Revista Aragonesa de Teología

CRETA
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Universidad Pontificia de Salamanca

Año XXX – Nº 59 – 2024

EDITA

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección

Manuel Fandos Igado

Subdirección

Armando Cester Martínez

Comité científico

ALDAVE MEDRANO, Mª ESTELA (FAC. TEOL. VITORIA – GASTEIZ)
ANDREU CELMA, JOSÉ MARÍA (CRETA)
ARREGUI MORENO, FERNANDO (CRETA)
BADIOLA SAÉNZ DE UGARTE, JOSÉ ANTONIO (FAC. TEOL. VITORIA – GASTEIZ)
BLANCO BERGA, JOSÉ IGNACIO (CRETA)
BROTÓNS TENA, ERNESTO JESÚS (OBISPO DE PLASENCIA)
FERNÁNDEZ GARCÍA, PLÁCIDO
FRAILE YÉCORA, PEDRO (CRETA)
GARCÍA MARTÍNEZ, FRANCISCO (UPSA)
GÉNOVA OMEDES, FRANCISCO JOSÉ (CRETA)
GÓMEZ GARCÍA, ENRIQUE (U. LOYOLA)
GRANADA CAÑADAS, DANIEL (UNAV)
JAIME NAVARRO, JESÚS (CRETA)
LUMBRERAS ARTIGAS, BERNARDINO (CRETA))

Comité asesor

AGUADED GÓMEZ, JOSÉ IGNACIO (UHU
BRAVO ÁLVAREZ, MARÍA ÁNGELES (UZ)
CORTÉS MOREIRA, SANDRA (UALG)
DEL REAL, MARÍA FERNANDA (UNIR)
DIEZ BOSCH, MIRIAM (U. BLANQUERNA)
GADEA, WALTER (UNIA)
LOPES NETO, MIGUEL (UCP)
LÓPEZ PENA, ZÓSIMO (USC)
MARTA LAZO, CARMEN (UZ)
MARTOS ORTEGA, JOSÉ MANUEL (UNIR)
PÉREZ ESCODA, ANA MARÍA (U. NEBRIJA)
PÉREZ RORÍGUEZ, MARÍA AMOR (UHU)

Administración

C.R.E.T.A

Ronda Hispanidad, 10. 5009. Zaragoza

Impresión

COPY CENTER DIGITAL

ISSN: 1135-0547

Depósito Legal: z-169/95

Índice de contenidos

EDITORIAL: Caminos de transformación: Fe, Arte y Ética en tiempos de cambio..... 5

- Causas teológicas del nacimiento del arte románico *(Bernardino Lumbreras Artigas)* 7

- Evangelizar nuestra oración *(José Ignacio Blanco Berga)* 41

- La providencia divina en la vida humana según santo Tomás de Aquino *(David Torrijos Castrillejo)* 55

- Catequético vs. Catequístico. Un análisis terminológico desde la edición española del Directorio para la Catequesis (2020) *(Pablo Vadillo Costa)*.....89

- Ética y educación para un futuro humano en un mundo de Inteligencia Artificial *(Francisco José Génova Omedes)*.....125

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

La providencia divina en la vida humana según santo Tomás de Aquino*

Divine providence in human life according to St. Thomas Aquinas

David Torrijos Castrillejo
Universidad Eclesiástica San Dámaso
dtorrijos@sandamaso.es
https://orcid.org/0000-0003-2005-5634

Resumen

La providencia divina, según santo Tomás de Aquino, es el orden de la sabiduría divina por el cual conduce las criaturas a su fin. Forma parte de esa disposición la existencia de cosas necesarias, contingentes y libres. El infalible carácter del conocimiento y la voluntad divina no están reñidos con la naturaleza falible de las cosas ordenadas por Dios: la providencia ha dispuesto infaliblemente que las cosas sucedan de manera falible. Incluso los actos de la libertad humana se encuentran bajo la dirección de la mente divina, pues el creador coopera con el libre albedrío. El cuidado de la providencia divina es estudiado por santo Tomás de manera especial en su *Comentario al libro de Job*, que constituye la segunda parte de estas páginas. En esta obra, contempla cómo el mal y el sufrimiento humanos encuentran remedio por la providencia divina. Existen argumentos racionales que permiten arrojar algo de luz sobre el enigma del sufrimiento humano. Con todo, es la mirada de la fe la que proporciona una confianza última en la salvación del hombre pecador y sufriente.

Palabras clave: sufrimiento, mal, determinismo y libertad, presciencia divina, gracia

Abstract

Divine providence, according to Aquinas, is the order of divine wisdom by which it leads creatures to their end. The existence of necessary, contingent and free things is part of this disposition. The infallible character of divine

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

knowledge and will is not at odds with the fallible nature of things ordained by God: providence has infallibly disposed things to happen in a fallible way. Even the acts of human freedom are under the direction of divine mind, for the creator cooperates with free will. The care of divine providence is studied by Aquinas in a special way in his *Commentary on the Book of Job*, which constitutes the second part of this paper. In this work, he envisages how human evil and suffering are remedied by divine providence. There are rational arguments that shed some light on the problem of human suffering. However, it is the gaze of faith that provides the ultimate confidence in the salvation of sinful and suffering man.

Keywords: suffering, evil, determinism and freedom, divine foreknowledge, grace

Introducción

Estamos viviendo una ocasión especialmente singular, dado que entre 2023 y 2025 se han concentrado nada menos que tres aniversarios de uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, santo Tomás de Aquino. El año pasado se conmemoró el séptimo centenario de su canonización, el día 7 de marzo de 2024 se han cumplido 750 años de su muerte y, puesto que sólo contó con 49 años de vida, en 2025 se celebrará el octavo centenario de su nacimiento. El rico pensamiento del Angélico se nos presenta, pues, como tema obligado de investigación para estos años.

Entre los innumerables temas que su variado repertorio nos permite desarrollar, vamos a ocuparnos en estas páginas de la cuestión de la divina providencia. Ahora bien, a la hora de abordar el cuidado de Dios por el ser humano, hemos de partir de una experiencia fundamental: cada uno es dueño de su propia vida. Debe conducirla y se encuentra ante el vértigo de la libertad. Esto, que ha sido descrito famosamente como "angustia", está íntimamente unido a lo que Ortega ha denominado la "radical soledad" del ser humano[1]. Una persona madura sabe que es ella —y ella sola— quien debe elegir sus actos. La subjetividad consciente, en cuanto aprende, tiene vivencias íntimas, presentes sólo ante sí misma, y también es fuente de líneas de acción. Esto la lleva a constatar una suerte de aislamiento que, según el pensador madrileño, resulta incluso desasosegante y la abocaría a buscar escapatorias:

> Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical, de compañía. Quisiéramos hallar aquel cuya vida se fundiese íntegramente, se interpenetrase con la nuestra. Para ello hacemos los más varios intentos. Uno es la amistad. Pero el supremo entre ellos es lo que llamamos amor. El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades[2].

[1] J. Ortega y Gasset, "El hombre y la gente" [1957], en Id., *Obras completas*, vol. 7, Madrid 1964, 69-271.

[2] J. Ortega y Gasset, "El hombre y la gente", 108. Añadirá más adelante que el amor es "el ensayo de canjear dos soledades, de entremezclar dos recónditas intimidades, lo cual, logrado, sería como dos venas fluviales que entremezclasen sus aguas, o dos llamas que se funden". J. Ortega y Gasset, "El hombre y la gente", 234.

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Ciertamente, el amor puede vivirse también como la búsqueda frustrada de una trascendencia hacia el otro, que resultaría al cabo imposible mientras estemos encerrados en la inmanencia de nuestras vivencias y elecciones. No quisiera aquí abundar en el rico significado de la noción de soledad en la filosofía del siglo XX, ni tampoco abordar la cuestión de cómo la simpatía, la empatía y las relaciones interpersonales pueden representar una vía de escape a esta "soledad", sino sencillamente quiero atender en este momento a un aspecto de la fe cristiana que constituye una decisiva respuesta a esta necesidad humana de superar la soledad.

Me refiero a la intimidad de Dios en la propia inmanencia. Es cierto que ningún otro ser humano tiene acceso a ese castillo interior de la conciencia en que cada uno mora. Sin embargo, uno de los aspectos más seductores de la doctrina cristiana es revelar que, donde ninguna otra voz más que la mía se escucha, allí resuena también un susurro divino. La intimidad de Dios a la conciencia, tan profundamente meditada, entre otros, por san Agustín, nos llevaría a diferentes consideraciones, pero aquí quisiera tener en cuenta sobre todo la íntima influencia de Dios en los actos mismos de la libertad humana.

El amparo que el hombre espera de Dios no sería pleno si no pudiera contar con su creador incluso allí donde se halla más solo. Esa soledad originaria del ser humano sería insuperable si admitiéramos una concepción de la providencia similar a la defendida por ciertos pensadores paganos y árabes, y los pelagianos: Dios se ocuparía del ser humano de un modo en cierto modo externo y ajeno a su intimidad más personal. Justamente, la doctrina de la gracia viene a colmar esta soledad: el creyente confiesa que incluso en esa intimidad de la conciencia no se da un completo aislamiento, puesto que también ahí mora Dios. La doctrina de la gracia, tal como la concibe Tomás de Aquino, significa que el huésped que convive en nuestra interioridad no permanece de brazos cruzados, sino que es coautor de nuestra vida.

Mi propósito en estas páginas es, pues, atender a esa presencia de la providencia divina en la vida íntima del ser humano. Ahora bien, para ello, parece conveniente exponer primero una visión general de la providencia divina tal como es concebida por santo Tomás y presentar después algunos puntos propios de la reflexión en torno a la influencia de la providencia de Dios en la vida humana, tal como ha sido expuesta en el comentario al libro de Job. La razón de escoger este comentario es que, según santo Tomás, toda

la intención del libro de Job es "mostrar mediante razones probables que las cosas humanas están regidas por la providencia"[3]. El comentario del Doctor Angélico a este libro constituye, pues, un excelente lugar para examinar cómo la providencia divina guía la vida humana.

