demostración del modo en que se verifica esta afirmación, es un principio fundamental de la doctrina aristotélica de las cuatro causas, según el cual el fin y el agente se proporcionan entre sí, esto es, se refieren el uno al otro, como la materia y la forma, de tal manera que según la diferencia del agente será la del fin.⁴⁰ Santo Tomás aplica a este principio la doctrina de la analogía de la causa agente. Hay dos clases de agente según que sea o no proporcionado al efecto que recibe su acción. En el primer caso el agente induce una forma de su misma especie, como sucede en los agentes unívocos. En el segundo, el efecto no tiene la especie del agente sino sólo cierta semejanza del mismo en cuanto puede. Tal es el caso de los agentes análogos.⁴¹

³⁴ In I *Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, c.; cf. In II *Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, c.

³⁵ Santo Tomás había desarrollado este tema en el comentario de la distinción segunda (q. 1, a. 3, c.), siguiendo la enseñanza de Dionisio y de san Anselmo. Ver también: *Pot.* q. 7, a. 4-7; *SCG I*, cap. 29-36; *ST I*, q. 4, a. 2-3; q. 13, a. 2-6. Esta analogía tiene como fundamento metafísico la causalidad ejemplar implicada en la omniperección de Dios y como fundamento lógico la teoría de su diverso alcance significativo: causal, negativo y sustancial. Cf. R. Ferrara, *El misterio de Dios*, 164-168.

³⁶ Cf. In I *Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, c.

³⁷ Santo Tomás lo dice del conjunto de las perfecciones creadas. Cf. *ibid.*, d. 22, q. 1, a. 2, c.; d. 8, q. 5, a. 2, ad 5; d. 19, q. 5, a. 2, ad 1. Por eso afirma, también, que las creaturas reciben estas perfecciones analógicamente. Cf. *ibid.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2; d. 2, q. 1, a. 1, sc 1; d. 8, q. 3, a. 1, ad 1; d. 22, q. 1, a. 2, ad 3.

³⁸ Cf. *ibid.*, d. 2, q. 1, a. 1, sc 1; In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, c.

³⁹ Cf. *ibid.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 5; cf. *SCG III*, cap. 17-18; *ST I*, q. 45, a. 4; q. 65, a. 2; q. 103, 2.

⁴⁰ In II *Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1 c.

⁴¹ *Ibid.*; cf. In I *Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1, ad 2.

De la misma manera hay dos clases de fin según que sea o no sea proporcionado a lo que se ordena al fin.⁴² El primer fin se adquiere como perfección inherente a lo que se ordena al fin, como la salud por la acción de la medicina: "*quidam proportionatus ei quod est ad finem; et talis finis acquiritur ut perfectio in eo quod ad finem est, sicut sanitas per operationem medicinae*".⁴³ De este modo, Dios sería adquirido por la creatura en sí mismo (*secundum se*) como su propia forma, afirmación que, como hemos visto, no puede ser sostenida. El segundo fin excede por completo la proporción de lo que se ordena al fin. Este fin no se adquiere como una perfección inherente, sino por alguna semejanza suya: "*est etiam quidam finis improportionabiliter excedens illud quod est ad finem: et hic non acquiritur ut perfectio inhaerens ei quod est ad finem, sed aliqua similitudo ejus*".⁴⁴ Tal es el caso del fin último, la bondad divina, que excede infinitamente a las creaturas. Ellas no adquieren este fin sino por alguna semejanza suya que se observa en la participación de alguna bondad. Así pues, puesto que el apetito creado no puede tener la bondad divina al modo de la perfección esencial que es la forma de la cosa, sólo tiende a su asimilación.⁴⁵

El recurso a la doctrina de la participación para explicar la referencia del ente primero a todos los demás entes, muestra ahora toda su virtualidad. Por esta doctrina, santo Tomás puede poner de manifiesto no sólo el modo en que Dios, Ser subsistente, es principio eficiente y ejemplar de todas las cosas, sino también el modo en que es su último fin.⁴⁶ Referida a Dios como fin, la doctrina de la participación indica una asimilación que consiste en la adquisición, por parte de la creatura, de una semejanza de

⁴² Cf. In II Sent., d. 3, q. 4, ad 4; Ver., q. 14, 2, c.; 3, c. y ad 9; q. 27, a. 2, c.; SCG III, cap. 18; ST I, q. 23, a. 1 c.; q. 25, a. 5 c.; q. 62, a. 4, c.; q. 63, a. 2; q. 103, a. 2.

⁴³ In II Sent., d. 1, q. 2, a. 1 c.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ "*Et talis finis est divina bonitas in infinitum creaturas excedens; et ideo non acquiritur in creatura secundum se, ita ut sit forma ejus; sed aliqua similitudo ejus quae est in participatione alicujus bonitatis; et ideo omnis appetitus naturae vel voluntatis tendit in assimilationem divinae bonitatis, et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quae est forma rei*". Ibid.

⁴⁶ Cf. J.-M. Artola, *Creación y participación*. La participación de la naturaleza divina en las creaturas según la filosofía de Santo Tomás de Aquino, Madrid 1963, en especial, 211-232; J. Pérez Guerrero, *op. cit.*, 164-175.

la bondad divina.⁴⁷ Así, la afirmación de que toda creatura tiene su propio ser participado de Dios, que es el ser por esencia, incluye la afirmación de que toda creatura tiende a su propia perfección, que es una semejanza de la bondad divina. Desde la unión que tiene lugar por la adquisición de esta semejanza, santo Tomás explicará lo propio de la presencia de Dios por doquier en comparación con la inhabitación y la unión hipostática.⁴⁸

3. La creación⁴⁹

La interpretación del nombre *Qui est* desde la afirmación de la identidad real entre esencia y ser en Dios, comporta la afirmación de que todas las cosas tienen su origen en el ente primero y perfecto, porque ellas sólo participan del ser y están mezcladas de imperfección. Esta procesión se verifica por una producción en el ser según toda la sustancia, es decir, por la creación a partir de la nada.⁵⁰ Según que es una verdad demostrable por la razón y afirmada por los filósofos,⁵¹ la creación *ex nihilo* implica dos cosas. En primer lugar, que la creación no presupone nada en las cosas creadas.