La providencia divina y la libertad humana según santo Tomás

La cuestión de la divina providencia es muy antigua. Aunque las diferentes escuelas filosóficas de la Antigüedad la abordan, habría que reconocer que es Platón el primer filósofo que la estudia bastante a fondo, pese a haber sido los estoicos quienes la convirtieron en un elemento central de su pensamiento. Por supuesto, no es extraño tampoco al pensamiento cristiano antiguo, que le dedica también ingentes esfuerzos[4]. De hecho, se convierte en un tópico filosófico que reemerge una y otra vez a lo largo de los siglos, también en el Medioevo, hasta convertirse en uno de los grandes problemas de la 'teodicea' de la Modernidad. Es durante este periodo cuando se torna central la relación entre presciencia y providencia divinas con la libertad creada. Además, desde el punto de vista especulativo, la comprensión moderna de la libertad ayuda poco a esclarecer las presuntas aporías que muchos encuentran en esa compleja relación. En efecto, muchos modernos sostienen una idea de libertad entendida como 'libertad de' —como se suele decir—, es decir, a modo de una independencia de instancias externas, sin ser apenas capaces de captar en qué consista la libertad de arbitrio en sí misma. Desgraciadamente, estas polémicas han contribuido en parte al afianzamiento del ateísmo más reciente[5].

---

[3] "[...] liber Iob, cuius tota intentio circa hoc versatur ut per probabiles rationes ostendatur res humanas divina providentia regi". *Super iob*, Prologus, Ed. Leon., p. 3, vv. 55-57. Las traducciones son mías. Cf. *ibid.*, c. 1, Ed. Leon., p. 5, vv. 1-4. En esta exégesis sigue de cerca a Maimónides: cf. C.A. Taubenschlag, "Un ejemplo de exégesis medieval: el Comentario de santo Tomás al Libro de Job", *Studium. Filosofía Y Teología* 10 (2007) 180-183.

[4] Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione: Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia 2008; A. Magris, "Il concetto di provvidenza nella filosofia ellenistica e la sua ricezione in ambito biblico-cristiano", *Segni e comprensione* 36 (2022) 32-57; G. Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity*, Durham 2013, 144-180.

[5] D. Torrijos Castrillejo, "Poder divino y libertad creada en la modernidad temprana", *Scripta Theologica* 54 (2022) 9-34.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Ahora bien, entender la libertad como independencia de una injerencia externa ya establece los términos de la cuestión en una perspectiva que obliga a excluir a Dios de una parte no insignificante de la intimidad humana. Esta manera de ver las cosas presupone que sólo habría verdadera libertad si el agente es causa *primera* de su acto libre, sin contemplar la posibilidad de ver el libre arbitrio como una causa subordinada a otra. Nada más lejos de la idea de santo Tomás sobre la libertad creada:

> Es propio de la noción del primer principio el poder obrar sin ayuda de un agente anterior y sin su influencia. Por tanto, si la voluntad humana pudiese producir alguna acción sin que Dios fuese su autor, entonces a la voluntad humana le correspondería la noción de primer principio. Con todo, algunos tratan de resolver esto diciendo que la voluntad, pese a poder producir por sí sola su acción sin influencia de un agente anterior, no posee por sí misma el ser sino que lo poseería por otro, el cual se debería al primer principio. Pero parece inadecuado que algo que no posee por sí solo el ser pueda obrar por sí solo, siendo así que ni siquiera puede durar por sí solo lo que no posee el ser por sí solo[6].

Santo Tomás se remite a la doctrina cristiana de la creación y la conservación, que establece una radical dependencia de la criatura respecto de Dios en lo tocante al ser[7]. Semejante dependencia en cuanto al ser no puede permitir a la criatura obrar por sí misma sin remitirse a la causa de la cual percibe el ser mismo. Pensar que la conservación sola bastaría para justificar la índole de creatura no es suficiente para el Aquinate. Dios, que da el ser también ha de dar el obrar y debe contribuir en cierto modo a la acción de la criatura. Este principio metafísico fundamental está vigente también cuando hablamos de la acción libre, en la cual la criatura ha de experimentar también alguna dependencia del creador.

---

[6] "[...] hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus; unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet: quamvis solvere hoc nitantur, dicentes, quod voluntas etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit; cum etiam per se durare non possit quod a se non est". *Super Sent*., II, d. 37, q. 2, a. 2, co.

[7] L.P. Prieto, *La conservación del universo según santo Tomás de Aquino*, Toledo 2023, 270-271.

Para santo Tomás, la libertad humana ha de ser un cierto principio de acción y de dirección de la propia acción, pero no puede ser un principio absoluto, un principio no principiado. Está de acuerdo en considerar que la libertad humana es un indicio de la "imagen de Dios" en el hombre, siguiendo al Damasceno (*S.Th.*, I, q. 93, a. 9, co.), pero para que sea auténtica imagen debe remitir a otro y ser, en ese sentido, relativa, no absoluta[8].

En cualquier caso, resulta crucial admitir la presencia divina incluso en la libertad humana para reconocer la consoladora presencia del creador en la vida más íntima de la criatura. Pero, para llegar hasta ahí, es preciso primero dar un paso atrás. En efecto, antes de abordar la cuestión sobre cómo concuerden la omnisciencia y providencia divinas con la libertad humana, primero se ha responder una cuestión más general acerca de si el conocimiento y la voluntad divinos están reñidos o no con la contingencia. En efecto, si el saber y el poder de Dios se extienden a todos los ámbitos del universo, ¿no son lesionados los estatutos de las cosas contingentes, subsumidas bajo el incontrovertible poder divino, resolviéndose toda causalidad, a la postre, en homogénea necesidad?

Veamos, pues, cómo resuelve santo Tomás la aparente imposibilidad de existencia de lo contingente en un cosmos gobernado por una providencia divina infalible. Para él, la raíz de la providencia se halla en la materia sublunar[9]. La contingencia significa que una cosa tenga en sí misma un poder para ser y para no ser. Eso significa que es propio de un ente contingente el poseer el ser en una esencia tal que contenga en sí un "poder no ser"[10]. Ese poder negativo es la contrapartida de la posesión de materia prima sublunar que, de suyo puede llegar a ser cualquier otro cuerpo (v.gr. el agua, al constar de materia prima, puede ser aire). Igualmente, los accidentes residen en un sujeto que puede poseer otro accidente incompatible con él (v.gr. el agua fría conserva el poder de estar caliente). La contingencia no es una mera

[8] Lo propio de la imagen es la remisión a aquello de lo cual es imagen: "Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei". *S.Th.*, I, q. 35, a. 1, co., Ed. Leon., p. 372.

[9] I. Silva, "Divine providence and natural contingence", en I. Silva – S. Kopf (eds.), *Divine and Human Providence: Philosophical, Psychological and Theological Approaches*, Abingdon 2020, 59-74.

[10] S. L. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Eugene 2015, 115.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

posibilidad lógica, se trata de una realidad ontológica, algo real en las cosas, que pueden poseer formas distintas de las que están poseyendo.

Por tanto, la mera presencia de la materia prima en un cuerpo ya constituye un principio inmanente de contingencia. Además de esta causa próxima de la contingencia —la materia—, existen otras causas próximas que hacen que algo sea o no contingente. En general, santo Tomás admite un principio clásico que encontramos ya en Nemesio de Emesa (a quien él toma por Gregorio de Nisa): es contingente aquella causa que puede ser impedida, es decir, aquella cuya causalidad puede verse frustrada y no originar su efecto propio debido a algún obstáculo[11]. Por ejemplo, que ahora incidan los rayos de sol en un cristal es algo contingente, pues un parasol u otro obstáculo puede impedir que se alcance el fin de esa causa. Sin embargo, para santo Tomás, ninguna causa natural puede detener el movimiento del cielo, cuyo giro será, pues, necesario.

Ahora bien, la capacidad de ser frustradas de las causas, aun siendo la raíz próxima de la contingencia, no es su causa última. En efecto, en *S.Th.*, I, q. 19, a. 8 santo Tomás muestra que esta contingencia no es algo que acaezca al margen del designio divino, sino que incluso la susceptibilidad de ser impedida de la causa próxima es también querida positivamente por Dios, el cual ha dispuesto que en el universo coexistan cosas contingentes junto con las necesarias. Con esto, santo Tomás corrige a Siger de Brabante, el cual consideraba que bastaba esa capacidad de ser frustradas de las causas para hablar de contingencia en el universo. En realidad, es Dios mismo quien ha dispuesto que unas cosas sean necesarias y otras contingentes. Para ello, ha asignado causas necesarias a las primeras y causas contingentes a las segundas. Esto está relacionado con la peculiar índole de la providencia divina, pues se trata de la disposición dada al universo por el creador de todo ser

[11] τῶν δὲ δυνατῶν τὰ μέν ἐστιν ἀναγκαῖα, τὰ δὲ ἐνδεχόμενα. ἀναγκαῖα μέν, ἅπερ ἀδύνατον κωλυθῆναι ἢ ὧν καὶ τὸ ἀντικείμενον ἀδύνατόν ἐστιν, ἐνδεχόμενον δὲ τὸ δυνάμενον κωλυθῆναι ἢ ὧν καὶ τὸ ἀντικείμενον δυνατόν. Nemesius Emesenus, *De nat. hom.*, ed. Morani, p. 103, vv. 17-21. Sobre la recepción de esta doctrina en santo Tomás, véase: P. Porro, "*Lex necessitatis vel contingentiae*. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 (2012) 401-450; D. Torrijos Castrillejo, "La providencia en santo Tomás de Aquino", *Revista española de teología* 79 (2019) 419-454.

(*esse*), de manera que incluso la trascendental diferencia entre contingencia y necesidad está bajo su dominio[12].

Puesto que hablamos de la providencia del autor de todo ente y de todo ser, es propio suyo hacer que las cosas sean como son, es autora de la necesidad no más que de la contingencia y es gracias a ella que obran conforme a su naturaleza. Santo Tomás parafrasea hermosamente al Pseudo Dionisio a la luz de Lc 9,56: "No es propio de la providencia arruinar la naturaleza sino salvarla"[13]. A cada entidad le permite ser conforme a su propia índole y desarrolla ésta en lugar de vulnerarla. Que Dios sea el universal provisor de todas las cosas incluye también el carácter contingente de las que así han sido, son o serán, sin que se vea dañado por dicha provisión. La necesidad y la contingencia atañen a las causas segundas en relación con la causalidad próxima. Por tanto, la infalibilidad y la certeza absoluta de la ciencia divina no puede estar reñida con la contingencia de las cosas singulares que suceden bajo su gobierno.