⁴⁷ Cf. In II *Sent.*, d. 5, q. 1, a. 2, ad 4; In IV *Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, q. 2, c.; SCG III, cap. 19; cap. 20, ad 1; cap. 24, ad 3; cap. 25; cap. 34, ad 4; *Pot.*, q. 5, a. 5, c.; ST I, q. 44, a. 4, ad 3; I-II, q. 1, a. 8, c.; q. 2, a. 5, ad 3.

⁴⁸ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, c.

⁴⁹ Cf. A.D. Sertillanges, *La idea de creación*, 59-105; C. Fabro, *Participation et causalité*, 363-374; F. Ocariz, *Cuestiones de metafísica tomista*, p. 404s.; M.-A. Vannier, "Sur le problème de la création. Réflexion en marge des textes de saint Thomas", en: *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale, V: Problemi Metafisici*, (StTom, 14), Roma, Vaticano 1982, 435-451; J.-M. Vernier, *op. cit.*, 143-179; G. Barzaghi, "La nozione di creazione in S. Tommaso", en: *DT [P]* 95/3 (1992) 62-81; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*. Complément, 12-25 y 69-72; J. Pérez Guerrero, *op. cit.*, 83-120. G.P. Rocca, *op. cit.*, 199-254.

⁵⁰ In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, c.; cf. SCG II, cap. 31-38; *Pot.*, q. 3, a. 14. 17; ST I, q. 46, a. 1-2.

⁵¹ La creación puede ser demostrada por la razón. Cf. In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, c.; SCG II, cap. 16 y 18; *Pot.*, q. 3, a. 1; ST I, q. 45, a. 2. Los filósofos conceden que Dios ha creado las cosas, pero no en el tiempo sino *ab aeterno*. Cf. In II *Sent.*, *ibid.*; In IV *Sent.*, d. 11, q. 1, a. 3, q. 3, a. 1; *Pot.*, q. 3, a. 14, ad 16; ST I, q. 46, a. 2, ad 1. Contra Averrós, santo Tomás sostiene que si la idea de creación no es aristotélica en cuanto a la expresión, responde a la intención de Aristóteles, quien afirma que aquello que es ente en grado máximo es causa del ser de todo ente. Cf. G. Ducoin, "Saint Thomas commentateur d'Aristote", en: *ArPh* (1957) 78-117, 240-271, 392-445, aquí 240s.; S. Decloux, *Temps, Dieu, Liberté dans les Commentaires aristotéliens de Saint Thomas d'Aquin*, Brujas 1967, 150s.

Esto es lo que la diferencia de toda mutación, sea que presuponga sólo la materia, como la generación, sea que presuponga todo el sujeto, como las demás mutaciones.⁵² La causalidad del agente que genera o del que produce una alteración en la cosa generada, no se extiende a todo lo que se encuentra en la cosa, sino sólo a la forma que es educida de la potencia al acto. En cambio, la causalidad del que crea se extiende a todo lo que hay en la cosa.

En segundo lugar, la creación *ex nihilo* presupone que en la cosa creada no es primero el ser sino el no ser. Aquí no se considera la prioridad de tiempo sino la de naturaleza. En efecto, la creatura abandonada a sí misma deja de existir, porque no tiene el ser sino por una causa superior. De ahí que sea primero en ella el no ser, porque en cada cosa es naturalmente primero lo que ella no tiene a partir de otro.⁵³ A este segundo aspecto de la creación *ex nihilo* hace referencia la célebre sentencia de san Gregorio Magno según la cual la esencia de las cosas tendería a la nada si Dios no lo sostuviera todo con la mano de su régimen.⁵⁴ Con esta sentencia, santo Tomás avalará su explicación del tercer presupuesto de la presencia de Dios por doquier, la continuidad de la operación divina sobre las cosas.⁵⁵ Podemos, finalmente, considerar como algo perteneciente a la razón de creación *ex nihilo*, el hecho de que incluso en cuanto a la duración en el tiempo, las cosas creadas tienen antes el no ser que el ser. Pero esto no puede ser demostrado por la razón ni es aceptado por los filósofos, sino que es únicamente sostenido por la fe.⁵⁶ En este punto el joven maestro dominico se aparta de la opinión de san Buenaventura, para quien un mundo eterno y creado es contradictorio.⁵⁷

⁵² La creación no es propiamente una mutación sino una simple recepción del ser. Cf. In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2 y ad 3; a. 4, ad 8; *Pot.*, q. 3, a. 4, c.; *ST I*, q. 65, a. 3, c; II, q. 65, a. 3, c.

⁵³ In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, c.

⁵⁴ San Gregorio Magno, *Moral.*, XVI, cap. 37, n. 45. A este aspecto de la *creatio ex nihilo* se refiere san Alberto (In I *Sent.*, d. 37, a. 11, c.) al hablar de una *comparatio similitudinis* entre las cosas creadas y Dios según la cual aquellas son como nada.

⁵⁵ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1 c.; cf. *ibíd.*, d. 1, q. 4, a. 1, ad 6; d. 8, q. 3, a. 2 c. y ex. 1.

⁵⁶ In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, c.

⁵⁷ Cf. *Brev.* II, 1, 1; *Hexam.* VI, 4; J. Jolivet, "Commentaire philosophique de Genèse 1, 1 chez Bonaventure et Thomas d'Aquin. Le problème de l'éternité du monde", en: P. Vignaux (ed.), *In principio*. Interprétations des premiers versets de la Genèse, (CERL), París 1973, 213-234; I. Fernández, art. "Création", en: *DCTh*, p. 283-290, aquí 287.

Considerada pasivamente, la creación es cierto accidente en la creatura, que no se sitúa propiamente en el predicamento de la pasión, porque no resulta de algo que se hace por el movimiento o la mutación, sino en el de la relación. Así concebida, la creación es cierta referencia, consiguiente a la operación divina, de lo que tiene el ser a partir de Dios,⁵⁸ una referencia de dependencia en el ser. La referencia inversa no pone algo en Dios sino según el intelecto, ya que no es Dios el que se refiere a las creaturas, sino que ellas se refieren a Él como a su principio. Como esta referencia tiene su origen en un cambio, si dijéramos que su inversa es real estaríamos afirmando un cambio en Dios. Pero Dios no se mueve en la producción de las creaturas.⁵⁹ La naturaleza en la realidad supuesta en esta *habitus rationis* es la misma operación por la que la creatura fluye desde Dios teniendo una relación real hacia Él.⁶⁰ Así pues, es real tanto la operación creadora como el movimiento en la creatura y la relación que dicho movimiento origina en la creatura hacia Dios. Pero la relación inversa es de razón. Ella responde a una necesidad de nuestro intelecto, que no puede comprender la relación en uno de los extremos sin entenderla en aquél al cual se refiere.⁶¹

Esta relación de Dios a las creaturas, que tiene su origen en la acción creadora, es significada con el nombre Creador. En efecto, por este nombre, Dios es designado no absolutamente, sino en su referencia de principio de

⁵⁸ In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 4; cf. *ibid.*, c. y a. 5, ad 8; In I *Sent.*, d. 40, q. 1, a. 1, ad 1; SCG II, cap. 18; *Pot.*, q. 3, a. 3; *ST I*, q. 45, a. 3. M.M. Rossi explica este último texto comparándolo con los anteriores en su estudio "Creatio in creatura non est nisi relatio quaedam": riflessioni su "summa theologiae, i, q. 45, a. 3", en: D. Lorenz (ed.), *Studi*, Istituto San Tommaso. Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma 1996, 153-183.

⁵⁹ Cf. H. Seidl, *De l'immutabilité de Dieu*, p. 620-626.

⁶⁰ In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 4.

⁶¹ Cf. In I *Sent.*, d. 20, q. 1, a. 1, c.; d. 26, q. 2, a. 1, c.; d. 30, q. 1, a. 3; d. 8, q. 4, a. 1, ad 3; *Pot.*, q. 7, a. 8-9, 11; *ST I*, q. 13, a. 7; J.F. Anderson, "Creation as Relation", en: *NSchol* 24 (1950) 263-283; F.D. Wilhelmsen, "Creation as a relation in Saint Thomas Aquinas", en: *MS* 56 (1978-1979) 107-133; M. Tyn, "L'interpretazione del rapporto tra Dio e il mondo secondo San Tommaso d'Aquino", en: *Per la Filosofia* 4/11 (1987) 51-73; M.J. Dodds, "Ultimacy and Intimacy. Aquinas on the Relation between God and the World", en: C.-J. Pinto de Oliveira (ed.), *Ordo sapientiae et amoris*. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65^e anniversaire, (SF, N.S. 78), Friburgo 1993, 211-227.

todo lo que existe, según que todo el ser de las cosas fluye de Él.⁶² Lo que el nombre *Qui est* dice de Dios en sí mismo, el nombre Creador lo dice de Dios por su relación a las cosas. Esta relación supone que las cosas existen en acto, porque, en ella, Dios es considerado como principio actual de las cosas. De aquí se sigue que la referencia de principio importada en este nombre es designada en el tiempo, ya que las cosas, según nuestra fe, han comenzado a existir en el tiempo.⁶³ En esta explicación del nombre Creador, tenemos el núcleo mismo del desarrollo correspondiente a la omnipresencia como relación.

4. El principio de simultaneidad y su aplicación a la operación creadora

La inmanencia de Dios en el mundo, por la que se dice que es el ser de todas las cosas, no elimina su trascendencia, sino que la supone y la manifiesta.⁶⁴ Para dar razón de esta presencia, el modelo explicativo del componente intrínseco debe ser reemplazado por el de la simultaneidad entre la causa y el efecto. Este es, precisamente, el objetivo del enunciado del primero de los *praenotanda* del argumento que demuestra la omnipresencia: "*Primo, quod movens et motum, agens et patiens, et operans et operatum, oportet simul esse*".⁶⁵ En este principio aristotélico, santo Tomás encuentra el marco general que le permitirá situar la conjunción o inmediatez propia de este modo de presencia.

En su *Física*, Aristóteles explicaba este principio ofreciendo tres aclaraciones referidas al motor, a la simultaneidad y al movimiento. El motor del que se trata es el que mueve como agente y no el que mueve como fin;

⁶² In I *Sent.*, d. 9 ex.; cf. d. 30, q. 1, a. 1, c.

⁶³ Cf. *Ibid.*; d. 8, q. 1, a. 1, ad 2. Este nombre significa algo nuevo por el cambio que supone en las cosas creadas. Cf. *Ibid.*, d. 26, q. 2, a. 1 c.; d. 30, q. 1, a. 1 c; In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 3.

⁶⁴ "*Il n'est pas immanent au monde quoique transcendant, il est immanent parce qu'il est transcendant et qu'il y a un monde distinct de lui. On ne peut connaître sa transcendance qu'à partir de son immanence, mais cette immanence même serait méconnue si on la concevait comme diminuant en quelque façon sa transcendance: C'est le Transcendant qui est l'Immanent*". J. H. Nicolas, *Transcendance et immanence de Dieu*, 339.

⁶⁵ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, c.; cf. In II *Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2, ad 6; In IV *Sent.*, d. 49, q. 2, a. 3, ad 6; SCG III, cap. 68; *Pot.*, q. 3, a. 9; ST I, q. 8, a. 1; A. Fuerst, *The omnipresence of God in Selected Writings between 1220-1270* (The Catholic University of America Studies in Sacred Theology, second series, 62), Washington D.C. 1951, 174-175.

la simultaneidad no se refiere al hecho de que el motor y el móvil estén en el mismo lugar, sino a que no hay ningún intermediario entre ambos; en fin, este principio no mira exclusivamente al movimiento local sino que es común a toda especie de movimiento.⁶⁶ Permaneciendo siempre en el plano del principio general, santo Tomás añade una explicitación de la segunda afirmación de Aristóteles, en orden a determinar mejor la naturaleza de la unión entre Dios y las creaturas. Hay que distinguir cómo se verifica esta simultaneidad del efecto en los agentes corporales y en los agentes espirituales: “*sed hoc diversimode contingit in corporalibus et spiritualibus*”.⁶⁷

El principio de la simultaneidad del agente y su efecto no se aplica unívocamente a la acción de los cuerpos y a la de los espíritus. En los cuerpos, esta simultaneidad comporta un contacto en sentido estricto.⁶⁸ En efecto, el cuerpo está determinado a un sitio por su misma esencia, circunscripta al límite que le impone la cantidad. Por eso el cuerpo que mueve y el cuerpo movido no pueden encontrarse en el mismo sitio, en el mismo momento en que tiene lugar la moción. Estos cuerpos sólo pueden ser simultáneos por el contacto en virtud del cual las extremidades de uno y otro están juntas. Es, pues, el contacto el que determina la unión entre el cuerpo que mueve y el movido.⁶⁹ La sustancia espiritual, en cambio, por estar absolutamente desligada de la cantidad y de la localización, no ocupa un lugar distinto del cuerpo que es movido por ella, sino que allí donde está lo movido, está lo que mueve.⁷⁰ Así pues, entre la causa espiritual y su efecto no hay contacto

⁶⁶ *Phys.*, VII, 2; cf. In VII *Phys.*, lect. 3, 4.