Esto estaba ya enunciado en el así llamado "principio de Jámblico", según el cual la naturaleza del cognoscente no es traspasada a lo conocido. La naturaleza necesaria, perfectísima, de Dios y de su conocimiento no es trasladada a los objetos de éste[14]. Este principio ya fue integrado en la comprensión del conocimiento divino por Boecio, pero podría haber sido mérito de santo Tomás expandirlo hasta la voluntad divina. Aprovecha ahí una sugerencia de Nemesio de Emesa, el cual lo había aplicado también al poder divino respecto de lo necesario: ante Dios, incluso lo necesario es, en cuanto sujeto a su poder y libre decisión de crearlo o no, contingente. De manera análoga, lo

---

[12] "[...] necessarium et contingens proprie consequuntur ens, inquantum huiusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis". *S.Th.*, I, q. 22, a. 4, ad 3, Ed. Leon., p. 269.

[13] "[...] providentiae non est naturam destruere sed salvare". *Super Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2, co.; *De ver.*, q. 5, a. 3, arg. 5; *S.Th.*, I, q. 48, a. 2, ad 3; *Compendium theologiae*, I, c. 142. Cf. *S.Th.*, I-II, q. 51, a. 4, arg. 2. El texto del Ps. Dionisio no parece pretender aludir al pasaje evangélico explícitamente: τὸ γὰρ φθεῖσραι φύσιν οὐκ ἔστι προνοίας. ὅθεν ὡς πρόνοια τῆς ἑκάστου φύσεως σωστική. *De div. nom.*, IV, PG 3, 733.

[14] Sobre esta cuestión, véase D. Torrijos Castrillejo, "Divine foreknowledge and providence in the commentaries of Boethius and Aquinas on the *De interpretatione* 9 by Aristotle", *Biblica et Patristica Thoruniensia* 13 (2020) 151-173.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

contingente sigue siendo lo que es, pese a ser dispuesto por el Omnipotente: solo "en cierto sentido" (*secundum quid*) es necesario.

Según santo Tomás, pues, no es verdad ni que todas las cosas sean —como quiso Gilson— "radicalmente contingentes", ni tampoco están todas sometidas a un "determinismo providencial"[15]. Solo en un sentido secundario y extrínseco a ellas mismas, las cosas —incluso las necesarias— son contingentes respecto del poder creador divino. Ahora bien, por más que se dé la infalibilidad del conocimiento y la providencia divina respecto de las cosas contingentes, éstas siguen siendo tales en virtud de sus causas intrínsecas. Igual que las cosas necesarias no se tornan contingentes —en sentido estricto— por ser creadas por Dios, tampoco se vuelven necesarias —en sentido estricto— las contingentes debido a la infalibilidad de su poder. Esto revela que el propio Dios se encuentra en un plano superior. Santo Tomás rechaza que su causación pueda ser englobada con las criaturas dentro del ámbito de la causalidad necesaria o de la contingente. El régimen divino está más allá de esta diferencia que atañe a la realidad creada, no al modo de ser del creador. La causalidad divina es "infalible" pero, aunque nada pueda frustrarla, no puede ser entendida como "necesaria" puesto que no convierte en necesarios sus efectos:

> La voluntad divina ha de ser entendida más allá del orden de los entes, como una causa que abarca todo ente y sus diferencias. Las del ente son lo posible y lo necesario y por tanto nace de la voluntad divina la necesidad y la contingencia de las cosas y la distinción entre ambas en conformidad con la naturaleza de sus causas próximas. Para los efectos que ha querido que fuesen necesarios les ha dispuesto causas necesarias y a los efectos que ha querido que fuesen contingentes les ha otorgado causas que obran de manera contingente, esto es, capaces de fallar. De acuerdo con la condición de tales causas, los efectos son denominados ya necesarios ya contingentes, aunque todos dependan de la voluntad divina como de su primera causa que trasciende el orden de la necesidad y de la contingencia. Esto no puede ser dicho ni de la voluntad humana ni de ninguna otra causa porque toda otra causa ya cae bajo el orden de

[15] É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932, 135. La expresión "determinismo providencial" ha sido empleada por P. Porro, "Contingenza e impedibilità delle cause. presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico", *Rivista di storia della filosofia* 68 (2013) 123.

> la necesidad ya bajo el de la contingencia y, por consiguiente, conviene que o tal causa pueda fallar, o que su efecto no sea contingente, sino necesario. Pero la voluntad divina es indeficiente, pese a que no todos sus efectos son necesarios, sino que algunos son contingentes[16].

En definitiva, la peculiar condición de la acción del creador en su criatura explica por qué la voluntad divina no puede destruir la manera de ser de cada cosa sino, si acaso, afianzarla. El designio divino se cumple con exactitud en cuanto al número y especie de sus efectos, pero también alcanza incluso al modo necesario, contingente o libre de sus efectos (*S.Th.*, I, q. 19, a. 8). La poderosa energía de la voluntad divina no merma la contingencia de las cosas que son tales; es más, se debe a ella que lo sean.

Esto permite explicar que la influencia divina sobre lo creado es susceptible de obrar en ello sin necesidad de limitarse a sí misma. No es necesario reducir la relación de Dios con sus criaturas al mero conocimiento. En efecto, santo Tomás siempre se remite a la eternidad divina para explicar cómo conoce las cosas temporales sin volverse Él mismo temporal. Dios conoce esas cosas temporales con su "ciencia de visión" por la cual las conoce tal como fueron, son o serán sin inmiscuirse en el transcurso del tiempo (*S.Th.*, I, q. 14, aa. 9 y 13). Ahora bien, este conocimiento "de visión" podría ser malentendido, como si Dios contemplase "fuera de Sí" las realidades temporales. Ello desmentiría la concepción de santo Tomás del conocimiento divino de las cosas creadas. Dios conoce todas las cosas en Sí mismo en cuanto es su origen y las contempla en cuanto participan (o participarán) de la perfección de la esencia divina (*S.Th.*, I, q. 14, a. 5). Si la mirada divina se extendiese fuera de

---

[16] "[...] uoluntas diuina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, uelut causa quedam profundens totum ens et omnes eius differencias; sunt autem differencie entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa uoluntate diuina originatur necessitas et contingencia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus autem quos uoluit necessarios esse disposuit causas necessarias, ad effectus autem quos uoluit esse contingenter, ordinauit causas contingenter agentes, <id est> potentes deficere; et secundum harum condicionem causarum, effectus dicuntur uel necessarii uel contingentes, quamuis omnes dependeant a uoluntate diuina sicut a prima causa que transcendit ordinem necessitatis et contingencie. Hoc autem non potest dici de uoluntate humana nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis uel contingencie, et ideo oportet quod uel ipsa causa possit deficere, uel quod effectus eius non sit contingens, sed necessarius. Voluntas autem diuina indeficiens est, tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, sed quidam contingentes". *Expositio Peryermeneias*, I, lect. 14, Ed. Leon., pp. 78-79, vv. 438-461.

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Sí como si contemplase las cosas dejándose impactar por ellas, entonces el conocimiento divino sería pasivo respecto de las criaturas y, bajo ese aspecto, sería dependiente de ellas. Pero Él es el autor de cuanto hay de ser en lo creado, luego nada de ello puede existir —mucho menos tener influencia sobre nada— sin recibir primero su entidad de la causa primera.

Por esta radical dependencia de la criatura respecto de creador, tanto para el ser como para el obrar, no cabe pensar en la relación entre el creador y la libertad creada fuera del marco de la providencia. Lo futuro no es meramente "previsto" por Dios, sino más bien es "provisto" por su providencia. Por eso el propio Boecio prefiere el nombre de "providencia" frente al de "presciencia" para hablar del conocimiento divino de las cosas temporales[17]. Igualmente, sólo obtendremos una comprensión plena del conocimiento divino de la acción libre en santo Tomás a la luz de su doctrina sobre la providencia y, en cuanto respecta a la libertad humana, la de la predestinación, es decir, la parte de la providencia por la cual es ordenada la criatura racional (*S.Th.*, I, q. 23, a. 1, co.).

La providencia divina se extiende a todas las cosas y las hace ser conforme a su naturaleza propia. No anula la contingencia, ni siquiera anula el azar. Para santo Tomás, el azar se da cuando una causa alcanza un resultado que no pretendía: cuando una causa eficiente contribuye a un fin distinto de la causalidad final por la cual estaba orientándose. Ahora bien, pese a que ese resultado no esté siendo intentado por la causa agente en cuestión, nada impide que una causa superior haya ordenado la causa inferior a lograr ese resultado sin que ésta lo persiga. En efecto, lo 'azaroso' para las causas segundas puede ser provisto por la causa primera. Por ejemplo, un capataz puede mandar a dos empleados al mismo sitio, sin que ellos lo sepan, de manera que su encuentro, para ellos inesperado, no sea de hecho una casualidad (*S.Th.*, I, q. 116, a. 1, co.). Así puede Dios disponer también las causas del universo, incluso la vida humana, puesto que Él está en condiciones de ordenar incluso la voluntad de la creatura libre. De tal manera, la libertad humana está contenida en la providencia divina como segundo deliberante bajo el primer deliberante, porque el libre arbitrio es causa segunda y no primera:

[17] "Unde non praevidentia sed providentia potius dicitur". Boethius, *De consolatione philosophiae*, ed. Moreschini, p. 157, vv. 67-68. Cit. en *Super Sent.*, I, d. 38, q. 1, a. 5, co.; *De ver.*, q. 2, a. 12, co.

> Puesto que los actos del libre albedrío se reducen hasta Dios como a su causa, es necesario que las cosas que se producen por el libre albedrío estén bajo la providencia divina. En efecto, la providencia del hombre se encuentra abarcada por la providencia de Dios como una causa particular está abarcada por la causa universal[18].

Las acciones libres del hombre están incluidas bajo la providencia, pero no dependen de ella sólo en general, sino también en concreto. No se puede hablar de una dependencia genérica de Dios en cuanto da el ser. Ese error es atribuido a Orígenes (*S.c.G.*, III, c. 89). Tampoco se puede entender que Dios otorgue a la voluntad creada una inclinación meramente inespecífica hacia el *bonum commune*, pero después sea la criatura quien se oriente por sí sola a querer esto o lo otro bajo la genérica atracción causada por el bien en cuanto tal. Por el contrario, Tomás insiste en que la providencia no sólo ha dispuesto las acciones humanas, sino que también las guía de una manera tal que su libertad no desaparece bajo su influjo[19]. No cabe hablar de una dirección meramente general, puesto que lo propio de la providencia divina es abarcar todas las cosas inmediatamente y en detalle, como procede un buen artista que no abandona su obra a la improvisación (*S.Th.*, I, q. 103, a. 6, co.).