⁶⁷ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, c. Es un desarrollo que omitirá en el texto paralelo de ST I, q. 8, a. 3, c.

⁶⁸ “*Quia enim corpus per essentiam suam, quae circumlimitata est terminis quantitatis, determinatum est ad situm aliquem, non potest esse quod corpus movens et motum sint in eodem situ; unde oportet quod simul sint per contactum; et sic virtute sua immutat corpus quod immediate sibi coniungitur, quod etiam immutatum aliud immutare potest, usque ad aliquem terminum*”. In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, c.

⁶⁹ “*Corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum, quo tangentium ultima fiunt simul*”. SCG II, cap. 20, n. 6. Es por eso que el mismo cuerpo que mueve debe, a su vez, ser movido para ser simultáneo con el cuerpo movido por él. Cf. *ibid.* n. 8.

⁷⁰ “*Spiritualis vero substantia, cuius essentia omnino absoluta est a quantitate et situ, ac per hoc loco, non est distincta ab eo quod movet per locum vel situm; sed ubi est quod movetur, ibi est ipsum movens*”. d. 37, q. 1, a. 1, c. Cf. J. Saranyana, “La discusión de Tomás de Aquino acerca de la presencia de los espíritus puros en el lugar y en el tiempo”, en: MM 25 (1998) 365-374.

más que en sentido metafórico, como cuando decimos que lo que entristece toca al que está triste, porque propiamente no hay entre ellos simultaneidad de bordes.⁷¹

El segundo de los *praenotanda* que componen la demostración de la omnipresencia, es la aplicación del principio de la simultaneidad entre agente y efecto, a la acción por la que Dios produce el ser de las cosas. Como la sustancia espiritual está por su operación donde está lo que ella mueve, Dios está en todas las cosas por la operación creadora: "*esse cuiuslibet rei et cuiuslibet partis eius est immediate a Deo, eo quod non ponimus, secundum fidem, aliquem creare nisi Deum. Creare autem est dare esse*".⁷² Cada realidad y cada parte de ella proceden inmediatamente de Dios, porque sólo Él puede dar el ser a todas las cosas, es decir, crearlas a partir de la nada. Por esta inmediatez decimos que Dios es omnipresente: "*Deus autem immediate in omnibus operatur; unde oportet quod in omnibus sit*".⁷³

La expresión reductiva 'según la fe', omitida con toda premeditación en el texto paralelo de la *Suma de Teología*, indica que la razón no está, de suyo, constreñida a afirmar una creación sin intermediarios.⁷⁴ Dios habría podido comunicar la acción creadora a la creatura de manera ministerial o instrumental. Por la virtud de la causa primera que opera sobre ella, la creatura habría podido producir algún ser simple o la materia

⁷¹ "*Contactus autem dicitur dupliciter: proprie et metaphoricè. Proprie tangere est, habere ultima simul; et patet quod hoc Angelo convenire non potest. Tactus autem metaphoricus est per actionem, sicut dicitur contristans tangere; et iste tactus Angelo potest convenire*". In I *Sent.*, d. 37, q. 3, a. 1 c., santo Tomás lo denominará *contactum virtutis*. Cf. SCG II, cap. 56, n. 7; III, 68, n. 3; *Quodl.* 11, q. un., a. un.; *Quodl.* 1, q. 3, a. 1-2; *Subst. sep.*, cap. 19; *ST I*, q. 8, a. 2 ad 1; q. 52, a. 1 c.; q. 53, a. 1 c.; q. 73, a. 3 c.

⁷² *Ibid.*, q. 1, a. 1, c.

⁷³ *Ibid.*, ad 2. "*Operans non oportet esse in operato, vel applicari sibi, nisi circa quod immediate operatur*". *Ibid.*, d. 37, q. 3, a. 1, ad 6. Dios está en todas las cosas porque opera inmediatamente sobre ellas: "*Deus autem immediate in omnibus operatur; unde oportet quod in omnibus sit*". *Ibid.*, q. 1, a. 1, ad 2; cf. ad 4.

⁷⁴ Cf. In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4 c.; A. Campodonico, "Il carattere immediato della presenza di Dio nel mondo secondo Tommaso d'Aquino", en: *RFNS* 76 (1984) 244-268; P. Pearson, *Creation through Intermediaries in Peter Lombard and the Parisian Masters prior to St. Thomas*, Toronto 1986; J.-M. Vernier, 163-179; Id., "Creation through Instruments in Thomas' Sentence Commentary", en: R.J. Long (ed.), *Philosophy and the God of Abraham*. Essays in Memory of James A. Weisheipl OP, (PMS, 12), Toronto 1991, 147-160.

primera.⁷⁵ Siguiendo la enseñanza de Pedro Lombardo, santo Tomás se inclina por esta opinión en su comentario a los dos primeros libros de las *Sentencias*. Así es como “los filósofos” habrían entendido la creación mediante inteligencias.⁷⁶ Con todo, como en la obra de la recreación, también en la de la creación, la mediación ministerial no comportaría la negación de la inmediatez de la acción divina y, por consiguiente, de la presencia.⁷⁷ La evolución del pensamiento de santo Tomás en este tema central de la doctrina de la creación es un ejemplo elocuente del esfuerzo de discernimiento que ha supuesto para él la recepción del saber filosófico de la antigüedad.⁷⁸ Tomando una prudente distancia de la posición de Lombardo en su comentario a la distinción 5, del Libro IV de las *Sentencias*,⁷⁹ el Aquinate ofrece su enseñanza definitiva sobre este tema a partir de la *Summa Contra Gentes*, invocando razones referidas a la naturaleza misma de la causalidad instrumental.⁸⁰

5. La causalidad propia de los agentes creados

Mientras que la opinión de la creación mediante instrumentos peca por defecto, la que hace de Dios la única causa de las cosas peca por exceso. Sostenida

⁷⁵ In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3, c.; cf. ad 1; d. 18, q. 2, a. 2, c. Se trata, en todo caso, de una posibilidad que no pertenece a la perfección de su naturaleza. Cf. In II *Sent.* dist.1, q. 1, a. 3, ad 2; P. Pearson, *Creation through Instruments*, 155-156.

⁷⁶ Cf. In II *Sent.* d. 1, a. 3. c.; d. 18, q. 2, a. 2; In IV *Sent.* d. 5, a. 3; supra, p. 120, nota 4; K. Kremer, “Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis”, en: Theologische Fakultät Trier (ed.), *Ekklesia*. FS für Bischof Dr. Matthias Wehr, Dargebracht von der theologischen Fakultät Trier, (TThSt, 15), Trier 1962, 321-344; L. Gardet, “Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes”, en: A. Maurer (ed.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974*, 419-448, aquí 435-438; G.C. Anawati, *op. cit.*, 461-462.

⁷⁷ Cf. In IV *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1; ST III, q. 64, a. 1. En cambio, si Dios fuera causa ‘remota’ como el sol o el rey, no estaría presente en todas las creaturas. In I *Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 1, ad 2; cf. ST I, q. 8, a. 3, ad 3.

⁷⁸ P. Pearson, *Creation through Instruments*, 160; cf. A. Forest, *La structure métaphysique du concret*, (EPhM, 14), París ²1956, 54s.

⁷⁹ In IV *Sent.*, d. 5, a. 3, q. 1; cf. J. de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Roma 1945, 140-149; L.J. Elders (*La Théologie philosophique*, 472, nota 103) asimila excesivamente esta posición a la de la *Suma Contra Gentiles*.

⁸⁰ Lo esencial de este desarrollo es recogido en la *Suma de Teología*, I, q. 45, a. 5, c. Ver también: *Pot.*, q. 3, a. 4; *Subst. sep.*, cap. 10.

por el ocasionalismo árabe,⁸¹ esta opinión atenta contra el juicio del sentido, porque suprime la propia operación de las cosas y el orden del universo.⁸² Esta argumentación por el absurdo no nos exime de explicar cómo la causa increada y la causa creada operan inmediatamente la misma realidad, sin que ello disminuya la perfección de la operación de una u otra. En efecto, la afirmación de esta doble causalidad sobre el mismo efecto parece atentar contra el axioma de la correspondencia entre lo operado, la operación y el que opera: “*ad unum operatum terminatur una operatio, quae exit ab uno operante*”.⁸³

Santo Tomás aclara que, en realidad, lo que contradice este axioma es la afirmación de la existencia de dos causas consideradas próximas del mismo modo.⁸⁴ Ahora bien, la distinción en el modo de esta proximidad, está dada por la diversa referencia del agente a su virtud operativa. En efecto, en la concatenación de las causas, que tiene lugar en las cosas que se producen por el movimiento y la generación, la inmediatez de la virtud es inversamente proporcional a la proximidad del agente, al efecto: cuanto más inmediato es el agente más mediata es su virtud. Ello se debe a que el agente segundo no obra sino por la virtud del primero que está en él. De aquí resulta que la virtud del último agente debe resolverse siempre en la del primero.⁸⁵ Así

⁸¹ Cf. G.C. Anawati, “Saint Thomas d’Aquin et les penseurs arabes: les loquentes in lege maurorum et leur philosophie de la nature”, en: *La philosophie de la nature de saint Thomas d’Aquin*. Actes du symposium sur la pensée de Saint Thomas tenu à Rolduc, 7-8 nov. 1981, Roma 1982, 155-177. Según Gardet, a través de Maimónides -y quizás, también, de Ghazzâli-, santo Tomás ha conocido suficientemente las tesis cosmológicas del atomismo ash’arita, para resumirlas con pertinencia, pero no para marcar sus límites históricos. Se podría afirmar que la solución dada por él fue, a veces, como postulada por ciertos puntos de vista mu’tazilitas o mâturíditas, y por ciertos análisis de un Ghazzâli o de un Fakhr al-Dîn Râzî. L. Gardet, *Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes*, 431.

⁸² Cf. In II Sent., d. 1, q. 1, a. 4, c.

⁸³ In I Sent., d. 37, q. 1, a.1, ob. 4.

⁸⁴ *Ibid.*, ad 4. Para llevar a término esta explicación, santo Tomás menciona los 3 elementos que caracterizan la causalidad eficiente, a saber, el sujeto que opera, la virtud por la que opera y la misma operación. Cf. L.S. Ferro, *La Sabiduría Filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Segunda Parte, 79-86.

⁸⁵ “*Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus ejus est mediata, et primi agentis virtus est immediatissima; quod sic patet in terminis. Sint a, b, c, tres causae ordinatae, ita quod c sit ultima, quae exercet operationem; constat tunc quod c exercet operationem per virtutem suam; et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per*

se hace manifiesto que, siendo Dios la primera causa de todas las cosas, su virtud operativa es inmediatísima a ellas. La simplicidad divina permitirá pasar de esta afirmación a la afirmación de la inmediatez de la esencia: puesto que, en razón de su simplicidad, Dios es su misma virtud, Él no es solamente principio inmediato de la operación, como las causas próximas, sino que, además, opera inmediatamente en todas las cosas, esto es, sin la mediación de una virtud realmente distinta de su propia esencia. Este modo de presencia del agente en su efecto no se verifica en ninguna causa creada, aun cuando tenga su propia operación y su propio efecto.⁸⁶