De esta manera, la providencia y el gobierno divinos se revelan, como dice la Escritura, a la vez suaves y fuertes (Sb 8,1). Es, sin duda, fuerte, ya que la providencia es "infalible" y siempre se cumplen sus designios. Es empero suave ya que, siendo Dios el autor del ser, es capaz de obrar en todas las cosas conforme al modo propio de ellas, sin que su influencia represente ninguna suerte de invasión[20]. La razón de esto reside en la especial relación causal que guarda Dios con su creación:

---

[18] "Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur, providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali". *S.Th.*, I, q. 22, a. 2, ad 4, Ed. Leon., p. 266. "Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima, divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione". *S.Th.*, I, q. 23, a. 5, co., Ed. Leon., p. 277.

[19] "[...] non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius". *S.c.G.*, III, c. 89, Ed. Leon., p. 273a, vv. 2-4.

[20] "[...] non omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt, sed quaedam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

> "Se dice que algo movido es forzado cuando es movido contra la inclinación propia, pero si es movido por algo que le proporciona su inclinación propia, no se dice que es forzado. Por ejemplo, el cuerpo grave, cuando es movido hacia abajo por su generante, no es forzado. Así también Dios, al mover la voluntad no la fuerza, porque le proporciona su inclinación propia[21].

De igual modo que, cuando Dios impele la voluntad hacia el bien en general al crearla, no la violenta, cuando la guía concretamente durante los actos de su vida, tampoco ejerce ninguna violencia sobre ella. Ésta es una prerrogativa de la causa primera que no puede compartir con nadie:

> Ninguna sustancia creada se une con el alma intelectual en su interior sino tan sólo Dios, el cual es el único causante de su ser y Aquél que la sostiene en el ser. Por tanto, el movimiento voluntario sólo puede ser causado por Dios. [...] El único agente que puede causar el movimiento de la voluntad sin violencia es el que causa el principio intrínseco de este movimiento, que es la potencia misma de la voluntad. Tal es Dios, el único creador del alma [...]. Así, únicamente Dios puede mover la voluntad a modo de agente sin violentarla[22].

providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus. Ad hoc etiam consideranda sunt quae supra dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quae contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint". *S.Th.*, I, q. 23, a. 6, co., Ed. Leon., p. 281.

[21] "[...] illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam, sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem". *S.Th.*, I, q. 105, a. 4, ad 1, Ed. Leon., p. 474.

[22] "Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari. [...] Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat [...]. Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia". *S.c.G.*, III, c. 88, Ed. Leon., p. 269b, vv. 12-35. Sobre esto, véase D. Torrijos Castrillejo, "La moción divina ante la contingencia y la libertad de las creaturas según santo Tomás y Domingo Báñez", *Scripta Fulgentina* 30 (2020) 48-50.

Esto no es posible a ninguna de las otras criaturas con las cuales Dios ha querido compartir el gobierno del universo. Ni los cielos, ni siquiera los ángeles son capaces de guiar de esta manera la voluntad humana. Por ello, la acción humana puede obrar contra la orientación ofrecida por estos colaboradores del creador, sin embargo, sus acciones nunca violarán la disposición de la divina providencia: "Este hombre singular siempre elige conforme a lo que Dios obra en su voluntad"[23].

De tal manera, en el plan de Dios y en la ejecución de dicho plan está incluida una suave guía divina de las acciones humanas en las cuales el ser humano no obra solo, sino bajo el amparo del creador, el cual también puede abandonarlo eventualmente, tolerando que cometa algún pecado. Como veremos, incluso este "abandono" está ordenado por Dios y puede ser parte de un bien mayor. En cualquier caso, como acaece en cualquier capítulo de la teología, hemos de desechar aquí cualquier idea que repugne a Dios. Tan ambiciosa doctrina de la providencia tampoco deroga el libre albedrío, como santo Tomás repite constantemente. La libertad humana de elección —experimentada directamente por cada uno de nosotros— es tan evidente que ninguna teoría podría negarla: ningún raciocinio tiene tanta fuerza científica como una evidencia. Ni se ha de incurrir en ridículas simplificaciones sobre el designio divino, que nos podrían hacer pensar que Dios obra caprichosamente al disponer de una providencia anterior a la nuestra. La imaginación es fuente de innúmeros errores en teología, un saber en el cual siempre hemos de avanzar a tientas, como si nos desplazáramos en una estancia a oscuras[24].

---

[23] "Rursus, attendenda est circa hoc alia differentia. Nam operatio angeli, et corporis caelestis, est solum sicut disponens ad electionem: operatio autem Dei est sicut perficiens. Cum autem dispositio quae est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus caeleste inclinat. *Semper tamen hoc homo eligit secundum quod Deus operatur in eius voluntate*". *S.c.G.*, III, c. 92, Ed. Leon., p. 280a, vv. 23-32. Pongo en cursiva el texto traducido en el cuerpo.

[24] El propio santo Tomás nos advierte de los errores en que muchos han caído en esta materia debido a haber cedido demasiado a la imaginación: "Quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet". *S.c.G.*, I, c. 2, Ed. Leon., p. 55b, vv. 33-37.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Decir que Dios tiene todas las cosas dispuestas en su providencia, incluso los actos libres, nos hace fingir a Dios como si fuese un director de cine que, después de haber concluido su obra, disfruta de la película rodada tiempo atrás. Nada escaparía a la previa realización. Los actores parecerían libres, cuando, en realidad, siguen una pauta predispuesta para ellos sin su previo consentimiento. Esta descripción se nos antoja adecuada de la realización histórica de un plan eterno, pero no lo es. No es esto lo que se está diciendo aquí. Es central en la doctrina de santo Tomás que la influencia divina actúa de tan portentosa manera que deja intacta la libertad creada. No es disminuida por la presencia divina en ella. Dios es causa de las acciones pero lo es en cuanto éstas son libres, no origina una apariencia de libertad. Dado que semejante influencia se trata de una acción privativa del creador, toda analogía se revela apresurada y siempre será incompetente para darnos cuenta de ella. El ser humano desconoce una causa principal que obre sobre una causa subordinada logrando un resultado preciso, no meramente aproximado, sin forzar en modo alguno esa causa subordinada. Sin embargo, podemos concebir semejante causación con tal que renunciemos a imaginarla.

Es de notar que la aparente paradoja de la simultánea afirmación del libre albedrío creado y de la infalibilidad de la providencia divina consta de dos tesis que no son equidistantes desde el punto de vista epistemológico. Respecto de la libertad creada, tenemos un conocimiento razonablemente adecuado puesto que disponemos de una experiencia directa de él. Pese a la dificultad que comporta de suyo la reflexividad sobre los actos de la propia conciencia, somos capaces de juzgar con evidencia, sobre la experiencia de nuestra causación libre, la existencia del libre albedrío. La situación no es tan halagüeña respecto de la providencia divina. Se trata de un conocimiento indirecto e inadecuado. No podemos conocer a Dios, ni a través de los sentidos, ni a través de la reflexión sobre los actos internos de nuestra alma. Sólo podemos hacer afirmaciones sobre Él apoyándonos en otros conocimientos. Así, tanto la metafísica como la fe católica nos obligan a atribuirle una providencia particular e inmediata sobre todas las cosas. No obstante, que juzguemos con certeza que existe dicho conocimiento divino y el correspondiente gobierno de las creaturas, no nos permite conocer la naturaleza misma de la ciencia de Dios, ni de su influencia en cuanto moviente de lo creado. Este conocimiento dista de ser adecuado y se ve envuelto en la niebla de nuestra ignorancia, superados como estamos por su excelsitud[25].

[25] "Dieu agit dans l'opération de la créature, mais cette action est divine, participant du

Precisamente, sabiendo que es mucho más lo que ignoramos sobre él que lo que conocemos, no deberíamos titubear demasiado para aceptar que podría ser un tipo de influjo sobre lo creado que supera nuestros parámetros sobre la causalidad, demasiado ceñidos a las causas creadas. Por el contrario, la teología filosófica y revelada que nos obliga a sostener una providencia detallista, nos proporciona también razones para concluir que, cuanto más esté presente el creador en su criatura, tanto más se verá revalorizada su acción, lejos de ser estorbada. El autor de la naturaleza sólo puede intervenir en ella para realzarla, no como un competidor o algo extraño a ella: ¿cómo iba a lesionarla o verse en la necesidad de "apartarse" de ella para "permitir" su realce y su auge? ¿En qué aprovecharía a la buena ejecución de su partitura que Mozart se abstuviera de guiar al intérprete?

La providencia divina en la vida humana según la *Expositio super iob*

Torrell sitúa la *Expositio super iob* durante la estancia de santo Tomás en Orvieto (1263-1265), algo que la situaría cronológicamente muy cerca del enjundioso y extenso tratamiento de la providencia en la *Summa contra gentiles*[26]. Ahora bien, en su comentario al libro de Job, Tomás aborda la cuestión de la providencia teniendo particularmente en cuenta la experiencia del hombre que sufre. Esta mirada de primera persona podría resultar acaso más asequible a la sensibilidad filosófica del hombre contemporáneo que la exposición más metafísica de nuestras primeras páginas. Para que apreciemos cómo la experiencia es el punto de partida en este comentario, leamos el propio prólogo, donde alude a la siguiente constatación:

> No siempre les suceden bienes a los buenos o a los malos males, ni tampoco siempre a los buenos males y bienes a los malos, sino que, de manera indiferente, tanto a los buenos como a los malos les sobrevienen tanto bienes como males. Esto es lo que más mueve los corazones de los hombres para opinar que las cosas humanas no están regidas por la providencia, de manera que unos afirman que las cosas, cuando no

mystère même de Dieu". S.-Th. Bonino, *Dieu, Alpha et Omega: Création et Providence*, Sion 2022, 415.

[26] J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre*, Fribourg - Paris 2008, 175-178, 494 y 620.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

están regidas por la providencia y el parecer humanos, están sometidas a la casualidad, mientras que otros atribuyen el resultado al hado[27].