Al inicio de su comentario al Libro II de las *Sentencias*, santo Tomás vuelve sobre la explicación de la relación entre la causalidad creadora de Dios y la causalidad propia de las creaturas, y la completa.⁸⁷ Ahora el punto de partida es la correcta distinción entre los efectos correspondientes a estas dos causalidades, según la doctrina de la creación que acabamos de exponer. Es un argumento que encuentra particularmente desarrollado en la enseñanza de san Alberto.⁸⁸ El agente natural genera sólo una cosa determinada (*hanc rem*), porque no hace más que educir la forma de la materia. El agente divino, en cambio, da la totalidad del ser, puesto que crea incluso la materia primera.⁸⁹ Se trata de dos efectos situados en planos diferentes. El plano correspondiente al efecto del agente divino es determinado desde

virtutem b, et ulterius per virtutem a. Unde si quaeratur quare c operatur, respondetur per virtutem suam; et quare per virtutem suam; propter virtutem b; et sic quousque reducat in virtutem causae primae in quam docet Philosophus quaestiones resolvere in posterioribus, et in 2 Physic." *Ibid.*; cf. d. 12, a. 3, ad 4; SCG III, cap. 70; *Pot.*, q. 3, a. 7; ST I, q. 105, a. 5, c.; III, q. 71, a. 4, c.; A. Fuerst, *op. cit.*, 178-179. Es la consideración de la acción de Dios sobre los agentes creados la que lleva a santo Tomás a abordar el tema de la ubicuidad en la *Summa contra gentes* (III, cap. 67-68).

⁸⁶ "*Et ita patet quod cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans; quod in aliis causis non contingit, quamvis singulae res proprias operationes habeant quibus producunt suos effectus"*. In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 4.

⁸⁷ In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4. Dada la extensión de este argumento, indicamos sólo sus líneas principales.

⁸⁸ San Alberto Magno, In I *Sent.*, d. 37, a. 1, *ratio pro 1*.

⁸⁹ Cf. J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*. Complément, 25-28; J.-M. Vernier, *op. cit.*, 243-266.

la nota de intimidad que caracteriza a dicho efecto.⁹⁰ El ser es más íntimo a las cosas que las formas por las que es determinado. En este sentido dice el *Liber de causis* que, removidas las formas, el ser permanece.⁹¹

La doctrina agustiniana de la intimidad de la presencia divina en las cosas,⁹² explicada por san Buenaventura desde el atributo de inmensidad,⁹³ es explicada por santo Tomás desde la perfección singular del efecto de la operación divina. La nota de intimidad completa la de inmediatez en la significación de la perfección de la presencia de Dios en las cosas. En efecto, la inmediatez remueve todo lo que impida la aplicación de la operación divina a su efecto. La intimidad añade la nota de penetración. Dios está en las cosas del modo más inmediato porque no lo está sólo por su virtud, sino también por su esencia. Dios está en las cosas del modo más íntimo, porque su efecto es lo que las cosas tienen de más íntimo.

La índole propia de los efectos permite determinar con precisión la de sus causas respectivas, así como el modo en que se refieren la una a la otra. Puesto que el efecto propio del agente divino es el ser de las cosas, su operación penetra más íntimamente en ellas que la operación propia de las causas segundas, y su virtud es como el medio que une la virtud de las causas segundas con su propio efecto. Por eso dice el *Liber de causis* que la virtud causativa de la causa segunda se afirma sobre la de la causa primera. Santo Tomás explica esta sentencia diciendo que la virtud creada no puede operar su efecto más que por la virtud del Creador, que es su origen, lo que la conserva y lo que la ordena a su propio efecto: “*non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis*

⁹⁰ Cf. J. de Finance, *Etre et agir*, 149-154.

⁹¹ “*Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur; unde et remanet, illis remotis, ut in Libro de causis dicitur*” In *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, c.

⁹² En la enseñanza de san Agustín, el lenguaje de la interioridad hace su aparición cuando la inmanencia de la presencia creadora es referida al hombre en particular. Dios es más interior al hombre que lo más íntimo suyo: “*Tu autem eras interior intimo meo*”. *Conf.* III, 6, 11. “*Tu interior intimis meis*”. *En. Ps.* 118, 8. Cf. J. Haussleiter, art. “*Deus internus*”, en: *RAC* 3/22 (1957) 794-838, aquí 836-837.

⁹³ San Buenaventura, In *I Sent.*, d. 37, P. I, a. 3, q. 2, c.

virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum".⁹⁴ Dios es la causa primera e inmediata, cuya operación penetra en lo más íntimo de las cosas y cuya virtud une la virtud de las otras causas con sus efectos propios. Así pues, la clave de bóveda para el reconocimiento de la causalidad del agente divino es la determinación exacta de su efecto propio, el ser de las cosas considerado de manera absoluta.

6. La continuidad de la *causa essendi*⁹⁵

Para que el agente esté presente en su obra, no es suficiente que su operación sea inmediata. En efecto, esta operación podría durar tan solo un instante, ser intermitente o sufrir alguna interrupción. A esta nueva condición se refiere el último de los *praenotanda* que componen la explicación de la omnipresencia divina. Siendo causa del ser mismo de las cosas, Dios no puede interrumpir su operación sobre ellas sin que ellas dejen de existir: "*illud quod est causa esse, non potest cessare ab operatione qua esse datur, quin ipsa res etiam esse cesset*".⁹⁶ La presencia de Dios en las cosas exige junto con la inmediatez de la operación, su continuidad o permanencia. Inversamente, podemos decir que esta presencia es necesaria para la conservación de la cosa, como lo es para la acción inmediata de Dios sobre ella.⁹⁷

Sobre el principio de la conservación basa el autor de la *Suma Halesiana* su demostración de la presencia de Dios en el lugar.⁹⁸ Este principio está implicado en la segunda razón con la que san Buenaventura demostraba la presencia de Dios en las cosas.⁹⁹ Y en el texto paralelo, san Alberto daba a esta

⁹⁴ "*Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum: et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, in quantum virtus sua est sicut medium conjungens virtutem cujuslibet causae secundae cum suo effectu: non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum; quia, ut in Libro de causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae*". In II Sent., d. 1, q. 1, a. 4, c.; cf. Pot. q. 3, a. 7, c.

⁹⁵ Cf. A. Fuerst, *The omnipresence of God*, 175-176; C. Fabro, *Participation et causalité*, 381-409; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*. Complément, p. 87-89; L.J. Elders, *La théologie philosophique*, 487-493.