Según santo Tomás, esta incredulidad respecto de la providencia divina lleva a algunos a poner su esperanza en los bienes terrenos y a obrar mal deliberadamente (no sólo por debilidad). De ahí que el principal propósito del libro de Job sea —como decíamos al inicio— dar a conocer la providencia divina, pese a las aparentes razones en contra. En lo que sigue trataremos de esbozar en algunas pinceladas las ideas principales sobre la providencia divina proporcionadas por el Aquinate en su comentario[28].

Como sabemos, Tomás defiende que la providencia divina se extiende a todas las cosas y de manera particular, no de un modo meramente general como habían defendido algunos pretendidos "peripatéticos". Ahora bien, no

---

[27] "[...] non enim semper bonis bona eveniunt aut malis mala, neque rursus semper bonis mala aut malis bona, sed indifferenter bonis et malis et bona et mala. Hoc igitur est quod maxime corda hominum commovit ad opinandum res humanas providentia divina non regi, sed quidam eas casualiter procedere dicunt nisi quatinus providentia et consilio humano reguntur, quidam vero caelesti fato eorum eventus attribuunt". *Super iob*, Prologus, Ed. Leon., p. 3, vv. 32-40.

[28] Ya van siendo bastantes los estudios sobre la providencia divina en el comentario de santo Tomás al libro de Job: cf. S. Ausin, "La providencia divina en el libro de Job. Estudio sobre la *Expositio in Job* de Santo Tomás de Aquino", *Scripta Theologica* 8 (1976) 477-550; R. Coggi, "Dolore, Providenza, Risurrezione nel libro di Giobbe. Validità di un'intuizione esegetica di S. Tommaso", *Sacra Doctrina* 27 (1982) 215-310; M.D. Yaffe, "Providence in medieval Aristotelianism: Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the book of Job", *Hebrew Studies* 20 (1979-1980) 62-74; M.F. Manzanedo, "La antropología teológica en el comentario tomista al libro de Job", *Angelicum* 64 (1987) 306-311; E. Stump, "Aquinas on the Sufferings of Job", en D. Howard-Snyder (ed.), *The evidential Argument from Evil*, Bloomington - Indianapolis 1996, 49-68; T.P. Jackson, "Must Job Live Forever?: A Reply to Aquinas on Providence", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 62 (1998) 1-39; R.W. Nutt, "Providence, wisdom, and the justice of Job's afflictions: considerations from Aquinas' literal exposition on Job", *The Heythrop Journal* 56 (2015) 44-66; E. Stump, *Aquinas*, London - New York 2003, 455-478; R. te Velde, "Divine Providence and Man's Place in the Order of the Good", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 2020, 127-142; F.T. Harkins, "Thomas Aquinas and Albertus Magnus on the Problem of Evil: Insights from their Commentaries on the Book of Job", *European Journal for the Study of Thomas Aquinas* 39 (2021) 24-42; T.A. Van Wart, "Aquinas's Eschatological Historiography: Job, Providence, and the Multiple Senses of the Historical Event", *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 30 (2021) 32-50.

gobierna todas las cosas por igual, puesto que unas creaturas están ordenadas a otras; en concreto, las cosas corruptibles están ordenadas el bien común del universo y, por tanto, la providencia no las ordena de igual manera que las incorruptibles:

> Los bienes particulares [...] en cuanto que algunos de ellos son perpetuos, son dispuestos por Dios por ellos mismos, mientras que, en cuanto son corruptibles, son ordenados por otra cosa. Los que son perpetuos lo son tanto en la especie como en el individuo y son gobernados por Dios por ellos mismos. En cambio, los que son corruptibles en el individuo, son sólo perpetuos en la especie; por tanto, respecto de la especie, son dispuestos por Dios por ellos mismos, pero, respecto del individuo, sólo por mor de la especie. Así es como acaece con el bien y el mal que se da entre los animales desprovistos de razón[29].

Pese a que los seres humanos son, en lo tocante a su cuerpo, corruptibles, también les atañe esta diferencia de ordenación providencial. En efecto, Dios trata de manera diversa a las criaturas intelectivas y a las irracionales, puesto que a las primeras las gobierna bajo un régimen de premios y castigos en virtud de su libre albedrío[30]. Mencionemos primero el orden de las criaturas irracionales: la naturaleza, por su propio modo de ser, debe obrar orientada hacia un fin[31]; las cosas desprovistas de inteligencia no pueden orientarse por sí mismas hacia tal fin, por lo que han de estar subordinadas a las inteligentes. Dios otorga esa orientación a la naturaleza entera como un arquero que apunta su flecha de modo que "toda operación de la naturaleza se atribuye al poder divino"[32].

---

[29] "[...] bona particularia [...] secundum quod aliqua perpetua sunt, propter se disponuntur a Deo, secundum autem quod corruptibilia sunt, propter aliud. Quae igitur perpetua sunt et specie et individuo, propter se gubernantur a Deo; quae autem sunt corruptibilia individuo, perpetua specie tantum, secundum speciem quidem propter se disponuntur a Deo, secundum individuum propter speciem tantum, sicut bonum et malum quod accidit in brutis animalibus". *Super iob*, c. 7, Ed. Leon., p. 50, vv. 366.375-384.

[30] *Super iob*, c. 7, Ed. Leon., p. 49, vv. 272-281.

[31] *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 59, v. 113.

[32] "Comparatur igitur tota naturae operatio ad intellectum dirigentem res naturales in finem, quem Deum dicimus, sicut comparatur motus sagittae ad sagittatorem: unde sicut motus sagittae convenienter sagittatori attribuitur, ita convenienter *tota naturae operatio attribuitur virtuti divinae*". *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 59, vv. 119-125. Subrayo el texto traducido en el

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

La acción divina se extiende a todos los acontecimientos naturales sin que obste para ello la existencia de causas naturales. No porque el obrar divino sea tan "suave" como "fuerte"[33], es menos real su influencia. Para ilustrar esto, santo Tomás pone el ejemplo de un soberano, el cual "derrota cierta ciudad fuerte: cuanto más rápida e insensiblemente lo hace, tanto más queda demostrada la fuerza del rey"[34]. Esto lo aplica a los terremotos, que de manera súbita e imprevisible son capaces de conmover incluso las montañas. En semejantes acontecimientos se manifiesta de forma más admirable el poder divino.

En cuanto a las criaturas intelectivas, en la *Summa contra gentiles*, un escrito casi contemporáneo al comentario de Job, se nos indica que "el gobierno de la providencia procede del amor divino", pues Dios "ama sobre todo a las criaturas intelectuales"[35]; por tal razón, éstas reciben una atención especial. Ahora bien, también existe cierta subordinación entre ellas, puesto que las racionales, los seres humanos, han sido confiadas no sólo a la providencia de su propia razón, sino también a la de los espíritus incorpóreos[36]. Tanto los espíritus buenos (ángeles) como los malos (demonios) contribuyen a la providencia divina, puesto que unos, por disposición de Dios, incitan a los seres humanos al bien y los otros, por permisión divina, al mal. Esta providencia angélica está, pues, subordinada a la propia providencia de Dios, el cual posee una "especial solicitud por el hombre"[37] y, en particular, "por los actos de los hombres"[38], hasta el punto de tener en cuenta los pecados más nimios. Pese a la frágil condición humana, Dios multiplica sus atenciones por ella:

---

cuerpo.

33 De nuevo, adopto las palabras de Sb 8,1 empleadas por el Aquinate para hablar de la providencia en *S.Th.*, I, q. 22, a. 2, s.c.

34 "[...] aliquis rex sua virtute aliquam fortem civitatem expugnat, quod quanto citius et insensibilius fit tanto magis virtus regis demonstratur". *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 59, vv. 130-131.

35 "Gubernatio providentiae ex amore divino procedit [...] maxime substantias intelectuales amet". *S.c.G.*, III, c. 90, Ed. Leon., p. 276a, vv. 25-36.

36 *Super iob*, c. 1, Ed. Leon., pp. 7-8, vv. 239-261; c. 4, p. 32, vv. 445-446.

37 "[...] sollicitudo quam Deus specialiter habet de homine". *Super iob*, c. 7, Ed. Leon., p. 51, vv. 417-418. Cf. S.-Th. Bonino, "Providencia divina, ángel custodio y dignidad de la persona humana", *Espíritu* 69 (2020) 229-244.

38 "[...] Deus tanta districtione *de actibus hominum* curam haberet ut etiam pro minimis

> [Job] se admira de la diligencia de la providencia divina respecto del hombre. En efecto, resulta admirable que Dios procure tantos cuidados a una cosa tan frágil y de poco valor. Aunque todo está bajo la divina providencia, la solicitud divina por el hombre se manifiesta especialmente en tres rasgos: primero, en haberle proporcionado leyes y preceptos para vivir [...], segundo, en premiar Dios al hombre por sus obras buenas y castigarlo por las malas [...], tercero, en adornarlo con virtudes merced a las cuales se conserva limpio y preservado de las hediondeces del pecado[39].

Estos tres géneros de cuidados divinos son indicados por santo Tomás para enfatizar el peculiar carácter de la providencia sobre la vida humana en concreto. Esta consideración enlaza con la exégesis de este verso de Job: "Tu quidem gressus meos dinumerasti" ("Tú tienes contados mis pasos": Jb 14,16), un pasaje evidentemente vinculado con Jb 13,27: "Observasti omnes semitas meas et vestigia pedum meorum considerasti" ("Has escudriñado todos mis caminos y te has fijado en las huellas de mis pies"). Estas palabras aludirían, según Tomás, al juicio divino sobre las obras humanas. Ahora bien, se ha de señalar que la mirada de Dios alcanza no sólo a los hechos mismos, sino también a la intención y el afecto del agente, amén de las circunstancias

peccatis et negligentiis hominem puniret". *Super iob*, c. 13, Ed. Leon., p. 89, vv. 427-430. Subrayo las palabras traducidas en el cuerpo. La referencia a los ínfimos pecados podría aludir a Mt 12,36.

39 "[...] admiratur diligentiam divinae providentiae circa hominem: mirabile enim videtur quod de re tam fragili et despecta Deus tantam curam habet. Quamvis autem omnia divinae providentiae subsint, specialiter tamen sollicitudo divina circa hominem apparet in tribus: primo quidem quantum ad hoc quod ei leges et praecepta vivendi dedit [...]; secundo quantum ad hoc quod Deus hominem pro bonis praemiat et pro malis punit [...]; tertio quantum ad hoc quod Deus eum virtutibus ornat quibus contra foeditates peccati se mundum conservat". *Super iob*, c. 13, Ed. Leon., p. 89, vv. 460-475. Estas tres líneas de acción de la providencia aparecen también en este otro texto, aunque ordenadas de otro modo (en este pasaje del capítulo 9, la entrega de la virtud aparece incluida en la primera obra de la providencia, mientras que la segunda obra, que será señalada en el capítulo 13, figura desdoblada): "Considerandum est autem quad ad rectorem humanarum rerum tria pertinere videntur: primum est ut suis subiectis iustitiae praecepta et alia beneficia dispenset, secundum est ut actus subditorum examinet, tertium est ut quos culpabiles invenit poenis subiciat". *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 61, vv. 292-297.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

implicadas[40]. Pues bien, que Dios tenga "contados los pasos" de los hombres es interpretado, pues, de la siguiente manera:

> Es como si dijese: 'No es ya sorprendente que examines con tanta diligencia las obras de los hombres, puesto que los reservas para otra vida'. Se ha de considerar que la divina providencia se fija en los actos humanos de dos maneras. En primer lugar, en cuanto que los examina y los discierne. Esto lo significa cuando dice: 'Tú tienes contados mis pasos'. En efecto, contamos aquellas cosas de las que nos preocupamos. Para que no le parezca a alguno ser grande severidad que Dios examine con tanta diligencia las obras del frágil ser humano, añade enseguida su propensión a perdonar, cuando dice: 'pero perdóname por mis pecados', como si dijese: 'Aunque los tengas contados, mantengo la esperanza de que me perdones'. En segundo lugar, [la divina providencia se fija en los actos humanos] en cuanto conserva las obras buenas o malas de los hombres en su memoria para retribuirles bienes o males. Por eso, añade: 'Sellaste mis delitos en un saco', pues lo que queda sellado en un saco es conservado con diligencia. Ahora bien, para que tal sellado no excluyese la misericordia divina, añade también: 'Pero has sanado mi iniquidad', como si dijese: 'Reservas una pena para los pecados de tal manera que, no obstante, sanas los delitos por la penitencia'[41].

La providencia divina sobre las obras buenas atiende a ellas principalmente para premiar el bien y castigar el mal, permitiendo que reine en ellas la

---

[40] *Super iob*, c. 13, Ed. Leon., p. 89, vv. 410-416.

[41] "*Tu quidem gressus meos dinumerasti*, quasi dicat: iam non est mirum si facta hominum sic diligenter examinas ex quo eum ad aliam vitam reservas. Considerandum est autem quod circa humanos actus divina providentia secundum duo attenditur: primo quidem secundum hoc quod ea examinat et discutit, quod quidem significatur in hoc quod dicit *Tu quidem gressus meos dinumerasti*: dinumeramus enim ea de quibus diligentiam habemus; et ne videretur alicui esse magnae severitatis quod Deus hominis fragilis facta tanta diligentia examinaret, innuit consequenter eius pronitatem ad parcendum cum dicit *sed parce peccatis meis*, quasi dicat: licet dinumeres tamen hanc spem retineo quod parcas. Secundo vero secundum hoc quod fatta hominum bona vel mala in sua memoria conservat ad retribuendum pro eis bona vel mala, unde subdit *Signasti quasi in sacculo delicta mea*: ea enim quae signantur in sacculo diligenter conservantur; et ne ista signatio divinam misericordiam excluderet, subdit *sed curasti iniquitatem meam*, quasi dicat: sic pro peccatis reservas poenam quod tamen per paenitentiam delicta curas". *Super iob*, c. 14, Ed. Leon., p. 93, v. 224 – p. 94, v. 246. La cursiva señala el texto bíblico en la edición leonina.

justicia. Pero no se limita a un juicio extrínseco, ya que Dios mismo logra sanar de manera interna el mal, mediante la medicina de la penitencia. Además, las obras buenas también dependen de un íntimo auxilio divino, ya que, "después de la corrupción de la naturaleza humana, el hombre no puede perseverar sin la gracia de Dios"[42]. De este modo, la detallista providencia divina se extiende hasta las mínimas obras humanas, pero no en exclusiva "desde fuera", a modo de mero juez, sino también "desde dentro", como una guía que se implica en la vida humana. Por eso, antes hemos advertido que la providencia divina infunde en el hombre la virtud (la tercera de las divinas delicadezas para con el género humano), inspirándola en muchas ocasiones mediante la gracia. También vemos que repara el mal suscitando en los corazones humanos el remedio del arrepentimiento.

Dios acompaña íntimamente la acción humana pues, como explica en el amplio tratado sobre la providencia de la contemporánea *Summa contra gentiles*, es una prerrogativa del creador suscitar movimientos en su inclinación intelectiva, la voluntad (*S.c.G.*, III, c. 88). Esta influencia divina en el espíritu humano, sea como iluminación del entendimiento, sea como impulso de la voluntad, es referida también en el comentario a Job cuando se nos habla de la "venida" divina al hombre, que se produce, "ya al iluminar su entendimiento, ya al inflamar su afecto, ya al beneficiarlo de cualquier otro modo"[43].

Semejante asistencia interior de los actos humanos viene a complementar la explicación de la presencia del sufrimiento en la vida del justo. En efecto, decíamos que la mayor objeción contra la presencia de la providencia en el mundo es el sufrimiento del justo[44]. La regla general que sigue la providencia al consentir un mal es, como enseña san Agustín, proporcionar mediante él un cauce para el nacimiento de cierto bien[45]. La noticia sobre este proceder parece un preámbulo de fe accesible incluso a la razón natural. Ahora bien,

---

42 "Homo enim post corruptionem humanae naturae perseverare non potest sine gratia Dei". *Super iob*, c. 7, Ed. Leon., p. 51, vv. 460-461.

43 "[...] sive intellectum eius illuminando sive affectum inflammando sive qualitercumque ei benefaciendo". *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 61, vv. 305-307.

44 Esta observación, ya presente en el proemio, es repetida en *Super iob*, c. 21, Ed. Leon., p. 125, vv. 207-210.

45 Augustinus, *Enchiridion*, III, 11, CCSL 46, p. 53, vv. 32-34, cit. v.gr. por *S.Th.*, I, q. 2, a. 3, ad 1.

la revelación divina de la Escritura en el libro de Job le proporciona a santo Tomás la oportunidad de explicar, al menos hasta cierto punto, las razones por las cuales la providencia divina consiente algunos males.

Aunque los designios divinos sean inescrutables (Rm 11,34), sí se pueden recabar los motivos de Dios para obrar cuando Él mismo se pronuncia al respecto: en efecto, en este libro, el debate entre Job y sus amigos es interrumpido por la voz divina, de manera que el creador se sitúa "como quien decide en una controversia"[46]. Al modo de una *quaestio disputata*, Dios no sólo confirma la doctrina sobre la providencia sostenida por Job, sino que también refuta los errados argumentos de sus contradictores, no sin reprender la falta de reverencia hacia el Altísimo mostrada por Job en sus palabras. Pues bien, merced a la revelación, santo Tomás puede explicar hasta cierto punto el designio divino de tolerar ciertos males[47]:

> En ciertas ocasiones, Dios permite que algunas personas experimenten o sufrimientos o incluso ciertos defectos espirituales, con el propósito de proporcionarles su salvación, como dice la carta a los romanos: 'Para los que aman a Dios, todo contribuye a su bien' [Rm 8,28][48].

También males tan deleznables como los pecados pueden contribuir al crecimiento espiritual de los justos y por eso Dios llega a permitir también algunos de ellos. De ahí la bien conocida referencia del libro de Job a la milicia (Jb 7,1), que Tomás cree muy oportuna para entender cómo la vida presente está sometida a la providencia divina. Esa metáfora elucida por qué Dios consiente el sufrimiento de los predestinados:

> Es manifiesto que el general de un ejército no libra a los más fuertes entre sus soldados de los peligros y trabajos, sino que, mientras están sometidos a las exigencias del servicio militar, los expone también a ellos a los mayores trabajos y los mayores peligros. Ahora bien, después de haber alcanzado la victoria, honra más a los más esforzados [...]; por

[46] "[...] Dominus tamquam quaestionis determinator". *Super iob*, c. 38, Ed. Leon., p. 199, vv. 13-14.

[47] E. Stump, *Aquinas*, 461-463.

[48] "Contingit autem quandoque quod Deus aliquibus vel tribulationes vel etiam aliquos spirituales defectus evenire permittit ad procurandum eorum salutem, sicut dicitur Rom. VIII 'Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum'". *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 61, vv. 312-317.

> tal razón, tampoco es propio de la divina providencia eximir más a los buenos de las adversidades y de los trabajos de la vida presente, sino premiarlos más al final[49].

El premio después de la muerte forma parte de los beneficios especiales que Dios tiene reservados para los justos, aunque no es el único. De hecho, lo principal de este texto es apreciar que los esfuerzos y las penurias a las que están expuestos los justos no son un mal absoluto, sino que pueden ser empleados para el bien: en efecto, la providencia los dispone para que los justos puedan desarrollar al máximo las cualidades de las que están adornados. El sufrimiento mismo puede ser una suerte de medicina para purificarse en esta vida y crecer espiritualmente[50]. Es más, el creyente, al reconocer que también los males proceden de Dios, en cuanto tolerados por Él, puede crecer en la reverencia del creador[51].

No quiero insistir demasiado en la cuestión escatológica aparejada al cuidado de la providencia respecto del justo sufriente, aunque ocupa un puesto importante dentro del conjunto del comentario al libro de Job. De hecho, según santo Tomás, la disparidad de puntos de vista entre Job y sus amigos no se cifra en que ninguno de ellos negase la providencia, sino en que éstos

> pensaban que el hombre sería remunerado por Dios por los bienes que hiciese con una prosperidad terrena y sería castigado por Dios por los males con una adversidad temporal, como si los bienes temporales fuesen premios de las virtudes y los males temporales fueran penas propias de los pecados. [...] Job, en cambio, no era de esta opinión, sino que creía que las obras buenas de los hombres se ordenaban a la remuneración espiritual futura tras esta vida y, de manera semejante, los pecados serían castigados con suplicios futuros[52].