⁹⁶ In I Sent., d. 37, q. 1, a. 1, c.

⁹⁷ *Ibid.*, sed contra 2.

⁹⁸ SH I, P. 1, tr. 2, q. 3, tit. 2, cap. 1, c.

⁹⁹ San Buenaventura, In I Sent., d. 37, P. I, a. 1, q. 1, c.

razón la primacía absoluta.¹⁰⁰ Ésta misma es la orientación que adopta santo Tomás. Pero el discípulo supera al maestro, articulando la permanencia y la inmediatez en un único argumento centrado sobre la índole propia del efecto de la operación divina. Su demostración de la continuidad de la operación divina parte de la autoridad de Avicena y, pasando por la de san Gregorio Magno, culmina en la de san Juan evangelista. El recurso explícito al filósofo persa es el elemento más original de esta explicación. De él toma el joven maestro dominico la doctrina sobre la diferencia entre el agente natural, que es sólo causa del movimiento, y el agente divino que es causa del ser:

*Sicut enim dicit Avicenna, haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde, secundum ipsum, qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei; et ideo remoto aedificatore, non tollitur esse domus, cujus causa est gravitas lapidum quae manet; sed fieri domus cujus causa erat; et similiter remota causa essendi, tollitur esse.*¹⁰¹

Esta enseñanza completa la que santo Tomás ofrece al momento de explicar la coordinación entre el agente divino y el agente creado, al inicio de su comentario al Libro II de las *Sentencias*. Como el movimiento de la cosa no puede ser conservado sin la causa que mueve, así el ser de la cosa no puede ser conservado sin la causa que lo otorga. Es por eso que la supresión de cualquier causa creada implica la remoción de su propio efecto, pero no la del ser de la cosa sobre la que actúa. En cambio, ninguna realidad puede permanecer en la existencia sin la influencia del agente divino que es causa de su ser. Santo Tomás ofrece aquí el ejemplo del constructor que hace la casa en cuanto tal, pero no los materiales que la componen.¹⁰² Si el constructor

¹⁰⁰ San Alberto Magno, In I *Sent.*, d. 37, a. 1, *ratio pro* 1.

¹⁰¹ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1 c.; cf. *Ibid.*, ad 3; d. 9, q. 2, a. 2, ad 2; d. 15, q. 3, a. 1, ad 4; G. Anawati, *La Métaphysique du Shifâ'*, t. 1, París 1978, 63-78; M.L. Colish, "Avicenna's Theory of Efficient Causation and its Influence on St. Thomas Aquinas", en: B. D'Amore et al. (ed.), *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 1974), Nápoles 1975, t. 1, 296-306.

¹⁰² Al momento de probar la omnipresencia (In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 3), santo Tomás ofrece el ejemplo del sello que encontramos, también, en el *Comentario a las Sentencias* de san Buenaventura (cf. *ibid.*). El ejemplo de la luz en el aire (cf. In II *Sent.* 15, q. 3, a. 1 ad 4) es atribuido a san Agustín. *Gn. litt.* VIII, 12; cf. ST I, q. 104, a. 1 c.

no hubiera actuado, la casa no hubiese existido, pero sus materiales continuarían existiendo. En cambio, si se suprimieran dichos materiales, puesto que ellos son la causa del ser de la casa, se suprimiría toda su realidad. Esta analogía pone en evidencia que, si el efecto depende de lo que es causa de su hacerse (*causa fiendi*) sólo según la forma determinada que le otorga, de lo que es causa de su ser (*causa essendi*) depende de tal modo que, sin su continua influencia, no permanecería en la existencia.¹⁰³

Como en la afirmación de la inmediatez, también en la correspondiente a la permanencia, es preciso reconocer la distancia que separa la causalidad divina de las causas creadas más nobles.¹⁰⁴ La razón de esta permanencia es la perfección del efecto, que las creaturas no pueden conservar por sí mismas.¹⁰⁵ Por eso es necesario que la operación por la que Dios da el ser a las cosas no sufra interrupciones sino que sea continua: “*unde oportet quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua*”.¹⁰⁶ La conservación de las cosas aparece así como la misma influencia de su ser, según que se añade a ella la razón de duración: Dios no sólo causa la cosa al inicio de su ser, sino mientras ella dure en el ser.¹⁰⁷

Esta nota de continuidad se corresponde con el segundo aspecto que puede ser reconocido en la creación *ex nihilo* a la luz de la razón natural. En efecto, porque pertenece a la razón de la creación *ex nihilo* que en las cosas creadas sea primero el no ser que el ser, la operación divina que otorga el ser a las cosas debe conservarlo ininterrumpidamente. El pasaje de san Gregorio Magno ilustra bellamente esta enseñanza afirmando que es la

¹⁰³ Cf. In I *Sent.*, d. 1, q. 4, a. 1 ad 6; d. 7, q. 1, a. 1, ad 3; In II *Sent.* d. 15, q. 3 a. 1 ad 4.

¹⁰⁴ Cf. In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ob. 3 y ad 3. Esta respuesta es semejante a la ofrecida por san Alberto Magno, In I *Sent.*, d. 37, a. 1, ad ob. 1.

¹⁰⁵ Se trata de un defecto natural (cf. In II *Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1, c.) que es, en definitiva, la incapacidad constitutiva que las creaturas tienen de recibir el ser según la razón que tiene en Dios. Cf. *ST I*, q. 104, a. 1 c. y ad 2. A esta incapacidad se refiere particularmente el Doctor Seráfico al momento de demostrar la presencialidad divina por la ‘indigencia’ de las cosas creadas. Cf. san Buenaventura, In I *Sent.*, d. 37, P. I, a. 1, q. 1, c.

¹⁰⁶ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, c.