---

[49] "Manifestum est enim quod dux exercitus strenuis militibus non parcit a periculis aut laboribus, sed secundum quod militiae ratio exigit interdum eos et maioribus laboribus et maioribus periculis exponit, sed post victoriam adeptam magis strenuos plus honorat [...]; unde nec divina providentia hoc habet ut bonos magis ab adversitatibus et vitae praesentis laboribus eximat, sed quod in fine eos magis remuneret". *Super iob*, c. 7, Ed. Leon., p. 46, vv. 42-53.

[50] E. Stump, *Aquinas*, 465-468.

[51] *Super iob*, c. 4, Ed. Leon., p. 28, vv. 78-85.

[52] "[...] differebant ab eo quod putabant hominem pro bonis quae agit remunerari a Deo prosperitate terrena, et pro malis quae agit puniri a Deo adversitate temporali, quasi temporalia

Sin duda, la esperanza de la vida futura forma una parte importante del consuelo obtenido por Job en sus padecimientos. Aun así, la esperanza representa un solaz ya durante esta vida[53]. En este sentido, creo importante tener en cuenta un aspecto con el que Stump completa la visión de la asistencia de la divina providencia al justo sufriente[54]. La estudiosa norteamericana observa que, para seguirle en sus enseñanzas sobre el sufrimiento del justo, es preciso compartir con el Aquinate una comprensión sobre lo que representa verdaderamente un bien y un mal para el ser humano, y sobre la naturaleza del bien de la vida humana. Además, resalta una importante intervención de la providencia divina durante la vida temporal del justo sufriente: la consolación sobrenatural venida de Dios.

Semejante consuelo espiritual se aprecia bien cuando nuestro teólogo se ocupa de las atenciones de la providencia dispensadas al hombre sufriente. Ciertamente, no ha dejado de prestar atención a cómo Dios cuida incluso de los malvados[55]. No obstante, estamos fijándonos más en cómo se ocupa Dios del justo, ya que la mayor ocasión de escándalo para algunos reside en el sufrimiento del inocente. Pues bien, precisamente el justo se caracteriza, para Tomás, por ser una persona en comunión con Dios, de modo que

---

bona sint praemia virtutum et temporalia mala sint propriae poenae peccatorum. [...] Iob autem huius opiniones non erat, sed credebat bona opera hominum ordinari ad remunerationem spiritualem futuram post hanc vitam, et similiter peccata futuris supplicis esse punienda". *Super iob*, c. 2, Ed. Leon., p. 18, vv. 206-219. Sobre la cuestión escatológica en el comentario de santo Tomás a Job, véase R. Coggi, "La prova morale dell'immortalità dell'anima nel commento di S. Tommaso al libro di Giobbe", *Divus Thomas* 95 (1992) 157-163; D. Chardonnens, "L'espérance de la résurrection selon Thomas d'Aquin, commentateur du Livre de Job: 'Dans ma chair, je verrai Dieu' (Jb 19,26)", 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 Torell OP à l'occasion de son 65e anniversaire*, Fribourg 1993, 65-83.

53 "[...] hoc est ergo in quo Iob inter amaritudines consolationem habebat, sperans es juxta Deum ponendum ubi impugnationes timere non posset". *Super iob*, c. 17, Ed. Leon., p. 106, v. 68 – p. 107, v. 71. Quien espera sacar provecho de la adversidad, tiene motivos para alegrarse: cf. *Super iob*, c. 1, Ed. Leon., p. 15, vv. 853-855.

54 E. Stump, *Aquinas*, 474-476.

55 M.F. Manzanedo, "La antropología teológica en el comentario tomista al libro de Job", 311; M.F. Manzanedo, "La antropología filosófica en el comentario tomista al libro de Job", *Angelicum* 62 (1985) 461-462.

obtiene un consuelo procedente de Dios ya en esta vida, desconocido para los impíos:

> Las desgracias del impío son más pesadas que las del justo porque, mientras el justo padece la adversidad temporal, aún le resta el alivio de la virtud y el consuelo en Dios, de modo que no se desmorona enteramente. En cambio, los malos, una vez perdidos los bienes temporales que son los únicos que han querido para sí mismos, no les resta ningún alivio[56].

Estos bienes interiores propios del justo son más permanentes y seguros que los bienes temporales en los cuales confía el inicuo. Se trata de "los bienes de las obras voluntarias de las virtudes, de los cuales es señor por su libre albedrío ayudado por la gracia de Dios"[57]. Existen, pues, ciertos bienes en esta vida para los buenos que persisten en medio del sufrimiento. No obstante, este consuelo podría antojársenos demasiado "estoico" si pensáramos tan sólo en el alivio de la mera posesión de la virtud[58]. A decir verdad, santo Tomás piensa en auténticos lenitivos temporales. En primer lugar, igual que a veces Dios consiente la inquietante visita de los demonios, también envía a sus ángeles para confortar a los justos[59]. En segundo lugar y aun más importante, el justo sufriente experimenta el consuelo proporcionado por la presencia misma de Dios en él. De ahí que, para los justos, "cuando les falta el consuelo temporal durante el tiempo de la tribulación, gozan del deleite

---

56 "Est autem considerandum ulterius quod adversitas impii gravior est quam iusti, quia cum iustus adversitatem patitur temporalem remanet ei fulcimentum virtutis et consolatio in Deo, unde non totaliter dissipatur; sed malis, amissis temporalibus bonis quae sola sibi quaesierunt, nullum remanet fulcimentum". *Super iob*, c. 21, Ed. Leon., p. 125, vv. 166-172.

57 "Circa quod sciendum est quod in manu hominis, idest in potestate ipsius, sunt quaedam *bona*, scilicet *voluntaria virtutum opera quorum est dominus per liberum arbitrium gratia Dei iuvatum*, et ideo huiusmodi bona semper possunt retinere virtuosi quandiu volunt". *Super iob*, c. 21, Ed. Leon., p. 125, vv. 154-158. Subrayo el texto traducido en el cuerpo.

58 Santo Tomás rechaza la idea estoica de *ataraxia*, pues reconoce que los bienes exteriores y, en general, los bienes temporales, son auténticos bienes, si bien son de segundo orden y han de ser ordenados a los superiores: cf. H. Goris, "Sin and Human Suffering in Aquinas's Commentary on Job", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 2020, 175.

59 Cf. *Super iob*, c. 4, Ed. Leon., p. 31, vv. 349-363.

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

divino y se complacen en su alabanza"[60]. El solo pensamiento de su Dios les provoca, ya mientras se encuentran en estado de viadores, "cierta alegría espiritual", pues les permite contemplar "su bondad, de modo imperfecto en esta vida, de modo perfecto en la futura [...] con cierto inexplicable gozo"[61].

Como podemos ver, encontramos también en el comentario de Job una expresión del consuelo divino para el actual estado, similar al que Stump había reconocido en otras obras del Aquinate[62]. Pero quizá, aun así, cabría una última consideración acerca del sufrimiento del justo: mientras que san Gregorio Magno, en su célebre comentario, continuamente interpreta de manera tipológica la figura de Job (*typum Redemptorem insinuat*[63]) de manera que su sufrimiento nos hablaría del padecimiento de Cristo, santo Tomás calla a este respecto, pues pretende hacer tan sólo una lectura "literal"[64]. Ahora bien, el justo sufriente a quien el Doctor Angélico ha prestado más atención en su obra no es Job, sino, sin duda alguna, Jesucristo, cuyo padecimiento parece contrastar con su inocencia[65]. Si nos trasladamos en el tiempo, encontramos en una obra posterior al comentario de Job, la *Tertia pars* de la *Summa*, a Tomás explicándonos que la pasión de Cristo, aunque sucede en la integridad de su alma humana, no es por ello incompatible con "el deleite y la alegría" (*delectatio et gaudium*) producidos en la parte superior de ésta por la contemplación de Dios (*S.Th.*, III, q. 46, a. 7, co.), ya que

---

60 "[...] cum deficit eis temporalis consolatio in tempore tribulationis, fruuntur delectatione divina et delectantur in laude ipsius". *Super iob*, c. 27, Ed. Leon., p. 148, vv. 119-121. Cf. H. Goris, "Sin and Human Suffering in Aquinas's Commentary on Job", 182-183.

61 "[...] ex hoc sequitur in homine fiducia cogitandi de Deo cum quadam spirituali laetitia [...] homo [...] considerabit bonitatem ipsius, in praesenti quidem vita imperfecte in futura autem perfecte [...] in quodam inexplicabili gaudio". *Super iob*, c. 33, Ed. Leon., p. 177, vv. 297-302.

62 E. Stump, *Aquinas*, 579 notas 72-78. Podríamos añadir otros pasajes en que la presencia de Dios es causa de consuelo, como estas líneas del comentario a los salmos: "[...] proponit divinam consolationem [...] quantum ad solatium divinae praesentiae, ibi, *Deus in medio ejus*. Et sicut tribulatio exprimitur sub similitudine aquarum sonantium et turbatarum, ita consolatio exprimitur sub similitudine fluminis, quod signat gratiam propter aquae abundantiam, quia in gratia est abundantia donorum". *Super Psalmo 45*, 3, ed. C. Casanova – E. Alarcón, p. 186. La cursiva indica la cita bíblica en el original.

63 Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, Praefatio, VI, 14, CCSL 143, p. 20, vv. 50-51.

64 M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen, "Introduction", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 2020, 8.

65 "Homo autem Christus Iesus innocens fuit". *S.c.G.*, IV, c. 53, Ed. Leon., p. 171b, vv. 47-48.

"la alegría de la fruición no es directamente contrariada por el dolor de la pasión"[66]. Por tanto, existe un consuelo divino junto al dolor y la tristeza que Cristo padeció (*S.Th.*, III, q. 15, aa. 5, 6 y 10).