¹⁰⁷ “*Conservatio rerum in esse, nihil aliud est quam influentia esse rei, secundum quod dictum est, scilicet quod Deus, quamdiu res est, causat et efficit esse rei*”. In II *Sent.* 15, q. 3, a. 1 ad 5. Es la misma la virtud creadora y conservadora. Cf. *Ibid.*, a. 3, ad 5; d. 47, q. 1, a. 4, c.; *Ver.* q. 5, 8, ad 8 y 9; *SCG II*, cap. 25; *Pot.* q. 5, a. 2; *ST I*, q. 14, a. 1, ad 2; q. 104, a. 1, ad 4.

mano del Omnipotente la que impide que las cosas caigan en la nada;¹⁰⁸ y el texto del *Evangelio según San Juan*, la atribuye por igual al Padre y al Hijo.¹⁰⁹

7. Visión de conjunto de los presupuestos de la doctrina sobre la omnipresencia

A través de la explicación de la operación por la que Dios produce inmediatamente el ser de las cosas y las conserva en el ser, la doctrina del *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás sobre la omnipresencia se vincula con la doctrina sobre la creación y, por ella, con las correspondientes a Dios como principio y fin, y como Ser subsistente. Esta última es particularmente desarrollada en la explicación del nombre *Qui est*. Con este nombre se significa, ante todo, que en Dios se identifican realmente la *quidditas* y el *esse*. Esta identificación constituye la diferencia fundamental de Dios respecto de las creaturas y explica que preexistan en Él de modo eminente todas las perfecciones que observamos en ellas. Sobre dicha identificación reposa, a su vez, la explicación de los atributos de la esencia divina. Nosotros hemos podido comprobarlo considerando los atributos que están especialmente vinculados a la doctrina sobre la omnipresencia. Dios es sumamente simple porque ningún compuesto es totalmente su propio ser; es infinito porque tiene el ser absoluto y de ningún modo recibido en algo; es eterno porque así como no hay en Él límite según el supuesto, tampoco lo hay según la duración; y es inmutable porque su ser, libre de toda dependencia y no recibido en algo, excluye de Él toda potencialidad.

El nombre divino *Qui est* es fundamento primero de la omnipresencia porque explica que Dios sea principio y fin de todas las cosas. En efecto, dado que las cosas tienen el ser participado y con mezcla de imperfección, debe haber un ente primero y perfecto en el que tengan su origen. Esta participación del ser no indica solamente que Dios produce el ser de las cosas por su operación, sino también que es el ejemplar a cuya semejanza las cosas son. Por lo demás, puesto que el modo del ser de las cosas es finito,

¹⁰⁸ In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, c. Es también a este aspecto de la producción del ser de las cosas, y no a una aptitud divina para estar en las cosas, que se refiere san Ambrosio cuando afirma que Dios está siempre en todas las cosas. *Ibíd.*, q. 2, a. 3, ob. 1.

¹⁰⁹ "Unde dicitur Joan. 5, 17: 'Pater meus usque modo operatur, et ego operor'". In I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, c.

esta semejanza es imperfecta. Es lo que queremos indicar cuando decimos que Dios es causa eficiente análoga. Según sean los diversos grados de imperfección en la representación del ejemplar divino, serán los diversos grados de participación en el ser. Y así como es un agente análogo porque su efecto no tiene más que una semejanza imperfecta de su especie, así Dios es un fin que excede por completo la proporción de lo que se ordena a Él. De ahí que las creaturas no adquieran la bondad divina en sí misma, sino sólo una semejanza suya. Tal es el modo en que se verifica la participación del ser en el registro de la causa final.

La referencia de esta diversa participación del ser a la explicación de la omnipresencia se hace particularmente explícita en la doctrina sobre la creación. El joven maestro dominico enseña que las cosas proceden de Dios por creación, es decir, por una producción en el ser según toda su sustancia. Esta operación no presupone nada en las cosas creadas. Por eso, la causalidad creadora se extiende a todo lo que hay en las cosas. Éstas, abandonadas a sí mismas, dejan de existir, porque en ellas, según un orden de naturaleza, no es primero el ser sino el no ser. Estas dos características de la operación creadora, comportadas por la expresión *ex nihilo*, se refieren a la creación como verdad demostrable por la razón y afirmada por los filósofos. Como verdad sostenida sólo por la fe, la creación *ex nihilo* implica, además, que las cosas creadas tienen antes el no ser que el ser en cuanto al tiempo. Considerada pasivamente, la creación es una referencia de las cosas a Dios como al principio del que fluye su ser. A esta referencia responde, según la razón, otra de Dios a la creatura, que significamos con el nombre 'Creador'. La realidad designada por esta relación es la misma operación creadora idéntica a la esencia divina.

Por tener como efecto propio el mismo ser de las cosas, la operación creadora es inmediata. De lo contrario, Dios no estaría en las cosas, como el rey no está donde actúa su ministro. Esta inmediatez es explicada desde el principio aristotélico de la simultaneidad entre el agente y el efecto. Como en el agente espiritual creado, en Dios, este principio se verifica sin contacto en sentido estricto y, por consiguiente, sin distinción según el lugar. Y esta inmediatez no elimina la causalidad propia de las creaturas. En efecto, tanto el agente increado como el agente creado operan inmediatamente sobre la misma realidad. Pero, mientras que éste opera algo determinado en la cosa, aquél opera el mismo ser de esa cosa. Por eso la operación del agente

increado penetra más íntimamente en la cosa que la del agente creado, sin impedirla ni dificultarla. Por el contrario, la operación de éste depende de la operación de aquél. Por lo demás, la virtud del agente creado se resuelve en la del agente increado, que es inmediateísima, ya que el primero no obra sino por la virtud del segundo que está en él. Mediante estos argumentos se hace manifiesto cómo la presencia divina en las cosas creadas es la fuente trascendente de su virtud y del obrar por el que alcanzan la plenitud de su ser.

En fin, la presencia de la causa en su efecto inmediato requiere, también, la permanencia de su operación. Por eso, santo Tomás señala como último presupuesto de la omnipresencia la conservación de las cosas en el ser. Ahora es Avicena la fuente filosófica de su explicación. Dios no es sólo causa del movimiento de las cosas, como el agente creado, sino causa de su ser. Por eso, la supresión de cualquier causa creada implica la remoción de su propio efecto, pero no la del ser de la cosa sobre la que actúa. En cambio, ninguna realidad puede permanecer en la existencia sin la influencia del agente divino que es causa de su ser. Como la verdad sobre la inmediatez de la operación divina, la de su permanencia es demostrada racionalmente desde la índole propia de su efecto. La metafísica del *esse* aparece así decididamente emplazada en el centro de la demostración de la omnipresencia.