Santo Tomás que, como nos cuentan sus biógrafos, cultivó un tierno amor por el Crucificado[67], en el *Adoro te deuote* nos enseña a orar a Dios con las mismas palabras empleadas por el Buen Ladrón: "Peto quod petiuit latro penitens"[68]. Ese bandido estaba "en la misma condenación" (Lc 23,40) que el Hijo de Dios y, desde su suplicio, rogaba a su salvador: ambos sufriendo la misma pena, semejantes en el dolor, muy desemejantes en la culpa; en semejante coyuntura, suplica el culpable al inocente. Este diálogo de la pasión de Cristo, que sólo nos refiere Lucas, no ha sido comentado por Tomás, pues sólo disponemos de sus exposiciones de Mateo y de Juan. No obstante, entre su vasta producción literaria no debe desdeñarse su *Catena aurea*, que sí abarca los cuatro evangelios. Como es sabido, esta obra retoma textos patrísticos para componer un comentario seguido a los evangelios. Pues bien, justamente en el pasaje del Buen Ladrón, entre otros autores, es traído a colación el comentario de san Gregorio al libro de Job, donde se nos dice que el Buen Ladrón tenía los pies y las manos atados a la cruz por los clavos

> y nada tenía libre de los tormentos excepto el corazón y la lengua. Pero, por inspiración de Dios, Le entregó todo lo que en sí mismo encontró libre, de modo que, de acuerdo con lo que está escrito, 'creyera con el corazón para llegar a la justicia y confesara con la boca para la salvación'[69].

---

66 "[...] gaudium fruitionis non contrariatur directe dolori passionis". *S.Th.*, III, q. 46, a. 8, ad 1, Ed. Leon., p. 447.

67 De ello dan prueba las alusiones a su asidua oración ante el crucifijo: "[...] fixus in oratione [...] cum lacrimis". G. de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, Toronto 1996, 162, vv. 8-14; "[...] eleuatis ad crucifixum manibus". Ibid., 188, v. 20.

68 *Adoro te deuote*, 12, en R. Wielockx, "*Adoro te deuote*. Zur Lösung einer alten Crux", *Annales Theologici* 21 (2007) 137.

69 "In cruce clavi manus eius pedesque ligaverant; nihilque a poenis in eo liberum nisi cor et lingua remanserunt. Inspirante Deo, totum illud ei obtulit quod in se liberum invenit; ut iuxta hoc quod scriptum est (Rom. 10, 10) corde crederet ad iustitiam, ore confiteretur ad salutem". *Catena in Lucam*, c. 23, lect. 7, en S. Thomas Aquinatis, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, vol. 2, *Expositio in Lucam et Ioannem*, Taurini - Romae 1953, 305a. Cf. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XVIII, 64, CCSL 143, pp. 929-930, vv. 96-101.

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

De algún modo, en estas líneas se nos está proporcionando una mirada al sufrimiento. En primer lugar, nuestro dolor no es el de un inocente, de manera que bien podemos identificarnos con el Buen Ladrón. En segundo lugar, el creyente, al sufrir, puede pensarse "crucificado con Cristo" (Gal 2,19) y atender no a lo que no puede remediar quizá, aquello que le hace sufrir y limita su libertad, sino a eso que el sufrimiento deja intacto: la capacidad de confiarse al Crucificado, entregarle lo que el sufriente sí tiene a su disposición, su libertad —lo que precisamente dejó de hacer el otro ladrón—. De tal modo, el Buen Ladrón obtuvo un premio divino que superaba sus expectativas[70]. Ante el Crucificado, santo Tomás nos enseñó a pedirle tan sólo un bien, el único que saciaba su corazón enamorado: "Domine, non nisi te"[71]. Por esta razón, no nos extraña leer en el *Adoro te devote* la aspiración a alcanzar lo que uno "tanto ansía" ("quod tam sicio"), en definitiva, "ser feliz en la visión de tu gloria" ("Visu sim beatus tue glorie")[72].

[70] "[...] semper enim dominus plus tribuit quam rogatur". *Catena in Lucam*, c. 23, lect. 7, en S. Thomas Aquinatis, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, vol. 2, *Expositio in Lucam et Ioannem*, 305b. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucan*, X, 121, CSEL 32, p. 500, v. 13.

[71] G. de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, 162, v. 13.

[72] *Adoro te deuote*, 26 y 28, en R. Wielockx, "*Adoro te deuote*", 137. La Eucaristía supone ya un consuelo divino ante el deseo, por el momento insatisfecho, de contemplar la efigie del propio Dios: "De sua contristatis absentia solacium singulare". *Officium sacerdos*, lect. 2, en B. R. Walters,– V. J. Corrigan – P. T. Ricketts, *The Feast of Corpus Christi*, University Park [Pennsylvania] 2007, 260.

Bibliografía

Ausin, S., "La providencia divina en el libro de Job. Estudio sobre la *Expositio in Job* de Santo Tomás de Aquino", *Scripta Theologica* 8 (1976) 477-550.

Bonino, S.-Th., "Providencia divina, ángel custodio y dignidad de la persona humana", *Espíritu* 69 (2020) 229-244.

Bonino, S.-Th., *Dieu, Alpha et Omega: Création et Providence*, Parole et Silence, Sion 2022.

Brock, S. L., *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Cascade, Eugene 2015.

Chardonnens, D., "L'espérance de la résurrection selon Thomas d'Aquin, commentateur du Livre de Job: 'Dans ma chair, je verrai Dieu' (Jb 19,26)", 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 Torell OP à l'occasion de son 65e anniversaire*, Éditions universitaires de Fribourg / Universitätsverlag Freiburg, Fribourg 1993, 65-83.

Coggi, R., "Dolore, Providenza, Risurrezione nel libro di Giobbe. Validità di un'intuizione esegetica di S. Tommaso", *Sacra Doctrina* 27 (1982) 215-310.

Coggi, R., "La prova morale dell'immortalità dell'anima nel commento di S. Tommaso al libro di Giobbe", *Divus Thomas* 95 (1992) 157-163.

Gilson, É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932.

Goris, H., "Sin and Human Suffering in Aquinas's Commentary on Job", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2020, 161-184.

Harkins, F.T., "Thomas Aquinas and Albertus Magnus on the Problem of Evil: Insights from their Commentaries on the Book of Job", *European Journal for the Study of Thomas Aquinas* 39 (2021) 24-42.

Jackson, T.P., "Must Job Live Forever?: A Reply to Aquinas on Providence", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 62 (1998) 1-39.

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Karamanolis, G., *The Philosophy of Early Christianity*, Acumen, Durham 2013.

Levering, M. – P. Roszak – J. Vijgen, "Introduction", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2020, 1-17.

Magris, A., *Destino, provvidenza, predestinazione: Dal mondo antico al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2008.

Magris, A., "Il concetto di provvidenza nella filosofia ellenistica e la sua ricezione in ambito biblico-cristiano", *Segni e comprensione* 36 (2022) 32-57.

Manzanedo, M.F., "La antropología filosófica en el comentario tomista al libro de Job", *Angelicum* 62 (1985) 419-471.

Manzanedo, M.F., "La antropología teológica en el comentario tomista al libro de Job", *Angelicum* 64 (1987) 301-331.

Nutt, R.W., "Providence, wisdom, and the justice of Job's afflictions: considerations from Aquinas' literal exposition on Job", *The Heythrop Journal* 56 (2015) 44-66.

Ortega y Gasset, J., "El hombre y la gente", en Id., *Obras completas*, vol. 7, Revista de Occidente, Madrid 1964, 69-271.

Porro, P., "*Lex necessitatis vel contingentiae*. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 (2012) 401-450.

Porro, P., "Contingenza e impedibilità delle cause. presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico", *Rivista di storia della filosofia* 68 (2013) 113-147.

Prieto, L.P. *La conservación del universo según santo Tomás de Aquino*, Cor Iesu, Toledo 2023.

Silva, I., "Divine providence and natural contingence", en I. Silva – S. Kopf (eds.), *Divine and Human Providence: Philosophical, Psychological and Theological Approaches*, Routledge, Abingdon 2020, 59-74.

Stump, E., "Aquinas on the Sufferings of Job", en D. Howard-Snyder (ed.), *The evidential Argument from Evil*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 1996, 49-68.

Stump, E., *Aquinas*, Routledge, London - New York 2003.

Taubenschlag, C.A., "Un ejemplo de exégesis medieval: el Comentario de santo Tomás al Libro de Job", *Studium. Filosofía Y Teología* 10 (2007) 169-186.

Te Velde, R., "Divine Providence and Man's Place in the Order of the Good", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2020, 127-142.

Tocco, Guillaume de (1323), *Ystoria sancti Thome de Aquino*, édition de C. le Brun-Gouanvic, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1996.

Torrell, J.-P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre*, Academic Press - Cerf, Fribourg - Paris 2008.

Torrijos Castrillejo, D., "La providencia en santo Tomás de Aquino", *Revista española de teología* 79 (2019) 419-454.

Torrijos Castrillejo, D., "La moción divina ante la contingencia y la libertad de las creaturas según santo Tomás y Domingo Báñez", *Scripta Fulgentina* 30 (2020) 39-64.

Torrijos Castrillejo, D., "Divine foreknowledge and providence in the commentaries of Boethius and Aquinas on the *De interpretatione* 9 by Aristotle", *Biblica et Patristica Thoruniensia* 13 (2020) 151-173.

Torrijos Castrillejo, D., "Poder divino y libertad creada en la modernidad temprana", *Scripta Theologica* 54 (2022) 9-34.

Thomas de Aquino, Sanctus, *Summa theologiae*, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 4-12, R. Garroni, Romae 1888-1906.

Thomas de Aquino, Sanctus, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 13-15, R. Garroni, Romae 1918-1930.

Thomas de Aquino, Sanctus, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, vol. 2: *Expositio in Lucam et Ioannem*, cura A. Guarienti, Marietti, Taurini - Romae 1953.

Thomas de Aquino, Sanctus, *Expositio super Iob ad litteram*, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 26, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1965.

Thomas de Aquino, Sanctus [Tomás de Aquino, Santo], *Comentario al Libro de los Salmos IV (salmos 41 a 54)*, editado por C. Casanova – E. Alarcón, Ril, Santiago de Chile 2020.

Van Wart, T.A., "Aquinas's Eschatological Historiography: Job, Providence, and the Multiple Senses of the Historical Event", *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 30 (2021) 32-50.

Walters, B. R. – V. J. Corrigan – P. T. Ricketts, *The Feast of Corpus Christi*, Pennsylvania State University Press, University Park [Pennsylvania] 2007.

Wielockx, R., "*Adoro te deuote*. Zur Lösung einer alten Crux", *Annales Theologici* 21 (2007) 101-138.

Yaffe, M.D., "Providence in medieval Aristotelianism: Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the book of Job", *Hebrew Studies* 20 (1979-1980) 62-74.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón