

GABRIEL DELGADO

Seminario Mayor San José de La Plata

El tratamiento de la providencia general de Dios en Santo Tomás de Aquino.

Estudio contextual

La providencia divina, que en Dios es una perfección tan simple como su naturaleza, no está exenta de complejidad para la inteligencia creada que quiera encarar su estudio. Se comprende, pues, que para desentrañar, en cuanto sea posible al entendimiento humano, su misterio sea necesario no sólo analizar el contenido de su noción, dilucidando sus distintas notas, sino también calibrar con exactitud la luz que se vuelca sobre ella desde sus múltiples vinculaciones con otros temas teológicos y viceversa. Esto explica por qué Santo Tomás abordó su estudio, desde el comienzo de su actividad docente hasta las obras de madurez, enmarcándola en contextos diversos y en conexión con los tratados teológicos de Dios, de las criaturas y del camino del hombre hacia Dios.

El objeto del presente artículo, según lo señala su título, será, precisamente, estudiar el modo según el cual Santo Tomás trató sistemáticamente el tema de la providencia general de Dios. No nos detendremos, por lo tanto, a analizar el contenido de la noción de providencia divina sino más bien sus relaciones con los diversos contextos y temas teológicos en que el Aquinate encuadró su tratamiento. Por esta razón, el análisis de la existencia y naturaleza de la providencia divina será abordado solamente en la medida que ilumine el estudio contextual que nos proponemos.

Pues bien, Santo Tomás desarrolló su pensamiento sobre la providencia general de Dios de manera sistemática en cinco obras: el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (*1 Sent.* d. 39, q. 2, a. 1-2); la Cuestión Disputada De Veritate (*QDV* q. 5); el Compendio de Teología (*CT* I, 123-142); la Suma Contra Gentiles (*CG* III, 64-110) y la Suma de Teología (*I* q. 22; q. 103-119). En otros escritos su estudio no fue sistemáticamente desarrollado y, en general, no aporta elementos nuevos para su comprensión. Por ello los dejaremos de lado polarizando nuestra atención sobre aquellas cinco obras siguiendo el orden histórico de

su composición¹. Este método nos permitirá, además, determinar si el pensamiento del Aquinate sobre la Providencia ha sufrido algún cambio.

La providencia general de Dios en el Comentario a las Sentencias.

El contexto remoto:

Dios en cuanto principio eficiente de la creación.

Los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo desarrollan distintas materias teológicas: Dios uno y trino (L. I); creación, pecado y gracia (L. II); encarnación y vida moral (L. III); sacramentos y escatología (L. IV). El tratado sobre la providencia pertenece al estudio de Dios en sí mismo considerado (L. I), más específicamente, a la sección dedicada a Dios como principio eficiente de la creación (d. 35-48)². Aquí, mediante el tratamiento de la ciencia (d. 35-41), potencia (d. 42-44) y voluntad (d. 45-48) divinas, Pedro Lombardo se propuso alcanzar la razón última por la cual Dios es principio de las cosas creadas³. De este modo el Maestro ha logrado dos cosas: primero, poner fin a su primer libro acabando su estudio temático; segundo, brindar un elemento de transición entre este libro y el siguiente dedicado al estudio de las criaturas. Santo Tomás no ha modificado esta distribución en su Comentario. En efecto, también él aborda la ciencia, la potencia y la voluntad divinas en el contexto del estudio de Dios como principio eficiente de las criaturas. Dos razones fundamentales justifican la inserción del estudio de estos atributos en este contexto:

a) Estos atributos, por ser *operativos*, presentan como índole especial su *funcionalidad*. La ciencia, la potencia y la voluntad no sólo dicen relación a su sujeto, sino también a su objeto⁴. Así, cuando se dicen de

¹ Seguiremos la cronología dada por Jean-Pierre Torrell en su obra *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, Fribourg - Paris, 1993: Comentario a las Sentencias (1,2... Sent.), primera estada en París, años 1252-1254. Cuestión disputada de Veritate (QDV), primera enseñanza en París, años 1256-1259. Compendio de Teología (CT). Su fecha de composición es discutida pero su primera parte probablemente pertenece a su estada en Roma, años 1265-1267, es decir, en paralelo a la redacción a la Suma contra Gentiles o un poco después de ella. Nosotros la introducimos su análisis antes de esta última por las razones que en su lugar aduciremos. Suma contra Gentiles (CG), comenzada al final de su primera enseñanza en París antes del verano de 1259 y terminada en Italia probablemente en 1265. Suma de Teología, comenzada durante su estada en Roma, año 1268 y continuada en los años siguientes hasta 1273, fecha en que su autor interrumpe su redacción. En caso de que existan, citaremos las obras según los textos de la edición Leonina. Para el Comentario a las Sentencias, en cambio, usaremos la edición de Mandonnet - Moos. Para la Suma contra Gentiles, además, añadiremos la numeración de la edición Marietti a fin de facilitar su consulta. Los textos del Lombardo, en fin, los citaremos según figuran en la edición del Comentario de Santo Tomás (Sn I, II,...). Los textos citados en página serán traducidos al castellano consignando siempre al pie el texto latino.

² 1 Sent. d. 2, *divisio textus*: «Primus autem liber dividitur in duas partes: exitus enim personarum in unitate essentiae, est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate; unde in prima parte determinatur Trinitas personarum in unitate essentiae, quae distinguitur secundum exitum unius personae ab alia; in secunda determinatur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate, infra, 35 distinct.»

³ 1 Sent. d. 35, *divisio textus*: «Postquam determinavit Magister de processione divinarum personarum in unitate essentiae, quae est principium creaturarum et causa; antequam de creaturis determinet, prosequitur ea in quibus consistit perfecta ratio principii, secundum quod Deus creaturarum dicitur principium». Cf. 1 Sent. d. 2, *divisio textus*.

⁴ 1 Sent. d. 35, q. 1, a. 1, sol.: «Si ergo accipiamus diversas attributorum rationes, inveniuntur aliqua habere comparationem non tantum ad habentem, sed etiam ad aliquid sicut ad obiectum, ut potentia, et voluntas, et scientia. Quaedam autem ad habentem tantum, ut vita, bonitas et huiusmodi.»

Dios, introducen en el seno de su identidad una apertura a la alteridad que legitima suficientemente su vinculación con Dios Creador⁵.

b) Sólo el análisis concienzudo de esta tríada de atributos permite fundar sólidamente el estudio de Dios como Creador. En efecto, si Dios no sólo es *agens per naturam* (potencia) sino también *agens per voluntatem* (ciencia y voluntad), su obrar creador no puede explicarse acabadamente sólo en base a su potencia⁶, sino también a su ciencia y voluntad⁷. El tratado de la providencia general de Dios, por consiguiente, enmarcado en el contexto de esta tríada de atributos, también pertenece al tratado de Dios⁸. Se trata, pues, de un atributo divino y no de algo de las cosas creadas⁹.

Ha sido este contexto el que, de alguna manera, ha condicionado la elección de la analogía de base con la cual el Aquinate ha abordado el estudio de la providencia general de Dios. En efecto, su vinculación con la ciencia por la cual Dios es causa de las cosas, recomienda la analogía con el ars o ciencia práctica del artesano.

El contexto próximo: La ciencia de Dios como causa de las cosas. *La doctrina de Pedro Lombardo.*

El Maestro, habida cuenta de que en el concepto de ciencia divina no parecen indicarse todas las relaciones que las cosas creadas guardan con ella, dilucidará, a partir de la d. 35 de su primer libro, esas variadas relaciones deteniéndose en los distintos atributos con los que se conecta el saber de Dios: *præscientia, providentia, dispositio y prædestinatio*¹⁰.

El autor de las Sentencias lleva a cabo su propósito en dos momentos: uno, en que estudia en particular la predestinación (d. 40-41); otro, en el que, a propósito del análisis de la ciencia de Dios (d. 35-39), introduce el estudio de la providencia. Al respecto, el Lombardo quiere esclarecer:

⁵ El Aquinate ha vinculado también esta tríada de atributos con la Trinidad. En su análisis de la distinción 34 (q. 2, a. u.), el Angélico explica dos modos diversos de llevar a cabo esta apropiación. Según el primero, los nombres de las perfecciones creadas, a causa de su imperfección, se aplican a Dios en sentido contrario a como se dan en ellas. Así, pues, puesto que entre los hombres la paternidad va acompañada de la debilidad de la ancianidad, al Padre del cielo atribuimos la potencia. Del mismo modo, se atribuye al Hijo la sabiduría como contraria a la impericia que se observa entre los hijos de los hombres a causa de su juventud. Pero, de un segundo modo aplicamos a las Personas de la Trinidad los atributos de potencia, ciencia y bondad atendiendo a la semejanza que guardan las razones de estos nombres con lo propio de las tres divinas personas. De esta manera, la potencia se apropia al Padre porque en su noción se incluye la razón de principio atribuible a la primear Persona de la Trinidad en cuanto que es, precisamente, el principio fontal de toda la divinidad. La sabiduría, por su parte, se apropia al Hijo porque procede de modo intelectual. La atribución de estos tres atributos a las Personas divinas se debe, pues, al contraste existente entre ellas y las criaturas o a la semejanza que sus propiedades guardan con las razones de estos nombres. Cfr. FERRARA, RICARDO, *El misterio de Dios, correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005, p. 268-269.

⁶ Cf. 1 Sent. d. 43, q. 2, a. 1.

⁷ 1 Sent. d. 35, *divisio textus*: «Ratio autem principii efficientis in his quæ agunt per necessitatem naturæ sufficienter consistit in potentia et virtute perfecta, quam consequitur effectus, nisi sit impedimentum ex parte recipientis. Sed hoc non sufficit in his quæ agunt per voluntatem; immo supra hoc exigitur scientia et voluntas [...]».

⁸ Dentro de este tratado pertenece a lo que compete a Dios *secundum substantiam*, no *secundum accidens* (nada se dice de Dios de esta manera), ni *secundum relationem*. El nombre de Padre o de Hijo no se predicán de Dios según el primer modo, sino según el segundo puesto que el Padre es Padre en cuanto a su relación al Hijo y viceversa. Lo que se dice de Dios *secundum substantiam*, en cambio, es lo común a las personas divinas. Cf. 1 Sent. d. 8, q. 4, a. 3, sol.).

⁹ Por ello la providencia divina no puede ser identificada, como lo pensaba la filosofía estoica, con el *fatum*. 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, ad 5um: «[...] ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis, quarum officio gubernatio divina expletur, ex quibus fatum dicitur [...]».

¹⁰ Sn I, 35: «Sciendum ergo est, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina [...]».

Primero, el objeto de la ciencia divina (d. 35-37). Aquí la distinción fundamental es la 35. En ella el Maestro expone su intención y saca una doble conclusión respecto de la presencia de las cosas en Dios y de Dios en las cosas.

Segundo, la relación de la ciencia divina con su objeto (d. 38-39). Dos preocupaciones guían el desarrollo de esta sección: Si la ciencia de Dios es causa de las cosas (d. 38); de qué modo lo es (d. 39)¹¹.

Al leer el texto de Pedro Lombardo, llama la atención que trate de la ciencia divina suponiendo su existencia en Dios sin indagar los motivos por los cuales haya que atribuírsela. De todos modos, en lo que a nuestro propósito se refiere, interesa particularmente el análisis de la d. 39 pues el tema de la providencia es traído a colación en ella. Allí, analizando cómo la ciencia divina es causa de las cosas, el Maestro estudia dos de sus notas características: su inmutabilidad y su universalidad. La primera es probada por la autoridad de San Agustín¹². Puesto que, por su simplicidad, en Dios se identifican su ser y su ciencia, el saber divino no puede aumentar ni disminuir sino que es simultáneo¹³. Es cierto que Dios puede saber lo que no sabe y no saber lo que sabe, pero ello no introduce en Él ninguna mutación¹⁴. Lo que Dios sabe o no sabe es, en este contexto de la ciencia divina como *causa rerum*, las cosas. Por lo tanto, que Dios no sepa algo solamente significa que no lo ha creado. Por ello, decir que Dios puede saber algo que no sabe no importa ningún cambio en Él. Por consiguiente, si la inmutabilidad de la ciencia divina excluye todo aumento o disminución, debe decirse que Dios conoce todas las cosas siempre y simultáneamente.

Pero a esta afirmación parece oponerse la autoridad de San Jerónimo para quien Dios no conoce las cosas más pequeñas, como el número de piedras que yacen en el lecho de un río o el número de los mosquitos, ni extiende a ellas su providencia¹⁵. Es precisamente en razón de esta dificultad que el Maestro introduce el tema de la providencia. En efecto, ¿cómo podría Dios cuidar de cosas que no conoce?

Según el Lombardo, sin embargo, San Jerónimo no pretende negar la universalidad de la ciencia de Dios, y por lo tanto de su providencia, sino establecer la distinción entre la providencia divina sobre las criaturas irracionales y la providencia especial por la que Dios gobierna las racionales. Queda en pie, pues, que la ciencia y providencia de Dios son universales e inmutables.

Pero la noción de providencia puesta en juego por el Lombardo se revela un tanto confusa ya que mientras que aquí parece ubicarse del lado del gobierno divino¹⁶, anteriormente parecía identificarse tanto con la presciencia como con la disposición¹⁷. Además, al no brindársenos

¹¹ Hemos adoptado la división propuesta por el mismo Santo Tomás. Cf. 1 Sent. d. 35, *divisio textus*; d. 38, *divisio textus*.

¹² Cf. *De Trinit.*, XV, 13.

¹³ Sn I, 39: «Ex hac auctoritate clare ostenditur, scientiam Dei omnino invariabilem esse, sicut ipsa essentia Dei omnino invariabilis est [...]».

¹⁴ Sn I, 39: «[...] et tamen conceditur posse scire quod non scit, et posse non scire quod scit: quia posset aliquid esse subiectum eius scientiæ quod non est, et posset non esse subiectum aliquid quod est, sine permutatione ipsius scientiæ».

¹⁵ Sn I, 39: «Ei vero quod prædictum est, scilicet quod Deus omnia semper videt et simul, videtur obviare quod ait Hieronymus, in Expositione Habacuc, cap. 1: «Absurdum est, inquit, ad hoc deducere Dei maiestatem ut sciat per momenta singula, quot culices nascantur quotve moriantur, quota pulicum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in aquis, et similia. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum providentiam eius etiam ad ima retrudimus, in nos ipsos iniuriosi simus, eandem irrationabilium et rationabilium providentiam esse dicentes». Hic videtur dicere Hieronymus, quod Deus illorum minorum scientiam sine providentiam non habeat».

¹⁶ Sn I, 39: «[...] providet [Deus] tamen omnibus et curat, id est gubernat omnia [...]».

¹⁷ Sn I, 35: «Providentia autem est gubernandorum: quæ utique eodem modo videtur accipi quo dispositio. Interdum tamen providentia accipitur pro præsentia».

ninguna definición de providencia, no se ve por qué deba vincularse principalmente con la ciencia y no con la voluntad o la potencia. Así, pues, concluimos:

a) El análisis de las distinciones dedicadas por Pedro Lombardo a la ciencia divina parece deficiente. En efecto, al darse por supuesto el tema de su existencia no queda suficientemente en claro si la ciencia debe atribuirse a Dios sólo por ser principio eficiente de la creación o también por algún otro motivo concerniente a su propia naturaleza, abstracción hecha de toda referencia a las criaturas.

b) Desconcierta que la providencia no sea estudiada por sí misma sino en razón de una objeción a la universalidad de la ciencia divina. Si el propósito original del Lombardo era dilucidar las distintas relaciones que las cosas creadas guardan con la ciencia divina como *causa rerum*, y que en el término *scientia* no parecen indicarse, no se entiende por qué razón no ha dedicado más espacio al estudio de la providencia.

c) Al faltar, en fin, una clara definición de providencia no aparece suficientemente clara la razón de su vinculación con la ciencia.

El comentario de Santo Tomás.

Santo Tomás evacua las dificultades que presenta el texto del Maestro. Ante todo esclarece que la ciencia no se atribuye a Dios sólo por ser principio eficiente de la creación sino también, y fundamentalmente, en razón su propia naturaleza espiritual¹⁸. Además profundiza el estudio de la universalidad de la providencia extendiendo su análisis al problema del mal¹⁹. En fin, en lo que a la definición de la providencia respecta, el Aquinate también presta más atención que el Lombardo precisando por qué y cómo pertenece a la ciencia.

En cuanto a este último punto, la elección de la analogía de base, la ciencia práctica del artesano, para estudiar la providencia es de importancia capital. Comienza, en efecto, el doctor Angélico relacionando la providencia y la disposición divinas con la ciencia entendiendo esta última al modo de la ciencia del artesano: *La disposición, la ciencia y la providencia se relacionan entre sí por adición de una a la otra. Ahora bien, puesto que Dios tiene de las cosas creadas ciencia quasi práctica, su ciencia debe ser considerada al modo de la ciencia del artesano*²⁰.

La ciencia de la que habla el Aquinate en este texto es la ciencia de visión de Dios²¹ y la califica de «quasi» práctica. La razón de esta restricción se entiende si se tiene en cuenta que la ciencia puede ser práctica o especulativa según que su objeto sea o no operable. En el caso de un objeto no operable, la ciencia que lo estudie será simplemente especulativa pues lo abordará solamente bajo su razón de verdad. Pero si el objeto es algo operable, la ciencia que lo estudie podrá ser especulativa o práctica según que su conocimiento se ordene o no al fin de la operación. Según esto es claro que la ciencia de visión de Dios, en cuanto que es causa de las cosas, es práctica. Ello no impide, sin embargo, que Dios pueda considerar especulativamente este objeto operable, esto es, haciendo abstracción de la ordenación a su producción. En este caso, la ciencia divina, que es práctica por su objeto, puede también decirse es-

¹⁸ Cf. 1 Sent. d. 35, q. 1, a. 1, sol.

¹⁹ 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 2.

²⁰ 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, sol.: «[...] dispositio, scientia et providentia, se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiæ artificis eius scientia consideranda est».

²¹ Cf. 1 Sent. d. 39, q. 1, a. 2, sol.

peculativa por su consideración del fin. Si es por esto, entonces, que Santo Tomás llamó «*quasi*» práctica a la ciencia de visión de Dios, la restricción que este término importa no debe ser entendida como sinónimo de *virtualmente* ya que si así fuera Santo Tomás estaría haciendo referencia a la ciencia que Dios tiene de las cosas que no son, ni fueron ni serán. Si nuestro autor no llama a la ciencia de visión simplemente práctica, sin más agregados, es, por lo tanto, porque Dios, como el artesano, puede tener ciencia especulativa del objeto operable que son las realidades creadas.

Ahora bien, las repercusiones que esta distinción trae sobre la providencia son claras. Si la providencia se pensara en relación con la ciencia causal de Dios, también debería pertenecer a la voluntad²². Pero si Santo Tomás considera la providencia en relación con la ciencia «*quasi*» práctica divina es porque quiere dar preferencia a su vinculación con la ciencia dejando un tanto de lado su relación con la voluntad. Ciertamente, el Aquinate no desconoce esta relación, pero no quiere ahora explotarla, probablemente a causa de la objeción que el mal plantea a la providencia de Dios. En efecto, el mal, aunque no sea querido positivamente por Dios, no deja de estarle sometido precisamente porque lo conoce y lo ordena *conforme al plan excogitado en su providencia*. Pero esto muestra, a su vez, que la base analógica del ars para entender la providencia divina resulta un tanto inadecuada pues para aplicarla a ella el Angélico ha debido restringir su sentido práctico.

En resumen, el contexto remoto en el que el Aquinate estudia la providencia, a saber, Dios como principio eficiente de todas las cosas, recomendaba conectarla con alguno de los atributos operativos de Dios: ciencia, potencia o voluntad. Santo Tomás ha optado por la primera porque, como él mismo enseña, «*la disposición, la ciencia y la providencia se relacionan entre sí por adición de una a la otra*» de un significado más restringido. Esto significa que para comprender qué es la providencia es necesario partir de aquel atributo al cual, como a una base común, agreguen algo los restantes, esto es, la ciencia²³. Y como la ciencia de visión, a pesar del «*quasi*», es práctica, la base para comprenderla y captar la vinculación de la providencia con ella debe ser un saber práctico o ars y no especulativo, pero sin perder de vista que, como lo indica el *quasi*, se trata de una base analógica y no unívoca y que, por lo tanto, su aplicación a la comprensión de la providencia divina no puede hacerse sin restricciones.

Ahora bien, para explicar cómo la providencia se relaciona con la ciencia práctica del artesano y extraer de allí su definición, Santo Tomás discierne distintos momentos en el ars: «*El artesano, concibiendo de antemano su obra, considera primero su fin, luego la ordenación a ese fin de aquello que intenta hacer y el orden de su partes entre sí [...] Tercero, conviene que el artesano tenga en cuenta aquellas cosas por las que es promovida la consecución del fin y aquellas por las que sean quitadas las que puedan impedirlo [...] Esta consideración recibe el nombre de ciencia en razón del conocimiento solamente y no en razón de alguna operación. Por ello versa sobre el fin y lo que a él se ordena. Pero en razón del orden pensado en la cosa que debe ser operada, recibe el nombre de disposición porque la disposición significa algún orden y por eso se la define como la ordenación de la generación. En cambio, en razón de aquellas cosas que promueven el fin recibe el nombre de providencia. En efecto, se*

²² Cf. 1 Sent. d. 38, q. 1, a. 1, sol.

²³ No se trata, sin embargo, de la adición de nuevos hábitos o perfecciones sino de diversas relaciones de las cosas conocidas a la ciencia. Cf. 1 Sent. d. 35, *expositio textus*.

llama providente a aquel que dispone bien tanto lo que contribuye a un fin cuanto lo que puede impedirlo»²⁴.

Los tres momentos mencionados, consideración del fin, del orden a él, de su promoción y defensa, son momentos de la ciencia del artesano que no reciben el nombre de ciencia sino sólo en cuanto que es conocimiento del fin y de sus medios. En razón del orden pensado en la realidad operable, en cambio, recibe el nombre de disposición. Así, al introducir esta noción se pasa del plano del puro conocimiento al de lo operable. Como enseña el mismo Santo Tomás, «*la disposición añade el orden de la causa al efecto en el ser y por eso es de las cosas que deben ser hechas*»²⁵. Podemos definir la disposición, por lo tanto, como *ratio ordinis rerum invicem et in finem*. Por último, en razón de la promoción y defensa del fin, el ars es llamado providencia pasándose, así, al orden de lo gobernable: «*La providencia, en cambio, agrega algo más, a saber: el orden de la causa conservante y el orden al fin. Por consiguiente, la providencia pertenece al gobierno*»²⁶. Definimos, entonces, la providencia como *ratio conservationis ordinis rerum in finem*.

¿Cómo se aplica esta comprensión de la providencia a Dios? El siguiente texto lo indica: «*Se habla de ciencia en Dios en cuanto que tiene conocimiento de sí mismo y de lo que hace. La disposición, en cambio, se le atribuye en virtud del doble orden que pone en las cosas, es decir, de una a otra, en cuanto que se ayudan mutuamente a conseguir el fin último; y de todo el universo al mismo Dios [...] También se habla de providencia en Dios en cuanto que a las cosas así ordenadas les da aquello que conserva el orden y evita el desorden*»²⁷.

La ciencia del artesano que, según lo dicho, implica un conocimiento cierto y versa sobre el fin y aquello que a él se ordena, se aplica a Dios en cuanto que se conoce a sí mismo como fin y todo lo que hace como ordenado a Él²⁸. De esta manera, la ciencia divina no resulta especulativa tan sólo según su modo, sino también en razón de su objeto: Dios como fin de las cosas creadas. La disposición, en cambio, se dice de Dios en razón del doble orden que instaura en las criaturas: de las cosas entre sí y del universo respecto de su fin último que es Dios. La providencia, por último, se atribuye a Dios en cuanto que por ella pone los medios que conservan el orden y rechazan su desorden.

Pero al definir la providencia como *ratio* no se ha logrado aún dilucidar todo su contenido. Hace falta todavía resolver satisfactoriamente el problema de su pertenencia. Ya vimos que al calificar el ars divino como saber *quasi* práctico, Santo Tomás vinculaba de manera preferencial la providencia con la ciencia. Sin embargo, como también habíamos ade-

²⁴ 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, sol.: «*Sciendum est ergo, quod artifex præconcipiendo artificiatum suum considerat finem primo; et deinde considerat ordinem rei quam facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem [...] Tertio oportet quod consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea quæ possunt impedire finem [...]* Ista ergo excogitatio nominatur nomine scientiæ, ratione solius cognitionis et non ratione alicuius operationis. Unde est et finis, et eorum quæ sunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda, vocatur nomine dispositionis: quia dispositio ordinem quemdam significat; unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum quæ promovent in finem, dicitur providentia: proviðus enim dicitur qui bene coniectat de conferentibus in finem, et de his quæ impedire possunt».

²⁵ 1 Sent. d. 35, *expositio textus*: «[...] dispositio adhuc addit ordinem causæ ad causatum in essendo; unde est de faciendis».

²⁶ 1 Sent. d. 35, *expositio textus*: «*Providentia vero adhuc plus addit, scilicet ordinem causæ conservantis et ordinantis finem; et ideo providentia ad gubernationem pertinet*».

²⁷ 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, sol.: «[...] in Deo scientia dicitur, secundum quod habet cognitionem et suiipsius, et eorum quæ facit. Sed dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus; scilicet rei ad rem, secundum quod iuvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum [...] Providentia autem dicitur secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quæ ordinem conservant et propellit omnium inordinationem».

²⁸ Cf. 1 Sent. d. 35, q. 1, a. 1, ad 5um.

lantado, no obstante el «quasi», nuestro autor no excluye otras vinculaciones de la providencia con la potencia y voluntad. En efecto, es la intención del artesano lo que determina que la providencia pertenezca sólo a la ciencia o también a la voluntad y si además de esta intención se pasa a la ejecución de la obra, la providencia también pertenecerá a la potencia aunque en este último caso la providencia será considerada en el orden temporal del gobierno: «La providencia y la disposición, diversamente consideradas, pertenecen a la ciencia, voluntad y potencia. Ello queda de manifiesto por el siguiente ejemplo: Un artesano puede tener conocimiento de su obra sólo especulativamente si no intenta obrar algo y, así, su providencia y disposición pertenecen solamente a la ciencia. Pero si luego ordena el conocimiento a la obra con el propósito de ejecutarla, su providencia y disposición pertenecerán a la ciencia y a la voluntad. En fin, en cuanto que ejecuta la obra, pertenece a la ciencia, voluntad y potencia por la cual obra. Del mismo modo sucede en Dios. Es evidente, además, que según los dos primeros modos la providencia y la disposición son eternas, pero del tercer modo son temporales. Y la ejecución de la providencia se llama gobierno»²⁹.

Se tiene así una fluida gama de posibilidades según las cuales una realidad creada puede estar sometida a la providencia. En todo caso ésta siempre pertenecerá a la ciencia, compartiendo con ella su universalidad. Es más, Dios no podría tener ciencia de las cosas creadas sin tener providencia de ellas ya que, aunque conozca su obra sin intentar hacerla, no podrá desconocer su naturaleza, su fin y los medios aptos para lograrlo, en todo lo cual va implicada la providencia como conocimiento de lo que conserva la ordenación de la obra a su fin. Queda, además, patente, según esto, que la noción de providencia pertenece, al menos, a un plano netamente ideal quedando un tanto de lado la referencia, sea por la intención, sea por la ejecución, a la obra concreta.

Así, pues, aunque la providencia también puede hacer referencia a la obra concreta por la intención del agente y la ejecución de la obra, de suyo dice relación a la ciencia. Ella es inmanente a la mente divina y, por ende, esencialmente diversa del destino que se realiza en las causas segundas. Ella, por lo tanto, debe ser definida como la razón del gobierno de las cosas, mientras que el gobierno debe ser entendido como ejecución de la providencia: «La providencia y el hado se distinguen esencialmente [...] la razón del gobierno de las cosas, en cuanto que se encuentra en la mente divina es llamada providencia y se distingue esencialmente de esa misma razón en cuanto que se halla en las causas segundas por cuyo oficio el gobierno divino es realizado»³⁰.

En conclusión, diremos que:

a) La definición de providencia obtenida a partir del análisis de la ciencia del artesano, a saber: *ratio conservationis ordinis rerum in finem*, es deudora de la ruta empleada para lograrla. Por el mismo camino se arriba, además, a una noción de disposición como *ratio ordinis rerum in finem* que, como veremos, es más afín a la definición de providencia

²⁹ 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, ad 1um: «Providentia et dispositio diversimode consideratæ pertinent ad scientiam, voluntatem et potentiam: quod sic patet ex simili inducto. Potest enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiatis speculative tantum, sine hoc quod operari intendat: et sic providentia et dispositio eius pertinet tantum ad scientiam. Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum proposito exequendi, pertinet a scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem et potentiam per quam operatur. Ita etiam in Deo est. Patet etiam quod primis duobus modis accepta sunt æterna, sed tertio modo sunt ex tempore. Et ipsa executio providentiæ, gubernatio dicitur».

³⁰ 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, ad 5um: «Providentia et fatum differunt per essentialitatem [...] ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis, quarum officio gubernatio divina expletur [...]».

dada por el Aquinate en la Cuestión Disputada De Veritate en base a la comparación con la prudencia.

b) En virtud de esta definición podemos decir que la providencia añade a Dios, en cuanto que es principio eficiente de la creación por su potencia, ciencia y voluntad, la razón de la conservación del orden gracias al cual las cosas creadas alcanzan su fin³¹. En otras palabras, por la providencia, la causalidad eficiente de Dios no se limita tan sólo a la producción de las criaturas sino que incluye también la conservación del orden por el cual son conducidas a su fin.

c) La conservación señalada en la definición de providencia implica, positivamente, la promoción de aquello que conduce al fin y, negativamente, el rechazo de lo que lo impide. Así, la noción de providencia se manifiesta suficientemente flexible para dar cabida en ella al problema del mal.

d) La providencia no exige necesariamente la voluntad puesto que ésta no es esencial al conocimiento de una obra que puede hacer abstracción de su realización.

e) La providencia designa a la ciencia en cuanto que su objeto es considerado desde el punto de vista de lo gobernable y es por esta razón que, sin negar que pertenezca a la ciencia, en la *expositio textus* de la d. 35 la haga pertenecer también al gobierno³².

La providencia general de Dios en la Cuestión Disputada De Veritate.

Santo Tomás estudia la providencia general de Dios en la cuestión quinta. Su tratamiento se sustenta sobre algunas opciones previas que es necesario examinar detenidamente a fin de ponderar su influjo sobre la noción de providencia. Ellas son: el contexto de su análisis; el cambio de la analogía del ars por la de la prudentia; el concepto de prudencia; el orden de los artículos.

El contexto: La ciencia de Dios y la verdad.

De las 29 cuestiones de este escrito, las primeras 20 han sido consagradas al estudio de la verdad. Las restantes tratan acerca del bien (q. 21-26) y de la gracia (q. 27-29). Su autor estudia la providencia en el contexto de las primeras 20 estableciendo, de este modo, una primera relación básica entre providencia y verdad.

Santo Tomás enseña qué es la verdad en la primera cuestión de esta obra. Allí es considerada como un trascendental del ser, es decir, como algo que perteneciendo a todo ente por el hecho de serlo, le añade algo que su noción no expresa, esto es, su correspondencia con el intelecto: «*El ente no puede ser entendido sin la verdad, puesto que no puede ser entendido sin su correspondencia o adecuación a la inteligencia*»³³. Esta adecuación que define a la verdad varía según que el intelecto en ella implicado sea especulativo o práctico. En efecto, mientras este último, por ser causa de las cosas, es la medida de las realidades por él hechas, el

³¹ La absoluta perfección de Dios nos obliga a captarlo según una multiplicidad de aspectos que se distinguen entre sí sólo por un diverso modo de entender. Lo que la providencia añade, pues, no pone composición en Dios sino que expresa algo que la noción de causa eficiente de la creación no dice por completo, a saber, el obrar poderoso, sabio, amante y *providentia* de Dios.

³² 1 Sent. d. 35, *expositio textus*: «*Providentia vero adhuc plus addit [ad scientiam], scilicet ordinem causæ conservantis et ordinantis finem; et ideo providentia ad gubernationem pertinet*».

³³ QDV q. 1, a. 1, ad 3um: «*Ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat vel adæquetur intellectui*».

primero es medido por los entes³⁴. Pero los entes dicen relación a dos inteligencias, la divina, que los ha creado, y la creada, que los conoce. La verdad dice principalmente referencia al intelecto increado. Según esto, las cosas serán verdaderas, ante todo, en la medida en que realicen lo que de ellas pensó la inteligencia divina. Se pasa, así, de la consideración de la verdad al estudio del conocimiento divino que el Aquinate ha desarrollado a lo largo de las cuestiones dos a siete, entre las cuales se cuenta el tratamiento de la providencia general de Dios. Puede decirse, por lo tanto, que la verdad y la ciencia divina son los contextos remoto y próximo del análisis de la providencia general de Dios, respectivamente.

Como se ve, la providencia sigue formando parte del estudio más amplio de la ciencia divina. En efecto, tanto ahora como en el Comentario a las Sentencias, la providencia ayudaba a entender el conocimiento de Dios, pero mientras que en el Comentario se intentaba comprender cómo Dios es principio eficiente de la creación, en este escrito se busca entender en qué sentido las cosas se dicen verdaderas. Ya no es, por ende, el contexto remoto de la eficiencia el que domina el tratamiento de la providencia sino el de ejemplaridad.

Este cambio de contexto, unido al cambio de la analogía de base para estudiar la providencia ha permitido a nuestro autor introducir en su análisis, como temática nueva, la mediación en el gobierno divino. En efecto, en el *De Veritate* se pretende saber cómo las cosas son verdaderas no sólo en su ser sino también en su ordenación al fin último. Será la providencia, precisamente, la que ayudará a dilucidar este último aspecto. Y como ella es estudiada en comparación con la prudencia, a la que compete ordenar los medios al fin, no es de extrañar que en su tratamiento se dé espacio al análisis de la mediación en el gobierno de Dios.

Es cierto que la definición de providencia lograda en el Comentario a las Sentencias podría haber dado lugar a una consideración más detallada de los medios por los cuales es conservado el orden de las cosas a su fin, pero el marco general de su estudio lo impedía pues inclinaba a prestar más atención al orden de producción de las cosas que a su ordenación al fin.

Del *ars* a la *prudentia*.

Dios conoce las cosas por ser su creador. No es errado, por lo tanto, decir que tiene conocimiento de ellas como el artesano lo tiene de su obra³⁵. Pero como ahora la providencia ya no es pensada en relación al orden de producción de las cosas sino al de su ordenación al fin, la comparación con el *ars* se revela inadecuada. Resulta más conveniente, en cambio, la analogía de la *prudentia* puesto que a ella corresponde disponer ordenadamente algo a su fin: «*En las cosas puede ser considerado un doble orden: uno, en cuanto que proceden de un principio; otro, en cuanto que se ordenan al fin. La disposición pertenece a aquel orden por el cual las realidades proceden de un principio. En efecto, se dice que las cosas están dispuestas en cuanto que han sido colocadas en diversos grados por Dios de manera semejante a como el artesano dispone las partes de su obra. De aquí se sigue que la disposición pertenece al arte. La providencia, en cambio, dice orden al fin, razón por la cual se distingue del arte divino y de la disposición. En efecto, el arte divino se dice respecto*

³⁴ QDV q. 1, a. 2, c.: «Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum que per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus et ita res mensurant ipsum».

³⁵ QDV q. 2, a. 5, c.: «[...] scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiæ artificis, eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiorum».

de la producción de las cosas; la disposición en referencia al orden de las cosas producidas; la providencia, en cambio, dice orden al fin de la obra. Ahora bien, lo que está en la obra de arte responde a su fin. Pero el orden al fin es más cercano al fin que el orden de las partes entre sí y, de algún modo es causa de este orden. Por consiguiente, la providencia es de alguna manera causa de la disposición y es por ello que el acto de la disposición se atribuye frecuentemente a la providencia. Como sea, aunque la providencia no se identifique con el arte que mira a la producción de las cosas, ni con la disposición que versa sobre el orden de las cosas entre sí, no se sigue de ello que no pertenezca al conocimiento práctico³⁶.

En el paso del Comentario a las Sentencias al De Veritate, por lo tanto, ha habido un proceso de purificación de los conceptos en relación con los cuales había sido anteriormente analizada la providencia. La disposición, aunque siga perteneciendo al ars, ya no implica orden al fin sino sólo orden de producción³⁷. La providencia, por su parte, quitada del ámbito del arte y trasladada al de la prudencia, sigue, por ello mismo, perteneciendo al campo del conocimiento práctico pero ya no dice razón de la conservación del orden al fin sino razón de ese orden.

Prudencia y providencia.

En el De Veritate, Santo Tomás sólo brinda un resumen de lo que en el Comentario de las Sentencias había tratado sobre la prudencia donde había desarrollado su pensamiento en base a las autoridades de Cicerón y de Aristóteles. Allí, siguiendo al primero consideró a la providencia como la parte integral de la prudencia en la que se resuelve formalmente el acto prudencial, esto es, el imperio de ordenar los medios al fin³⁸. La providencia se distingue, de este modo, de la ciencia moral ya que a ésta no compete esencialmente imperar la obra³⁹. La indicación es importante pues muestra otra vez que el ars no se revela adecuado para pensar la providencia. En efecto, al implicar ésta más razón de voluntad que la simple ciencia práctica moral, mejor es estudiarla en relación con la prudencia⁴⁰.

Siguiendo a Aristóteles, en cambio, el Aquinate distingue la prudencia o providencia sobre sí mismo de la providencia política o económica que el soberano o el padre de familia ejercen sobre sus súbditos o sobre sus

³⁶ QDV q. 5, a. 1, ad 9um: «In rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem. Et sic providentia differt ab arte divina et dispositione, quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem artificiatum. Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa eius; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa, et propter hoc dispositionis actus frequenter providentiæ attribuitur. Quamvis ergo providentia nec sit ars quæ respicit productionem rerum, nec dispositio quæ respicit rerum ordinem ad invicem, non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem». [Cursiva nuestra].

³⁷ Ya en el Comentario a las Sentencias, sin embargo, se la pensaba también como *ordo generationis* (Cf. 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, sol.).

³⁸ 3 Sent. d. 33, q. 3, a. 1, sol. 1: «Providentia est completiva et formalis pars prudentiæ». Cf. QDV q. 5, a. 1, c.

³⁹ QDV q. 5, a. 1, ad 2um: «Providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute: scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quæ sunt ad finem; unde non præsupponit voluntatem finis, ut sic aliquo modo voluntas scientia includatur; sicut de providentia dictum est».

⁴⁰ El cambio operado respecto del Comentario a las Sentencias es claro: la providencia no puede ser pensada sólo como *ratio* porque su noción incluye necesariamente la voluntad.

familiares⁴¹. Si en Dios hay providencia, entonces, la habrá sólo en este segundo sentido⁴².

El orden de los artículos.

Los distintos temas de la providencia son tratados por el Aquinate en el siguiente orden:

- a. 1: Pertinencia de la providencia a la ciencia y su definición.
- a. 2: Existencia de la providencia.
- a. 3-7: Extensión o universalidad de la providencia.
- a. 8-10: Mediación en la ejecución de la providencia.

El primer artículo conecta el estudio de la providencia con el anterior sobre la ciencia. Tiene como paralelo el texto de 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1. El segundo artículo aborda el tema de la existencia de la providencia. Aunque no tiene paralelo en el Comentario a las Sentencias⁴³, su introducción en este momento no es relevante para el propósito de nuestra investigación. Con el artículo octavo, en fin, entramos en el tratamiento del gobierno divino a través del problema de su mediación. Esto constituye una novedad que no parece haber sido preparada con anterioridad en el Comentario al texto del Lombardo⁴⁴.

La noción de providencia general de Dios.

La analogía con la prudencia, según hemos adelantado, permitió al Angélico vincular la providencia divina no sólo con su ciencia sino también con su voluntad: «*La providencia incluye la ciencia y la voluntad, pero pertenece esencialmente al conocimiento práctico y no al especulativo. La potencia, en cambio, al ser ejecutiva de la providencia, su acto presupone el acto de la providencia como dirigente y es por esto que en su noción no se incluye la potencia como se incluye la voluntad*»⁴⁵.

Esto significa que al definir la providencia fundamentalmente como ratio no se la puede confundir con la idea que existe en la mente divina de todas las cosas creadas, pues mientras ésta puede no incluir la voluntad, la providencia no puede no hacerlo. Este parece haber sido el error que alimenta la primera objeción contemplada por el Aquinate en este

⁴¹ Cf. 3 Sent. d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.

⁴² QDV q. 5, a. 2, c.: «Assimilatur providentia ista qua Deus mundum gubernat providentiæ œconomicæ, qua quis gubernat familiam, vel politicæ qua quis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis actus aliorum ordinat in finem; non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius, cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem».

⁴³ La edición Marietti de la Cuestión Disputada De Veritate, a cura de R. Spiazzi, indica como paralelo de este texto, 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 2. Nos parece, sin embargo, que la preocupación del Aquinate en ese artículo es la universalidad de la providencia y no tanto su existencia. Si aquel texto, entonces, tiene un paralelo en el De Veritate será los artículos dedicados a la extensión de la providencia aunque la cuestión disputada detalle más las realidades que están sujetas a la providencia.

⁴⁴ Se pueden hallar algunos antecedentes de la problemática en el desarrollo de algunos interrogantes. Por ejemplo, cuando se pregunta si los ángeles custodian al hombre. En ese caso se afirma: «*Deus providentiam suam quam de omnibus rebus habet, mediantibus quibusdam causis exequitur [...] ideo ipsi angeli exequuntur divinam providentiam circa salutem hominum [...]*» (2 Sent. d. 11, q. 1, a. 1, sol.). Sin embargo, aun cuando la doctrina de la mediación de la causa segunda en la ejecución de la divina providencia se hallaba presente en el Comentario a las Sentencias, incluso dentro del primer libro (1 Sent. d. 39, q. 2, a. 1, ad 2um), no constituía allí un tema que mereciera un tratamiento aparte.

⁴⁵ QDV q. 5, a. 1, c.: «[...] providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentia autem executiva est providentiæ; unde actus potentie præsupponit actum providentiæ sicut dirigentis; unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas».

artículo y es ella, precisamente, la que le brinda la oportunidad de aclarar la cuestión⁴⁶. Aunque la providencia esté vinculada con la idea, esa vinculación no llega al punto de identificarlas. En efecto, se llama idea a la forma ejemplar que una cosa imita por la intención del agente voluntario. Así entendida ella pertenece al conocimiento práctico. Pero la idea también puede ser considerada simplemente como semejanza o ratio cognitionis. Tomada en este sentido ella pertenece al entendimiento especulativo⁴⁷. De ello resulta que, en Dios, la idea puede pertenecer tanto a su conocimiento práctico como al especulativo según que se la considere como forma ejemplar, es decir, como causa de las cosas creadas, o sólo como razón del conocimiento de las cosas. Ahora bien, Santo Tomás no define la providencia como *razón del conocimiento* del orden de las cosas al fin, sino como la *forma ejemplar* de dicho orden: « *En la realidad creada pueden ser consideradas dos cosas: la misma especie absolutamente tomada y su orden al fin. La forma de ambas existe de antemano en Dios. La forma ejemplar de las cosas según su especie absolutamente tomada es la idea; la forma de las cosas según su ordenación al fin es la providencia* »⁴⁸. La providencia, por consiguiente, no puede ser identificada sin más con la idea ya que mientras ésta puede pertenecer al saber especulativo de Dios, es decir, en la medida en que sea tomada sólo como ratio, aquélla pertenece a la ciencia práctica y, por ende, aunque se defina como ratio, no puede desconocer una vinculación también con la voluntad.

En conclusión puede decirse:

a) Santo Tomás desarrolló su análisis de la providencia en la Cuestión Disputada De Veritate en el contexto remoto de la verdad y el próximo de la ciencia de Dios.

b) El paso del contexto de eficiencia (Comentario a las Sentencias) al de ejemplaridad de la ciencia permitió a nuestro autor definir la providencia como *forma ordinis rerum in finem*. En efecto, al vincular en este marco la providencia con la idea, ha hecho de ella la causa ejemplar extrínseca de la verdad del orden de las cosas a su fin.

c) Por ello mismo, su pertenencia a la ciencia práctica de Dios no es como la dilucidada en el Comentario a las Sentencias. La analogía de la prudencia hace que aquella pertenencia no sea suficiente requiriendo una mayor vinculación con la voluntad⁴⁹.

d) La definición de providencia recién mencionada supone un progreso del pensamiento del Aquinate sobre el tema. Ella ha sido lograda gracias al cambio de la analogía de base del ars por la de la prudencia.

e) Por el mismo cambio de analogía, nuestro autor logró mayor claridad en conceptos afines a la providencia. Así, la dispositio, que en el Comentario a la obra del Lombardo incluía la razón del orden de las cosas a su fin, aquí sólo implica orden de producción.

f) Esta mayor claridad se vislumbra también en la ampliación del concepto de providencia. Su noción, en efecto, ya no incluye sólo un aspec-

⁴⁶ QDV q. 5, a. 1, obj. 1: «Dicit Boëtius in IV de Consolatione Philos., "illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam". Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quæ ad scientiam pertinet. Ergo providentia ad cognitionem pertinet».

⁴⁷ QDV q. 3, a. 3, c.: «Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et hæc est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quæ etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest».

⁴⁸ QDV q. 5, a. 1, ad 1um: «In re creata duo possunt considerari: scilicet ipsa species eius absolute, et ordo eius ad finem; et utriusque forma præcessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est providentia».

⁴⁹ Cf. QDV q. 5, a. 1, ad 2um.

to intencional sino también ejecutivo. Esto, que no estaba totalmente ausente en el Comentario a las Sentencias, pues allí ya se hacía alusión al gobierno como ejecución de la providencia, adquiere en el *De Veritate* mayor claridad y desarrollo. Esto explica por qué el Angélico introdujo en su tratamiento de la providencia una serie de artículos dedicados a la mediación en su ejecución.

La providencia general de Dios en el Compendio de Teología.

La fecha de composición del *Compendium Theologiæ* ha sido objeto de variados estudios sin que se haya podido llegar a una solución concordante. Para algunos entendidos del tema, basados sobre todo en argumentos de crítica externa, se trata de una obra de madurez. Así, Mandonnet⁵⁰, Grabmann⁵¹ y Walz⁵² proponen como fecha de composición el período 1272-1273. En cambio, otros autores, basados en comparaciones con otras obras del Aquinate, proponen una fecha anterior, al menos para la primera parte del *Compendium*. Entre ellos Dondaine⁵³, Motte⁵⁴, Lafont⁵⁵, Torrell⁵⁶.

Nuestra intención no es dirimir la cuestión acerca de la cronología del *Compendium*, pero las razones de la inclusión de su análisis en este lugar pueden aportar algún elemento que, por convergencia, ayude a determinar una fecha de composición más bien temprana, al menos para el primer libro. No se trata, por otro lado, de una novedad, sino de algo ya entrevisto por Guindon⁵⁷: la falta del tratado de la ley en el contexto del gobierno divino, presente, no obstante, en la *Suma contra los Gentiles*. En efecto, como veremos más adelante, el contexto de la bienaventuranza humana llevó al Aquinate a vincular en la *Suma* contra los Gentiles, los tratados de ley y gracia con los del gobierno divino. Pero, si como lo ha propuesto Motte⁵⁸, el *Compendium Theologiæ* es un resumen de la *Suma contra Gentiles*, ¿cómo explicar la inexistencia del tratado de ley en el *Compendio*? Más bien, al menos en lo que al tratado del gobierno divino se refiere, esta ausencia parece indicar cierta inmadurez del pensamiento del Aquinate. Es esta razón la que nos mueve a afrontar ahora el análisis del *Compendio* y a la vez parece poder confirmar una fecha temprana, al menos para la redacción del primer libro de esta obra.

El contexto de estudio de la providencia.

Escrito a pedido de Reginaldo de Piperno, el *Compendio* presenta, como su nombre lo indica, un resumen de la doctrina cristiana. Ya no

⁵⁰ P. MANDONNET, «Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1920 (9).

⁵¹ M. GRABMANN, «Thomas von Aquin», *Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 1bis, 5, Auflage, 1912-1928.

⁵² A. WALZ, «Chronotaxis vitæ et operum S. Thomæ de Aquino», *Angelicum*, 1939 (16).

⁵³ H. DONDAINE, «Qualifications dogmatiques de la théorie de l'«Assumptus homo» dans les oeuvres de saint Thomas», *Les sciences, philosophiques et théologiques*, 1941-1942 (1).

⁵⁴ A. R. MOTTE, «Un chapitre inauthentique (I, 5) dans le *Compendium* de saint Thomas», *Revue Thomiste*, 1939 (45).

⁵⁵ G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1964, p. 148-149.

⁵⁶ J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son oeuvre*, Fribourg - Paris, 1993, p. 239-240.

⁵⁷ R. GUINDON, «À propos de la chronologie du «*Compendium Theologiæ*» de saint Thomas d'Aquin», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1956 (26), p. 193^a-214^a.

⁵⁸ A. R. MOTTE, o.c.

estamos, por lo tanto, frente a un comentario a la obra de otro autor o ante un tratamiento de un tema particular, sino delante de una presentación compendiada de las verdades de fe necesarias para la salvación. Los distintos temas tratados en él se ordenan en conformidad con el principio arquitectónico que estructura la obra, a saber: las virtudes teologales. Le sugiere este principio de orden el texto de 1 Cor 13, 13 en el que el Apóstol resume la vida cristiana en la fe, esperanza y caridad⁵⁹. Es así, por lo tanto, que nuestro autor planea dividir el Compendio en tres grandes libros: uno sobre la fe, otro sobre la esperanza y un tercero sobre la caridad. De los tres, sólo el primero ha sido concluido, el segundo permanece inacabado y el tercero no fue redactado. El tratado de la divina providencia pertenece al primer libro.

Santo Tomás organiza internamente este libro según el criterio que le aporta el texto de Jn 17, 3: «*Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo*». En efecto, siendo la fe una incoación de la visión beatífica, el contenido de un tratado sobre esta virtud teologal deberá incluir lo que el hombre llegue a contemplar en la bienaventuranza final, a saber: Dios y Cristo. Por esta razón el Aquinate reparte el contenido de este libro en dos grandes apartados, uno dedicado al estudio de Dios Uno y Trino (CT 3-184); otro al de la humanidad de Jesucristo (CT 185-246)⁶⁰. El tratado de la divina providencia pertenece al estudio de Dios Uno y Trino.

Ahora bien, este estudio consta de dos partes: uno se aboca al misterio de Dios en sí mismo considerado, tanto en la unidad de su esencia (CT 3-36), cuanto en la trinidad de las personas (CT 37-67); el otro aborda el tratamiento de Dios como principio (CT 68-99) y fin (CT 100-184) de la creación. La providencia forma parte de esta última sección, es decir, de la dedicada a Dios como fin de la creación en general y del hombre en particular. Es, por lo tanto, el problema de la bienaventuranza, en el marco de una investigación general sobre la finalidad, el contexto en el que es tratada la providencia divina.

La comparación del estudio de la providencia llevado a cabo por Santo Tomás en esta obra con el desarrollado en los dos escritos hasta aquí analizados presenta semejanzas y desemejanzas. Efectivamente, tanto en el Comentario a las Sentencias como en el Compendio, por ejemplo, la providencia es estudiada dentro de un estudio posicional de Dios. Pero mientras que en el Comentario se intentaba saber cómo Dios es principio eficiente de la creación, en el Compendio se busca comprender cómo Dios es fin de las criaturas. Por su lado, el *De Veritate* y el *Compendium* manejan ambos una noción amplia de providencia que incluye un aspecto intencional y otro ejecutivo, llamado gobierno, pero el contexto en que se enmarca su estudio es diverso. Del *De Veritate* al Compendio se pasa de la ejemplaridad a la finalidad con la consiguiente desaparición, en este último, del estudio de la pertenencia de la providencia a la ciencia y voluntad, así como también de ciertas precisiones logradas en aquella cuestión disputada, como por ejemplo, la distinción entre providencia de aprobación y de concesión; providencia *propter se* y *propter alia*. En efecto, el cambio de contexto ha llevado al Aquinate a dirigir su atención en el Compendio no tanto al estudio de la providencia como un atributo divino ni a lograr su definición, cuanto a saber de qué manera las criaturas logran su fin último, especialmente el hombre. Es el go-

⁵⁹ «Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad».

⁶⁰ CT 2, n. 3: «*Fides autem prælibatio quædam est illius cognitionis quæ nos in futuro beatos facit [...] Illam autem beatificantem cognitionem circa duo cognita Dominus consistere docuit, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi [...] Circa hæc ergo duo tota fidei cognitio versatur: scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi*».

bierno divino el que polariza ahora el interés de nuestro autor. Se entiende, de este modo, la preocupación del Angélico por detallar los medios por los cuales se ejecuta el plan providencial divino. En particular esto explica la vinculación *novedosa* de los temas de gracia y remisión de los pecados con la providencia especial de Dios sobre el hombre. Con ello logra nuestro autor un estudio de la predestinación no tan formal como en el *De Veritate*⁶¹. En esta cuestión disputada, en el marco de la ejemplaridad de las ideas y bajo la comparación con la prudencia, el estudio del gobierno divino se orientaba a mostrar cómo en la mente de Dios el plan por el cual las criaturas alcanzan su fin incluye la mediación de las causas segundas. En el *Compendio*, en cambio, el estudio de los temas relacionados con el aspecto intencional de la providencia depende del análisis del gobierno. Así se logra mostrar que la conducción divina del universo no es caótica ni arbitraria sino providencial.

En fin, en cuanto a su fundamento, el *Compendio* construye su tratado de la providencia general de Dios sobre la base de la causalidad voluntaria divina. La providencia de Dios, en efecto, hunde sus raíces en el terreno de su inteligencia, potencia y voluntad⁶². Por esto, este tratado no podrá ser estudiado al margen de la ciencia y bondad de Dios. Y aunque la providencia y gobierno dicen relación simultánea a estas dos perfecciones divinas, aquélla es estudiada más en referencia a la ciencia que a la bondad ya que guarda con ella una relación esencial. El gobierno, en cambio, es abordado más en relación con la bondad que con la ciencia⁶³. Así, pues, mientras que la mediación de las criaturas en el gobierno de Dios halla la razón que la justifica en la bondad divina⁶⁴, la inmediatez de la providencia encuentra su sustento en la perfección del conocimiento divino⁶⁵.

En conclusión diremos:

a) Al igual que en el *Comentario a las Sentencias* y en el *De Veritate*, el análisis de la providencia general de Dios va unido en el *Compendio* al estudio de la predestinación.

b) El *Compendio* guarda ciertas semejanzas con el tratamiento de la providencia en el *Comentario* y en *De Veritate*. El contexto remoto es común en los dos primeros textos, a saber: Dios en referencia a la creación. Difieren, sin embargo, en que mientras en el *Comentario* Dios es tomado como principio eficiente de las criaturas, en el *Compendio* es tomado como fin. En esto, este escrito guarda más afinidad con el *De Veritate* ya que aunque en esta obra el contexto de estudio de la providencia no sea la finalidad sino la ejemplaridad, las ideas en relación a las cuales se define la providencia no son totalmente ajenas a la razón de fin. Como sea, en el *Compendium Santo Tomás* ha preferido desarrollar su estudio del gobierno providencial de Dios en el marco de la finalidad dejando de lado la eficiencia y la ejemplaridad.

⁶¹ Calificamos de formal el tratamiento de la predestinación en el *De Veritate* en oposición a concreto, es decir, a un estudio que tenga más en cuenta los condicionamientos históricos y morales del hombre y los medios particulares por los cuales la criatura racional alcanza la vida eterna.

⁶² CT 100, n. 191: «Deus res in esse produxit non per necessitatem naturæ, sed per intellectum et voluntatem».

⁶³ CT 147, n. 295: «[...] tota ratio divinæ gubernationis a bonitate divina sumitur [...]».

⁶⁴ CT 124, n. 243bis: «Ad divinam bonitatem pertinet quod suam similitudinem communicet creaturis; sic enim propter suam bonitatem Deus omnia dicitur fecisse [...] Ad perfectionem autem divinæ bonitatis pertinet et quod in se bonus sit, et quod alia ad bonitatem reducat. Utrumque igitur creaturæ communicat: et quod in se bona sit, et quod una aliam ad bonum inducat. Sic igitur pro quasdã creaturas, alias ad bonum inducit [...]».

⁶⁵ CT 131, n. 263: «[...] ipsa dispositio seu ordinatio divinæ providentiæ immediate se extendit ad omnia. Non enim sic prima et ultima ordinat ut ultima et singularia aliis disponenda committat: hoc enim apud homines agitur propter debilitatem cognitionis ipsorum, quæ non potest simul vacare pluribus [...] sed Deus simul multa potest cognoscere, unde non retrahitur ab ordinatione maximorum per hoc quod dispensat minima».

c) No hay definición de providencia en el *Compendium* pero no parece erróneo atribuirle la definición del *De Veritate*, *forma ordinis rerum in finem*.

d) Tampoco se encuentra en el *Compendio* un capítulo dedicado a determinar a qué atributo pertenece la providencia. No obstante, la verdad alcanzada en los anteriores textos no parece haber sido modificada. La providencia, por tanto, dice relación esencial a la ciencia sin excluir una referencia también a la voluntad. Esta vinculación se halla implícita en la sustentación de todo el tratado de gobierno y providencia divina en el obrar voluntario de Dios. Sin ciencia y voluntad es imposible hablar de providencia en Dios.

e) Tanto en el *Compendio* como en el *De Veritate*, el análisis de la providencia incluye el tratamiento del gobierno. En ambos escritos el problema de la influencia de los cuerpos celestes en el obrar voluntario del hombre parece revestir gran importancia. Pero la inclusión, en el *Compendio*, del tema de la presencia divina en las cosas en el contexto del gobierno providencial de Dios constituye una novedad⁶⁶.

f) En el desarrollo del análisis de la providencia interesan a nuestro autor fundamentalmente los siguientes aspectos: inmediatez, universalidad e infalibilidad y en unión con esta última, desigualdad. El centro de interés del *Compendio*, pues, une el del *Comentario* (universalidad y desigualdad) con el problema de la infalibilidad que había tratado en la cuestión disputada en el contexto de la predestinación. En el *Compendium* los tres temas quedan articulados en una unidad. Así, el problema del mal, que en el *Comentario* era tratado en relación con la universalidad de la providencia, ahora se analiza en estrecha vinculación con la infalibilidad. De este modo el mal ya no cae sólo bajo la providencia en cuanto conocido de antemano y ordenado a otro bien, sino también en cuanto permitido en orden a la mayor perfección del universo. La providencia, por tanto, según el *Compendio*, no se limita a ordenar un mal frente a cuya existencia es impotente sino que de manera más positiva, sin causarlo, lo permite para la perfección del universo. Hay, pues, un progreso que va de *no intentarlo a ordenarlo y permitirlo*. Lo mismo se percibía en el *De Veritate*. Creemos que este progreso se debe al cambio de contexto de la eficiencia al de finalidad. En efecto, era importante resaltar en el marco del tratado de Dios como principio eficiente de la creación que el mal no era causado ni intentado por Él sino tan sólo ordenado providencialmente a otro bien. Pero en el ámbito de la causa final resulta importante mostrar que todo lo que acontece está dirigido al fin que es la participación de la bondad divina de manera que el mal ya no es solamente no intentado y, una vez que ha acontecido, ordenado, sino además permitido. Lo permitido añade a lo no intentado y ordenado mayor previsión y solicitud divina para con sus criaturas, especialmente el hombre.

La providencia general de Dios en la *Suma* contra los Gentiles.

Guía el estudio de Santo Tomás en este escrito, según Gauthier, una intención de sabiduría⁶⁷. En efecto, lo propio del sabio, según la tradición aristotélica seguida por Santo Tomás, es ordenar⁶⁸. Y como el fin es

⁶⁶ Cf. CT 135.

⁶⁷ A. GAUTHIER, «Introduction historique», en SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre Gentiles*, Paris, 1961, ed. bilingüe, t. 1, p. 87-89.

⁶⁸ Cf. CG I, 1, n. 2.

el principio último del orden del universo, el sabio que se aboque a su estudio no podrá dejar de considerarlo⁶⁹.

Según el mismo Gauthier, este ideal de sabiduría, es teórico y práctico a la vez. El sabio, en efecto, no se contenta sólo con contemplar la verdad sino que también quiere manifestarla. Así, el cultivo de la sabiduría también encierra, a través de la enseñanza de la verdad, una intención apostólica. El método y los principios organizativos de la Suma contra los Gentiles han sido determinados precisamente por estos dos aspectos de la intención de sabiduría que la anima.

Efectivamente, en esta obra las materias tratadas son divididas según que las verdades sobre Dios sean de fe o simplemente accesibles a la razón⁷⁰. Estas últimas son estudiadas por medio de razones demostrativas; las sobrenaturales son manifestadas a los fieles por medio de semejanzas (*rationes verisimiles*). A los infieles, en cambio, sólo se puede demostrar el error de las doctrinas contrarias a la fe ya que no puede haber oposición entre ella y la razón⁷¹. Las verdades sobre Dios que no exceden el uso de la razón son tratadas en los tres primeros libros mientras que el último es reservado para las que son estrictamente evangélicas.

Si detuviéramos en este punto la lectura del texto no habría mayores objeciones que hacer. Su principio organizativo parece claro y válido. Sin embargo, la continuación de la lectura no puede sino deparar alguna sorpresa. En efecto, cuando se observa la distribución concreta de las materias teológicas en los diversos libros se advierte que la visión beatífica y la gracia son tratadas en el libro tercero entre las verdades accesibles a la razón. ¿Es realmente posible demostrar racionalmente estas verdades? Por otro lado, ¿es aceptable desarrollar un tratamiento del fin del hombre y de los medios que lo conducen a él apoyándose exclusivamente en premisas racionales sin hacer referencia al misterio de Cristo? En efecto, el gobierno providencial divino todo lo conduce hacia una meta más bien estética en la que Cristo parece estar ausente, esto es, la perfección del universo. ¿Qué lugar hay en él para hablar de la recapitulación de todas las cosas en Cristo? ¿Es el Señor sólo un medio para la perfección del universo en cuanto que solamente sana el desorden ocasionado por el pecado? ¿Cómo incide esto en la comprensión de la providencia?

A la hora de responder a estos interrogantes puede decirse, ante todo, que la falta de referencia cristológica en el estudio del gobierno empo-

⁶⁹ CG I, 1, n. 4: «Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi, est intellectus. Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa eius finem, et considerationem principaliter sapientiam insistere».

⁷⁰ CG I, 3, n. 14: «Est autem in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis».

⁷¹ CG I, 9, n. 51-54: «[...] sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam [...] Ad primæ igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus vincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit. Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturæ divinitus confirmata miraculis: quæ enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante. Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquæ verisimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire».

brece su tratamiento y muestra cómo el principio adoptado por Santo Tomás para llevar adelante su intención de sabiduría aún es inmaduro. Sin embargo, esto no significa un retroceso respecto de las obras anteriores. La referencia al misterio de Cristo que extrañamos en el tratamiento del gobierno no es algo que, habiendo estado presente anteriormente, haya desaparecido en este escrito. Por el contrario, el orden aquí adoptado es mucho más perfecto que los anteriores ya que permite una visión más unificada de los diversos tratados teológicos. Pero, a pesar de este progreso, estimamos que falta todavía unir el tema de la bienaventuranza, y todo lo que a él se refiere, providencia y predestinación incluidas, con las verdades accesibles solamente por revelación, especialmente con la cristología⁷².

Volveremos sobre este problema más adelante. Por ahora conviene continuar nuestra investigación constatando que, en comparación con el tratamiento de la providencia en el Compendio, la Suma contra Gentiles no ha operado cambios ni en la substancia de su contenido ni en su ubicación contextual. Tanto en una como en otra obra, su análisis se enmarca en el contexto general de Dios como fin de las criaturas, en particular de la criatura racional. No es la ciencia, pues, sino la bienaventuranza del hombre el contexto próximo de su estudio. Y aunque en la Contra Gentiles asistimos a un desarrollo mayor que en el Compendio de los temas vinculados a la providencia, con todo, las cuestiones tratadas son muy semejantes⁷³. Lo mismo puede decirse de las cuestiones relativas al gobierno⁷⁴.

En total, Santo Tomás dedica 46 capítulos al tema de la providencia en general y, sin solución de continuidad, siguen otros 53 capítulos consagrados a la conducción de la criatura racional a su fin. Es cierto que el Angélico distingue claramente ambas secciones en la introducción al tercer libro pero se percibe con nitidez su intención de no estudiar por separado los tratados de providencia general y predestinación. Es en este último donde encontramos un desarrollo más novedoso respecto del contenido que el mismo tema presentaba en el Compendio, en el De Veritate y en el Comentario a las Sentencias. Respecto del primero añade el tratado de la ley. En comparación con los otros dos, la originalidad radica en la conexión de la predestinación con los tratado de ley y gracia. ¿Cómo explicar esta novedad? ¿Qué consecuencias trae para el tema que nos preocupa? ¿Cómo repercute en este tratamiento la falta de referencia cristológica que recién denunciábamos?

Ante todo, recordemos que si la distinción entre verdades de fe y verdades sobre Dios accesibles a la razón, aunque en principio explica el esquema global de la distribución de los temas teológicos, no puede rendir acabada cuenta de la inclusión de la bienaventuranza, la ley revelada y la gracia en el contexto de las verdades demostrables por la razón, el motivo de su inserción debe ser otro. Gauthier estima que el Aquinate considera inaccesibles a la razón las verdades para las cuales no encuen-

⁷² Esto no significa que en la Suma contra los Gentiles la cristología esté ausente. Es más, es posible encontrar conexiones entre los temas tratados en el libro tercero y la cristología desarrollada en el libro cuarto. Pero también es cierto, como lo atestigua G. Lafont, que «*si la supresión [en comparación con el Compendium Theologicum] de un principio organizador [de la Suma contra Gentiles] radicado en la economía o en el kerygma ha permitido unificar la exposición e incluso (en nuestra hipótesis) precisar más claramente el significado cristiano de la Resurrección, ello ha sido a costa de omitir todo el desarrollo histórico del misterio*» (o.c. p. 141). Esta falta de referencia al misterio cristiano en el estudio de la providencia se hace más visible en el capítulo 97 del libro tercero donde al hablar del orden de la divina providencia no se menciona a Cristo.

⁷³ Así, por ejemplo, volvemos a hallar agrupadas providencia, certeza, libertad y casualidad. Cf. CT 137-140; CG III, 71-74.

⁷⁴ Cf. CT 124-129; CG III, 74-89.

tra apoyo en Aristóteles⁷⁵. Su opinión parece viable, pero también parecen de peso los reparos opuestos por Lafont: el mismo Santo Tomás ha colocado la cuestión de la resurrección en el libro cuarto, es decir, entre las verdades evangélicas, pero algunos de los razonamientos que fundamentan esta verdad son netamente aristotélicos⁷⁶. ¿Por qué no consideró, entonces, la resurrección entre las verdades accesibles a la razón? ¿No había tratado sobre la resurrección de los cuerpos en el Compendio apoyándose sólo en premisas racionales⁷⁷? Según esto, entonces, la referencia al aval aristotélico para estas verdades no parece ser decisiva. A cambio de ello, Lafont considera que el Angélico toma por verdades sobre Dios demostrables por la razón aquellas que pueden reducirse al conocimiento natural de Dios, es decir, que tiene relación con la causalidad divina sobre las criaturas⁷⁸. A nuestro juicio estas indicaciones son suficientemente convincentes. No es tanto, entonces, la base aristotélica cuanto la referencia a la causalidad divina la que determina el estudio de la ley y la gracia en el contexto de la predestinación del hombre. Esto se comprenderá mejor si comparamos la incidencia en el tratamiento de la providencia y la predestinación de sus respectivos contextos en los escritos anteriores a la Suma contra Gentiles.

En el Comentario a las Sentencias, dijimos, la unidad de la exposición tomista estaba de alguna manera condicionada por el texto del Maestro. En su pensamiento, la ligazón entre providencia y predestinación no parecía deberse más que a su común relación con la ciencia divina. La unión entre ambas por una referencia extrínseca a ellas mismas se manifiesta, en el comentario tomista, en que una es tratada a continuación de la otra pero sin constituir, aún, un único tratado. Es verdad que Santo Tomás conoce una vinculación interna entre providencia y predestinación basada en la finalidad especial de la criatura dotada de razón: la predestinación restringe la providencia al fin específico de la criatura racional⁷⁹, pero esto todavía no gravita con fuerza suficiente como para deshacer el hiato que se percibe entre las distinciones 39 y 40 del Comentario al primer libro de las Sentencias. Por otro lado, el contexto en el que la predestinación era estudiada (Dios como principio eficiente voluntario de la creación) determinó cuáles eran los temas que interesaban para su análisis. Así, se pretendía saber cómo la predestinación se relacionaba con la ciencia, potencia y voluntad gracias a las cuales Dios es causa de las criaturas a fin de lograr, por este camino, su definición⁸⁰. También se quería resolver el problema de su certeza, pero no caían dentro de esta preocupación los temas referidos a los medios por los cuales las criaturas logran su fin⁸¹. El marco de la eficiencia condujo, así, a un análisis de la predestinación más bien formal. Por lo demás, es lógico que en tal contexto un estudio de la providencia especial sobre los hombres, ligada más esencialmente a la finalidad que a la eficiencia⁸², no haya logrado ensamblarse en una perfecta unidad con el análisis de la providencia general. En otras palabras, el estudio de la providencia en el

⁷⁵ A. GAUTHIER, o.c., p. 118-120.

⁷⁶ G. LAFONT, o.c., p. 139. Cf. CG III, 79, n. 4135-4136.

⁷⁷ Cf. CT 151.

⁷⁸ G. LAFONT, o.c., p. 140.

⁷⁹ Cf. 1 Sent. d. 35, *expositio textus*; d. 40, q. 1, a. 2.

⁸⁰ Cf. 1 Sent. d. 40, q. 1, a. 2.

⁸¹ Cf. 1 Sent. d. 40, q. 3, a. 1.

⁸² La predestinación se distingue de la providencia por la finalidad especial que le compete. La providencia, por su parte, también se halla mejor en el ámbito de la finalidad. Al ser vinculada con la eficiencia de la ciencia divina se ha dado de ella, como vimos, una definición no del todo adecuada. De hecho el mismo Santo Tomás se dio cuenta de ello y en el *De Veritate* la ha colocado del lado de aquellos atributos que dan cuenta de la finalidad y el orden de las cosas a su fin, razón por la cual, además, ha cambiado de analogía para pensar la providencia.

Comentario a las Sentencias presenta estas dos debilidades: cierta discontinuidad entre los tratados de providencia y predestinación; un análisis formal de la predestinación que no trata de los medios por los cuales los hombres logran su fin. La ley y la gracia, en consecuencia, permanecen desvinculados de la providencia especial sobre la criatura racional.

En la cuestión disputada *De Veritate*, en cambio, el problema que se plantea es diverso al del Comentario. Ya no interesa determinar de qué manera Dios es el principio eficiente voluntario de la creación, sino cómo las distintas realidades naturales son verdaderas. Ellas lo son por su referencia, ante todo, al intelecto divino. Con esto, del marco de la eficiencia se pasaba al de la ejemplaridad del conocimiento de Dios. Las cosas son verdaderas en la medida en que imitan la idea que de ellas existe en la mente divina. En el contexto de las ideas como arquetipos que todas las cosas deben imitar para ser verdaderas se ubicaba el tratado de la providencia. Ella era pensada como la idea del orden según el cual las cosas alcanzan su fin. El paso del ámbito de la eficiencia al de la ejemplaridad supuso, por un lado, un enriquecimiento del lenguaje y un cambio de la analogía en el estudio de la providencia; por el otro, una ampliación del análisis por medio de la introducción de temáticas referentes al gobierno divino. Así la investigación sobre la providencia no se acababa con el estudio de su aspecto intencional sino que incluía también el de su momento ejecutivo o gobierno. En particular interesaban los temas referentes a su mediación. Con esto, en el marco de la ejemplaridad, y sobre la base de la comparación con la prudencia, los artículos dedicados al gobierno permitían comprender cómo en la mente divina la idea por la cual las cosas alcanzan su fin incluye la conveniencia de diversas mediaciones, especialmente la de los cuerpos celestes. En la medida en que el análisis de la providencia se extendía en el del gobierno aparecía la preocupación por conocer mejor los medios concretos en virtud de los cuales las diversas realidades logran su meta. Sin embargo, esta inquietud no llevó a un estudio de los auxilios divinos por cuyo medio el hombre alcanza su bienaventuranza. En este sentido el tratamiento de la predestinación no avanza demasiado sobre el del Comentario a las Sentencias. A lo sumo se pregunta por la mediación que pueden ejercer los santos con su oración pero, en general, su estudio permanece todavía formal⁸³. El contexto de ejemplaridad ha ayudado a prestar más atención a los medios concretos por los cuales las criaturas son conducidas a su fin pero este estudio se ha hecho sólo a nivel general y no ha llegado al tratamiento particular de los medios por los cuales el hombre alcanza su fin. La ley y la gracia nuevamente quedan desvinculados de la predestinación.

El Compendio de Teología, luego de investigar las cuestiones referidas a Dios en la unidad de su esencia y en la trinidad de las personas se adentra en el estudio de sus efectos: el *esse* y el gobierno. El análisis de este último se desarrolla en el contexto de Dios como fin de la creación y, en particular, del hombre. En efecto, es el problema de la bienaventuranza, en el marco de una investigación general sobre la finalidad, el contexto en el que se analiza el gobierno divino. Hasta ahora el tratamiento de la providencia estaba marcado por la búsqueda de una solución a los problemas de su universalidad y desigualdad (Comentario a las Sentencias y *De Veritate*) y su infalibilidad o certeza (*De Veritate*). El Compendio enlazó estas tres cuestiones en su estudio de la providencia pero su mayor novedad no radicaba en esta unión sino en el cambio de contexto operado y en la acentuación del gobierno. El paso de la eficiencia y ejemplaridad a la finalidad fue acompañado por la polariza-

⁸³ Cf. QDV q. 6, a. 6.

ción del interés del análisis no tanto sobre el aspecto intencional de la providencia sino sobre su dimensión ejecutiva. Aunque no se ha olvidado la relación de la providencia con la inteligencia y voluntad divinas, con todo, la falta de una investigación sobre el tema de la pertenencia de la providencia a la ciencia, potencia o voluntad muestra que el interés del Angélico no se orienta tanto a estudiarla como un atributo divino sino, sobre todo, a saber cómo las criaturas en general y el hombre en especial logran su fin. Es el gobierno como efecto de la causalidad final divina lo que Santo Tomás quiere investigar aquí. Esto explica por qué el estudio de la providencia ya no se ubica dentro del tratado de Dios, como un atributo suyo, sino en el de las criaturas constituyendo una investigación sobre el modo y los medios según los cuales los diversos seres creados son conducidos por Dios a su fin. Teníamos, así, dos novedades en el Compendio que reclamaban una explicación: el cambio de contexto; el modo de su tratamiento. ¿Qué motivó el paso de la eficiencia y ejemplaridad al de finalidad? ¿A qué se debió su acentuación del aspecto ejecutivo de la providencia?

A estos interrogantes respondíamos, en primer lugar, que el gobierno se relaciona con la finalidad divina como el efecto con su causa. Así como no puede comprenderse la causa sin entender su efecto, tampoco puede alcanzarse una acabada inteligencia del misterio de Dios sin abordar su gobierno. Puede decirse, por lo tanto, que el estudio del gobierno divino, que no entra en la estructura del *De Veritate*, es exigido por la intención teológica del Compendio, es decir, por el deseo de penetrar en el objeto de la fe: Dios Trino y la humanidad de Cristo.

En segundo lugar, y en dependencia de lo recién dicho, debe tenerse en cuenta que el estudio de la finalidad divina no puede agotarse con el análisis de las disposiciones de la inteligencia divina conforme a las cuales las criaturas se ordenan a su fin. Para acabar ese estudio es necesario trascender este momento teórico para alcanzar el estadio práctico del gobierno. Es en este plano en que la providencia divina cobra realmente eficacia. Como dijimos, el contexto de finalidad recomienda prestar más atención al gobierno que a la providencia⁸⁴. Pero al polarizar el interés sobre el gobierno, la intención teológica del Compendio condujo a detallar más los medios de su ejecución. Esto explica, en lo que hace al fin del hombre, la vinculación novedosa de los temas de gracia y remisión de los pecados con la predestinación⁸⁵.

En la *Suma contra los Gentiles*, por su parte, sigue siendo la bienaventuranza del hombre el contexto en el que es tratada la providencia. Su análisis evidencia, una vez más, una mayor acentuación de su aspecto ejecutivo; acentuación que en el tratamiento de la predestinación otra vez se manifiesta por la vinculación con ella del tema de la gracia más el agregado, novedoso, del tema de la ley. En efecto, así como se habla más de la providencia en su aspecto ejecutivo que en su dimensión intencional, así también más que de los problemas más formales de la predestinación, como pueden ser su extensión o certeza (*De Veritate*), se habla

⁸⁴ La preponderancia del tema del gobierno explica también por qué en el análisis del Compendio el orden de los capítulos consagrados a los aspectos ejecutivo e intencional de la providencia es inverso al guardado en *De Veritate*. En la cuestión disputada, en el marco de la ejemplaridad de las ideas divinas, el estudio del gobierno se orientaba a mostrar cómo en la mente de Dios el plan por el cual las criaturas alcanzan su meta incluye la mediación de las causas segundas. En el Compendio, en cambio, el estudio del aspecto intencional de la providencia depende del análisis del gobierno mostrándose, así, cómo la conducción de las criaturas a su fin no es caótica ni arbitraria sino providencial, es decir, según los designios de la infinita sabiduría de Dios.

⁸⁵ *CT* 147, n. 295: «Hic est igitur secundus Dei effectus, gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationalium, quibus et gratiam tribuit et peccata remittit [...]».

de los medios concretos de la conducción del hombre a su bienaventuranza: la ley y la gracia.

Resumiendo, digamos que en el marco de la eficiencia divina (Comentario a las Sentencias) la problemática se reducía a saber cómo el mal no impugnaba la universalidad de la providencia. La respuesta se alcanzaba diciendo que Dios conocía de antemano el mal y lo ordenaba a un bien. Pero aquí no hay alusiones a ningún tipo de mediación ya que el gobierno quedaba excluido del planteo realizado. En la cuestión disputada *De Veritate*, la causalidad ejemplar de las ideas permitía contemplar mejor en ellas el orden del plan providencial de Dios y así captar el papel mediador de algunas criaturas. Tanto en una como en otra obra, la mirada estaba dirigida a lo que podríamos llamar «providencia en sentido estricto», es decir, a la razón del orden de las cosas a su fin o de su conservación. En cambio, en el contexto de la finalidad la mirada se dirige más hacia la realización concreta del plan divino, esto es, a los medios por los cuales las diversas criaturas alcanzan su meta. Es en función de su fin último, la bienaventuranza de la visión, que se estructura todo el libro tercero. Es, pues, la intención de sabiduría el motivo que, en última instancia, condujo al Aquinate a tener una mirada más concreta del plan providencial divino, es decir, de la ejecución de ese ordenamiento. Santo Tomás no trata sólo de resolver en general si en el designio providencial de Dios hay lugar para la mediación de las causas segundas sino que busca comprender también los caminos concretos por los cuales el hombre logra su fin. Así, pues, la visión beatífica, la ley revelada y la gracia son estudiadas en el marco de las verdades accesibles a la razón porque se relacionan con la causalidad final divina por medio de la predestinación o providencia especial de Dios sobre los hombres. Su vinculación con ella ha tenido más fuerza que su referencia al misterio de Cristo estudiado en el marco de las verdades evangélicas.

Pero si lo dicho hasta aquí bien puede ponerse del lado del progreso obrado por la Suma contra Gentiles, también debe decirse que en este mismo hecho se percibe la debilidad de su tratamiento de la providencia y predestinación. ¿Cómo no hacer jugar un papel más importante a Cristo en la conducción de los hombres a su bienaventuranza siendo que Él es el camino que lleva a Dios? La distinción de las verdades sobre Dios en accesibles o no a la razón, ciertamente ha permitido una mirada más concreta sobre la providencia, pero también ha dificultado una síntesis más perfecta llevando a separar la cristología de los tratado de ley y gracia. Su conexión, por lo tanto, debe colocarse del lado de las materias pendientes. Pero, como predice Lafont, esto tal vez obligue a Santo Tomás a dejar de lado el esquema adoptado en esta Suma⁸⁶. Nuestra investigación del ordo disciplinæ de la Suma Teológica nos dirá si esta intuición es correcta. Mientras tanto, concluyamos nuestra investigación sobre la Suma contra Gentiles diciendo:

a) En el Comentario a las Sentencias el uso del término providencia hacía referencia a la ordenación de las cosas a su fin. Se la definía allí como razón de la conservación de dicho orden. Junto con la disposición eran consideradas como inmanentes a la mente divina. En el *De Veritate*, en cambio, el concepto de providencia designa la razón del orden de las cosas a su fin. La disposición, que antes cumplía con esta función, pasa a designar ahora la razón del orden de producción de las cosas. Tanto una como otra son inmanentes a Dios. El gobierno, del que se trata bajo el aspecto de la mediación, conserva el sentido de ejecución del designio providencial divino. El paso del Comentario a la cuestión disputada supone, pues, un enriquecimiento en la claridad de los con-

⁸⁶ Cf. G. LAFONT, *o.c.*, p. 142.

ceptos empleados para estudiar la providencia. Pero cuando pasamos al Compendio y a la Suma contra Gentiles asistimos a un empobrecimiento del lenguaje. En estos escritos la providencia no designa sólo la razón, inmanente a Dios, del orden de las cosas a su fin sino también el gobierno⁸⁷. De esta manera, aquello que en el Comentario a las Sentencias se llamaba «providencia», ahora es indicado con el sustantivo singular «ordenación», con el plural «disposiciones» o con el verbo «disponer»⁸⁸, aunque no faltan pasajes en los que Santo Tomás hace referencia a esa dimensión inmanente a la mente divina con el nombre de «providencia». Así, por ejemplo, en el capítulo 64 se pregunta si Dios gobierna todas las cosas con su «providencia», indicando con este término la sabia ordenación conforme a la cual Dios ejerce su gobierno. El término providencia, por lo tanto, unas veces nos remite a su aspecto intencional; otras engloba su dimensión ejecutiva.

b) El contexto de finalidad ha hecho que en el estudio de la providencia se acentúe su dimensión ejecutiva. Esto no significa, sin embargo, que el aspecto intencional haya sido dejado de lado. De él se estudia la certeza, la inmutabilidad y el orden de la providencia.

c) El orden providencial divino tiene su principio en la Bondad de Dios libremente comunicada a las criaturas. Así, la obra de la creación es entendida, desde el universo, como participación; desde Dios, como comunicación libre y sabia y como gobierno. El mundo y su destino, por lo tanto, se muestran como dependientes de la sabiduría, amor y libertad de Dios.

d) La originalidad del Angélico no se haya tanto en el tratamiento de la providencia cuanto en el de la predestinación. Por primera vez el estudio de esta última constituye un tratado de la ley y de la gracia. Estos temas, sin embargo, al ser abordados en el lugar dedicado al estudio de las verdades sobre Dios accesibles a la razón han perdido su referencia a ciertas verdades evangélicas.

e) Por lo mismo, el criterio por el cual las cosas son conducidas a su última meta es más bien estético: manifestar la bondad y belleza de Dios.

La Providencia general de Dios en la Suma de Teología.

El contexto remoto.

Quien se acerque a la Suma de Teología podrá constatar fácilmente un hecho indiscutible: Santo Tomás dispuso en ella distintos contextos para los tratamientos de la providencia y el gobierno. Esta novedad se debe a la elección de un principio arquitectónico diverso al empleado en las obras anteriores.

En efecto, el Aquinate divide la Suma de Teología en tres grandes partes: una, dedicada a Dios en sí mismo y respecto de las criaturas; otra, abocada al estudio del movimiento de la criatura racional hacia Dios; una tercera y última, consagrada al estudio de Cristo que, en

⁸⁷ Cf. CG III, 77, n. 2528: «Ad providentiam duo requiruntur: ordinatio, et ordinis executio».

⁸⁸ Cf. CG III, 83, n. 2580-2581: «Ex omnibus autem quæ ostensa sunt colligere possumus quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendum, Deus omnia per seipsum disponit [...] Sed quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat». [El cursivo es nuestro].

cuanto hombre, es el camino que nos conduce a Dios⁸⁹. La providencia y el gobierno pertenecen a la primera parte, es decir, el contexto remoto del tratado de Dios. Cabe preguntarse, por lo tanto, por qué no afrontó el estudio de estos temas, como hizo en la Suma contra Gentiles, en la segunda parte donde estudia la bienaventuranza humana. Además, ¿por qué lo que desde la cuestión disputada De Veritate era tratado conjuntamente ahora es encarado separadamente? En efecto, la providencia en la Suma Teológica forma parte del tratado de Dios Uno y el gobierno se insertan en el estudio de Dios Creador. En fin, aunque la providencia es seguida inmediatamente por la predestinación, ¿por qué la Suma Teológica ha vuelto a un análisis formal de esta última desvinculándola de los tratados de ley y gracia?

Digamos, ante todo, que el tratamiento por separado del gobierno y la providencia tiene una primera consecuencia positiva y es la purificación del lenguaje utilizado. El término «providencia», en efecto, se limita ahora a designar solamente su dimensión intencional, mientras que para su aspecto ejecutivo se emplea el nombre «gobierno»⁹⁰. Sin embargo, no puede esquivarse la pregunta de si es lícito estudiar la providencia separadamente del gobierno. La respuesta buscada requiere comprender el *ordo disciplinæ* de esta obra.

Para lograr este fin, recordemos que, según la concepción de ciencia teológica del Aquinate, nada cae bajo la consideración del teólogo si no es *sub ratione Dei*⁹¹. La intención de la teología es, en efecto, lograr un conocimiento de Dios conforme a las exigencias de la ciencia. Pero llevar a cabo esta tarea brevemente y con claridad, evitando al mismo tiempo la multiplicación de las cuestiones inútiles que hacen tedioso el estudio y asimilación de la teología, supone hallar un orden de exposición adecuado en el que se respeten las formalidades propias de cada problema teológico. Ahora bien, la noción de providencia no dice lo mismo que la de gobierno. Una es eterna y la otra temporal. Aquélla está en estrecha relación con la operación inmanente de Dios, éste con su operar transeúnte. La primera dice relación a la ciencia y voluntad divinas, la segunda también a la potencia. Si se quiere que la enseñanza de la teología proceda ordenada y claramente, entonces deberán respetarse estas características. Puede decirse, por lo tanto, que la razón por la que providencia y gobierno son estudiados separadamente es la que distingue sus razones. Es lógico, por ende, que lo que dice relación a la inmanencia divina sea estudiado dentro del tratado de Dios y lo que pertenece a su operación *ad extra* sea desplazado hacia el tratado de la creación.

La verdad de esta primera conclusión, sin embargo, no impide pensar que algunos logros anteriores han sido dejado de lado. Nos referimos a los beneficios aportados por el contexto de la bienaventuranza, razón por la cual, como apuntábamos, el estudio de la predestinación vuelve a ser algo formal. Por lo mismo, también desaparecen del análisis del gobierno las referencias a la ley y a la gracia, así como tampoco vemos aparecer la vinculación de la providencia y gobierno con el misterio de Cristo que esperábamos desde el análisis de la Suma contra Gentiles. A pesar de todo, ¿es correcto tener todo esto por falencias de la Suma de Teología? Si así lo hiciéramos, ¿no estaríamos pidiendo al texto más de lo que nos quiere dar? La Suma Teológica ha sido concebida como un todo. El conjunto de la doctrina sagrada se halla expuesto en la obra

⁸⁹ I q. 2, prol.: «[...] ad huius doctrinæ expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturæ in Deum; tertio, de Christo, quid, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum».

⁹⁰ I q. 22, a. 1, ad 2um: «Ad curam duo pertinent: scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio».

⁹¹ Cf. I q. 1, a. 7, c.

entera. No puede pretenderse, por lo tanto, abrazar este todo en el desarrollo de uno de sus temas particulares. Las debilidades señaladas serían realmente tales si nuestro autor hubiera afrontado la tarea de elaborar un tratado de providencia en particular y nada más, pero lo que ha hecho ha sido un tratado general de teología donde son encaradas todas las materias teológicas. Pero si así abordamos esta obra, resulta que no está ausente de ella una verdadera teología del problema del mal ni tampoco un análisis teológico de la ley y la gracia. Que esto no haya sido desarrollado dentro del problema del gobierno divino no constituye de por sí una falencia, aunque se imponga, ahora, la necesidad de descubrir si la organización de esta obra permite su vinculación.

La providencia divina en el contexto del tratado de Dios Uno.

Superado, por el momento, el escollo que supone tratar separadamente providencia y gobierno y sin vinculación con la bienaventuranza y los medios que a ella conducen, queda preguntarse qué luz particular aporta la noción de providencia al misterio de Dios. La respuesta a este interrogante nos permitirá ponderar mejor si y cómo la desvinculación recién mencionada influye en la comprensión de la providencia, a la vez que nos brindará las razones de su inclusión en el contexto en el que ha sido efectivamente tratada.

El tratado de Dios Uno investiga las siguientes cuatro cuestiones: si es verdad que Dios existe (q. 2); cómo es o, mejor dicho, cómo no es Dios (q. 3-11); cómo lo conocemos y nombramos (q. 12-13); cómo actúa (q. 14-26). Las primeras tres temáticas se refieren al ser de Dios; la última a su obrar. La providencia general de Dios es estudiada en este último apartado. Si queremos conocer la luz que la providencia aporta al misterio de Dios, deberemos saber previamente de qué manera el análisis del obrar divino completa el de su ser⁹².

Ahora bien, el estudio del «ser de Dios» se diversifica en distintos capítulos. Ante todo, incluye el estudio de su existencia. Como atinadamente observa Santo Tomás, no se trata de conocer el ser divino sino de saber que es verdadera la afirmación «Dios existe»⁹³. En este plano, la investigación avanza predominantemente sobre la *via causalitatis* dando por resultado una comprensión de Dios como ser primero y necesario, actualidad pura y fundamento y causa de todo cuanto existe.

En segundo lugar, el estudio del «ser de Dios» abarca el análisis de su modo de ser o, mejor dicho, de cómo no es Dios. Nuevamente, no se trata aquí de conocer el ser divino como tampoco puede conocerse acabadamente su esencia. El conocimiento de Dios en esta etapa, apoyándose en los resultados obtenidos en la fase anterior, avanza ahora principalmente sobre la *via negationis*⁹⁴ y se expresa fundamentalmente en los atributos de simplicidad, perfección y bondad⁹⁵.

⁹² Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios, Correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005, p. 139-142.

⁹³ I q. 3, a. 4, ad 2um: «Esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens prædicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentia: sed solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio quam formamus de Deo, cum dicimus "Deus est", vera est».

⁹⁴ Evidentemente, la negación no puede constituir por sí sola, independientemente de alguna afirmación, un camino válido para el conocimiento.

⁹⁵ Esta tríada de atributos es la que mejor explota el contenido metafísico de las cinco vías. Por eso decimos que ellos sobresalen en esta etapa del tratado. Pero estos atributos no son los únicos estudiados. También se analiza la infinitud, omnipresencia, inmutabilidad y eternidad divinas.

En efecto, por esta simplicidad Dios se distingue radicalmente de todas las cosas. No, ciertamente, por carecer de contenido ontológico sino por reunir en sí y trascenderlo todo el contenido ontológico de la creación. Por ello, este atributo no puede comprenderse sin el complemento que le aporta la noción de omniperfección. Perfección, sin embargo, que no ubica a Dios en un plano trascendente alejado de las criaturas. Al contrario la omniperfección divina permite afirmar de Dios, según su modo de ser infinito, las perfecciones de todas las criaturas. De la mano de la omniperfección, entonces, la inteligencia avanza desde la trascendencia de la simplicidad hacia la cercanía ejemplar de Dios a las criaturas.

Pero las riquezas metafísicas contenidas en la pura actualidad y eficiencia del ser de Dios aún no son explotadas en su totalidad. Aunque es verdad que algo es perfecto en la medida en que está en acto, Santo Tomás también señala que pertenece a la naturaleza del acto el ser comunicativo. Es esta consideración, precisamente, la que brinda el elemento necesario para pasar a la afirmación de la bondad divina. En efecto, la comunicabilidad inherente a su pura actualidad lo torna deseable, es decir, bueno, ya que se llama tal a aquello que todos apetecen. Con la bondad se cierra, por lo tanto, el proceso iniciado por la simplicidad y con ello nos hemos acercado al punto buscado, es decir, a la comprensión de cómo el estudio de la operación divina completa el del «ser de Dios». En efecto, la bondad es el fundamento de la comunicabilidad divina y Dios se comunica por su operación. Todo el tratado de las operaciones divinas inmanentes y transeúntes, por lo tanto, halla aquí su fuente a la vez que la explícita. Dios, que se comunica por ser bueno, no lo hace de modo ciego y caótico sino con sabiduría y amor. El obrar sapiente y amante divino encuentra aquí su punto de inserción teológico dentro del tratado de Dios Uno y, en particular, la providencia y predestinación. Esta es la luz particular, entonces, que la providencia aporta al misterio del ser de Dios. Ella nos indica, en concreto, que la comunicación de su bondad es *prudente*. Las secciones del tratado de Dios Uno de la Suma de Teología quedan así firmemente articuladas, siendo los puntos neurálgicos de su trabazón especulativa la afirmación de la pura actualidad y de la eminente causalidad divinas; los atributos de simplicidad, perfección y bondad; el orden del operari, que explicita el carácter intelectual y libre de la comunicación de Dios a las criaturas.

El gobierno divino en el contexto del tratado de Dios Creador.

¿En qué contribuye el tratado del gobierno divino al estudio de la operación ad extra de Dios? La respuesta buscada radica en la razón que ha llevado al Aquinate a ubicar este tratado dentro del estudio de Dios creador dejándolo de vincular con el contexto de la bienaventuranza.

El análisis de la providencia, como acabamos de ver, ilumina el misterio del ser divino reduciendo en una mayor profundización en el conocimiento del obrar inmanente de Dios. Del mismo modo, el tratado del gobierno⁹⁶, junto con el de «de productione rerum»⁹⁷ y el de «de distinctione creaturarum»⁹⁸, permite comprender mejor el obrar transeúnte de

⁹⁶ I q. 103-119.

⁹⁷ I q. 44-46.

⁹⁸ I q. 47-102.

Dios y, consiguientemente, el misterio de su ser como causa primera de todo lo creado⁹⁹.

En efecto, Dios ejerce su causalidad primera sobre la creación en el triple plano de la eficiencia, ejemplaridad y finalidad. Al abordar el Aquinate el estudio de la creación a la luz de esta triple causalidad, ha logrado articular en torno a ellas los atributos divinos de potencia, sabiduría y bondad con los tratados que dividen su estudio sobre la creación: de productione, de distinctione, de gubernatione. El resultado ha sido una vigorosa penetración de obrar transeunte divino en la cual se destaca el estudio del gobierno de Dios¹⁰⁰. La valoración de la ubicación de este tratado en este lugar depende, entonces, del juicio de valor que se haga sobre la armazón especulativa del tratado de la creación. ¿Puede considerarse esta estructura como un avance en comparación con los textos hasta ahora estudiados?

Una respuesta afirmativa parece imponerse. En efecto, en el análisis de la providencia del Comentario a las Sentencias predominaba la perspectiva de la causalidad eficiente quitando espacio para captar otros aspectos de la causalidad divina. En la cuestión disputada *De Veritate*, en cambio, la dimensión preponderante era la de la ejemplaridad de la ciencia de Dios. Allí, sin embargo, no se buscaba desarrollar un tratado sobre la creación sino solamente comprender cómo las cosas son verdaderas. El Compendio y la Suma contra Gentiles, en fin, enfocaban su estudio de la creación sucesivamente a la luz de la causalidad eficiente de Dios y de su finalidad, obteniéndose de este modo dos visiones complementarias de lo creado. Pero en la Suma de Teología la agrupación de las tres modalidades causales (eficiencia, ejemplaridad y finalidad) en la causalidad primera de Dios permite una visión más unificada y profunda de la creación: las cosas dependen de su Creador no sólo en el comienzo de su existencia sino también en su grado de ser, en su conservación y en su conducción a su meta final¹⁰¹.

¿Puede extenderse este juicio positivo al estudio del gobierno divino? ¿El análisis de la dimensión ejecutiva de la providencia en la Suma Teológica representa un avance respecto de su estudio en las obras anteriores? La respuesta en este punto debe ser más matizada que la anterior.

Puede decirse, para comenzar, que la claridad conceptual obtenida en la Suma Teológica es mayor que la que hallamos en los textos ya analizados. En ella, en efecto, el gobierno se distingue netamente de la providencia propiamente dicha. Como dijimos, el respeto por la formalidad propia de cada uno de ellos recomendó su estudio por separado. En la Suma contra Gentiles y en el Compendio, en cambio, el término providencia no siempre indicaba su dimensión inmanente. En este sentido, entonces, el tratamiento de la Suma de Teología evidencia un progreso. Sin embargo, la vinculación de los tratados de ley y gracia con el del gobierno que saludábamos en esas dos obras está ausente de la Suma Teológica. El contexto de estudio del gobierno, al no ser ya la bienaventuranza sino una investigación sobre la finalidad general de Dios, da por resultado un tratamiento formal del gobierno. Tampoco hallamos en él

⁹⁹ Santo Tomás enseñaba que ninguna materia cae bajo la consideración de la teología si no es en referencia a Dios, sea como principio, sea como fin. Al vincular el estudio de la creación con el tratado del ser de Dios, el Angélico ha logrado dar verdadera consistencia teológica a su estudio de las criaturas y, al mismo tiempo, comprender mejor el misterio de Dios Creador. Es este último aspecto el que queremos ahora desentrañar esperando poder captar más claramente en qué consiste el gobierno divino, no tanto en sí mismo cuanto en la luz que irradia sobre el misterio de la operación *ad extra* de Dios. Del mismo modo, para entender el aporte de la divina providencia al conocimiento del misterio del ser de Dios hemos analizado cómo el estudio de las operaciones inmanentes ayudaban a una consideración más profunda de ese misterio.

¹⁰⁰ Cf. G. LAFONT, *o.c.*, p. 100-102.

¹⁰¹ Cf. G. LAFONT, *o.c.*, p. 154-158.

una referencia explícita al misterio de Cristo. A pesar de estas constataciones nuestro juicio de valor al respecto debe ser cauteloso. Creemos, en efecto, que estas «falencias» no deben ser consideradas como un retroceso en el pensamiento del Angélico sino más bien como una consecuencia de su pretensión de exponer clara y sintéticamente toda la doctrina sagrada. Semejante intención supone delimitar el contenido de los diversos tratados teológicos asignándoles distintos contextos aun cuando existan fuertes vinculaciones entre los mismos. Esto es lo que sucede, precisamente con la providencia, el gobierno y los tratados de ley y gracia. Es cierto que existe una estrecha conexión entre ellos, pero no se los puede tratar en conjunto sin destruir la estructura general de la Suma Teológica. En conclusión, a la hora de juzgar el valor de la síntesis de la Suma Teológica sobre la providencia y gobierno de Dios, no debemos perder de vista la índole propia de la obra que analizamos. Se trata de una Suma de Teología y no de un tratado particular de la divina providencia. Si esta hubiera sido la intención del Aquinate, las ausencias apuntadas no podrían excusarse. Pero dado que la pretensión de nuestro autor era otra, se hace comprensible que haya preferido mantener la claridad del conjunto aun a costa del riesgo de perder de vista ciertas vinculaciones importantes entre los diversos tratados teológicos. Puesto que no puede decirse todo a cada momento, correrá a cargo del estudio de la Suma de Teología prestar atención a las conexiones antedichas, siempre y cuando el movimiento interno de esta obra así lo permita¹⁰². Esto es, precisamente, lo que nos queda por tratar a fin de proponer nuestro juicio crítico sobre el modo en que Santo Tomás trató el tema de la divina providencia.

Juicio crítico sobre la evolución interna del pensamiento tomista.

Santo Tomás entiende la providencia general de Dios como una realidad compleja en la que, sin detrimento de la simplicidad divina, se distinguen dos aspectos complementarios: uno intencional o providencia en sentido estricto; otro ejecutivo o gobierno. No ha sido idéntico el modo según el cual nuestro autor ha desarrollado en sus distintas obras su doctrina sobre la providencia general divina.

En el Comentario a las Sentencias, en comparación con la ciencia práctica del artesano (*ars*), la ha estudiado sólo en su sentido estricto ubicándola en un plano que podríamos llamar ideativo¹⁰³. Notamos cómo, en este sentido, Santo Tomás se halla todavía un tanto apegado al texto del Maestro. En efecto, en el contexto de determinar cómo Dios es principio eficiente de la creación, Pedro Lombardo había considerado la providencia en estrecha relación con la ciencia porque su intención era captar de este modo todo lo que en ésta se incluye pero que su solo vocablo no expresa. En otras palabras, en el texto del Maestro, la providencia constituye un capítulo del estudio de la ciencia por la cual Dios es causa de las cosas. Es lógico, por otro lado, que en este marco de efi-

¹⁰² Cf. A. PATFOORT, *Thomas d'Aquin, les clés d'une théologie*, Paris, 1983, p. 62-70.

¹⁰³ Aunque el Angélico no pone la providencia sólo en relación con la ciencia sino también con la voluntad, hemos preferido utilizar el término «ideativo» y no el de «intencional» para calificar la noción de providencia elaborada en el Comentario a las Sentencias porque, según nuestro autor, en este escrito la vinculación de la providencia con la voluntad no parece ser esencial. En efecto, según sus propias palabras, la razón de providencia se salva suficientemente con su vinculación con el conocimiento especulativo de Dios: «[...] providentia est quedam ars gubernationis rerum, quæ secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum» (1 Sent. d. 40, q. 1, a. 2, sol.).

ciencia no haya lugar para el tema del gobierno más estrechamente ligado a la finalidad.

Por el contrario, en la cuestión disputada *De Veritate*, al menos en su primera parte (qq. 1-20), Santo Tomás ya no pretende saber de qué modo Dios es principio eficiente de todo lo que existe sino cómo las cosas son verdaderas. Supuesto que algo es verdadero principalmente por su adecuación al entendimiento divino, el estudio de la verdad incluía el tratamiento de la ciencia de Dios y, en conexión con ella, el de su providencia. Las cosas, por lo tanto, no son medidas por el conocimiento divino sólo en lo que se refiere a su especie sino también en la ordenación a su fin. La idea, es decir, la forma o causa ejemplar extrínseca, preexistente en la mente divina, de esa ordenación recibía el nombre de providencia. Ahora bien, aunque al igual que en el Comentario la providencia era estudiada en el *De Veritate* en conexión con la ciencia de Dios, su tratamiento no era idéntico. Ante todo el Aquinate se da cuenta de que la providencia no debe ser analizada en relación con el orden de producción de las cosas sino con el de la ordenación a su fin¹⁰⁴. Es así que deja de lado la comparación con el *ars* y comienza a utilizar la analogía con la prudencia. De esta manera, para salvar la razón de providencia ya no le parece suficiente su vinculación con el conocimiento especulativo de Dios sino que estima necesario relacionarla también con la voluntad. En consonancia con ello el Aquinate ponía especial cuidado en mostrar que la providencia, que definimos como la causa ejemplar extrínseca, preexistente en Dios, del orden de las cosas a su fin, incluye mayor razón de voluntad que el conocimiento práctico absoluto de Dios. La providencia, en consecuencia, en cuanto parte de la prudencia no es sólo un conocimiento práctico del orden de las criaturas a su fin sino también el imperio por el cual se decreta dicho orden. Con esto ya no se puede hablar simplemente de dimensión ideativa de la providencia sino más bien de aspecto intencional. Pero los cambios operados en el tratamiento de la providencia en esta cuestión disputada no se limitaban a este plano intencional. El Angélico añadía también algunas cuestiones dedicadas al problema de la mediación en el gobierno divino, a causa, otra vez, de la elección de la prudencia como analogía de base. Al ser competencia de la prudencia ordenar los medios al fin, un estudio de la providencia, en cuyo imperio se resuelve formalmente el acto prudencial, no parece poder dejar de lado el análisis de esos medios.

Ahora bien, aunque la ejemplaridad de las ideas divinas, en relación con las cuales se había definido la providencia, incluía cierta finalidad, con todo el ámbito más adecuado para el estudio de la conducción de las cosas a su fin parece ser el de Dios como fin de las criaturas, especialmente de la racional, y no tanto el de la eficiencia o ejemplaridad. Fue por esto que vimos a Santo Tomás asignar en el *Compendio de Teología* y en la *Suma contra Gentiles* un nuevo contexto al estudio de la providencia: el de la bienaventuranza humana. Ello condujo a nuestro autor a concentrar su atención sobre la dimensión ejecutiva de la providencia manteniendo unidos en un tratado único los estudios de providencia y predestinación. El resultado de esta opción fue la extensión del tratamiento de la providencia en el de los medios concretos por los cuales Dios conduce al hombre al fin de la visión beatífica, esto es, la ley y la gracia, dando con ello al estudio de la providencia un sentido salvífico ausente en los escritos anteriores.

Pero en la *Suma de Teología* el Aquinate ha operado todavía nuevos cambios. Ante todo, separa los tratamientos de los aspectos intencional

¹⁰⁴ QDV q. 5, a. 1, ad 9um: «In rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem [...] Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem».

y ejecutivo de la providencia adjudicándole diversos contextos: el de las operaciones divinas inmanentes para el primero; el de las operaciones ad extra de Dios para el segundo. Con ello a la vez que ha conseguido respetar mejor las formalidades propias de cada una de las dimensiones incluidas en la noción de providencia, también dio cumplimiento a su propósito: exponer brevemente y con claridad el conjunto de la doctrina sagrada. No es posible aceptar, por lo tanto, la opinión de L. Scheffczyk para quien la opción del Angélico supone un principio arquitectónico inmaduro que introduce repeticiones inconvenientes de contenido¹⁰⁵. Además, la inclusión de la providencia en sentido estricto y del gobierno en sus respectivos contextos permitió al Aquinate calibrar con mayor precisión la bondad divina al comprender mejor cómo Dios se comunica a sus criaturas, a saber: con sabiduría, amor y *prudencia*. En segundo lugar, ya no se incluyen en el estudio del gobierno los tratados de ley y gracia, sino que son remitidos a la segunda parte de la Suma Teológica. Para valorar esta opción y hallar sus motivos fue necesario, ante todo, tener en cuenta que la inclusión de los mencionados tratados de ley y gracia en los lugares que efectivamente ocupan responde a los principios en función de los cuales el Aquinate ha realizado la distribución de las diversas materias teológicas. Muchos fueron los estudiosos de este ordo disciplinæ¹⁰⁶. Sin querer dirimir una cuestión de tanta complejidad, nos acogemos a las indicaciones aportadas especialmente por G. Lafont y A. Patfoort. Para este último, Santo Tomás distribuyó los diversos temas teológicos según un criterio moral, esto es, en función de la posición que las realidades consideradas, Dios incluido, tienen ante la libertad creada. En efecto, conforme a las indicaciones dadas en el prólogo de la cuestión 84 de la primera parte de la Suma Teológica, el Aquinate ha dejado el estudio de la parte apetitiva del alma humana para la segunda parte de la Suma porque su análisis pertenece a la moral. Patfoort interpreta este hecho como el resultado de la intención del Angélico de dar a la materia moral, es decir, a todo lo que depende de la libre decisión humana, cierta autonomía. Ello invita a pensar, a su vez, que todo lo que viene antes de la segunda parte contiene sólo lo que es anterior al ejercicio de la libertad del hombre. Así, por ejemplo, la esencia del hombre (*I q. 75-76*); sus potencias (*I q. 77-83*) y sus actos (*I q. 84-89*); la creación del hombre a imagen de Dios (*I q. 90-93*); la justicia original (*I q. 94-102*); el gobierno divino (*I q. 103-119*). En lo que a nuestro tema se refiere, también este último tratado presenta una serie de datos con los que el hombre se encuentra con anterioridad al ejercicio de su libertad: la existencia del gobierno (q. 103, a. 1); su universalidad (a. 5); su relación con el mal, el azar, la contingencia y la libertad (a. 7-8); los efectos de la conducción divina (q. 103, a. 4; q. 104-105); los actos que las diversas criaturas ejercen unas sobre otras en su marcha hacia la meta final (q. 106-119); las distintas mediaciones por las que Dios rige las criaturas (q. 103, a. 6).

¹⁰⁵ L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia*, Historia de los Dogmas, II, 2a, Madrid, 1975, p. 87: «Como en Lombardo, llama la atención en Tomás la separación que hace entre la doctrina de la providencia en sentido estricto, de la que se trata cuando las propiedades divinas (*I q. 22*), y la doctrina del gobierno del mundo (*I q. 103*). Este plan, adoptado generalmente después por los tomistas, lleva no sólo a repeticiones de contenido sino también a una separación de la verdad de la providencia y de la creación que para la comprensión vital de esta última es un inconveniente».

¹⁰⁶ Cf. M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal - Paris, 1954. A. HAYEN, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Louvain - Paris, 1952. E. PERSSON, Le plan de la Somme théologique et le rapport ratio - revelatio, *Revue Philosophique de Louvain*, 1958 (56), pp. 545-572. G. LAFONT, o.c., Madrid, 1964. A. PATFOORT, L'unité de la la pars et le mouvement interne de la S. Th. de S. Thomas d'Aquin, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1963 (47), pp. 513ss. Este artículo, con alguna modificación, ha sido editado, junto a otros del mismo autor, en: *Thomas d'Aquin, Les clés d'une Théologie*, Paris, 1983, p. 49-70.

Son éstas realidades objetivas, previas a la decisión libre del hombre, pertenecientes tanto al plano natural como al sobrenatural. No extraña, por lo tanto, que en el estudio del gobierno divino no haya presentación alguna del misterio de la bienaventuranza humana. No se accede a ella, en efecto, si no es ajustando libremente la vida a los mandamientos del Señor bajo el auxilio de la gracia divina. El tratamiento de los actos libres del hombre, de la ley que lo guía y de la gracia que sana y eleva su naturaleza queda reservado, entonces, para la segunda parte que, en coincidencia con Patfoort y siguiendo a Lafont podemos considerar como un estudio de la especial providencia de Dios sobre la criatura racional en la que se han tenido en cuenta todos los condicionamientos históricos y morales del ser humano¹⁰⁷.

Pero esta constatación también supone que el tratamiento de la providencia y gobierno en la primera parte de la Suma Teológica es deliberadamente abstracto y formal. Más aún, doblemente abstracto. En primer lugar, porque el estudio de la providencia y predestinación no puede darse por acabado sin haber abordado el tratamiento del gobierno. En segundo lugar, porque aun habiendo encarado su análisis falta completarlo con el estudio del marchar concreto, histórico y libre del hombre hacia Dios. Ahora bien, esta formalidad en el tratamiento de la providencia, ¿no empaña el sentido salvífico que su tratado presentaba en la Suma contra Gentiles y el Compendio como producto de su vinculación con la ley y la gracia?

La respuesta de este interrogante requiere la solución de un problema previo. En su momento dijimos que el principio arquitectónico de la Suma contra Gentiles y el Compendio de Teología, a pesar de conectar la providencia y el gobierno divino con la ley y la gracia, no era suficientemente maduro como para vincularlos con el misterio de Jesucristo. Desde entonces esperábamos ver si en la Suma Teológica Santo Tomás resolvería satisfactoriamente este problema. Pero al abordar su estudio constatamos que la cristología tampoco ha sido desarrollada en conexión con la providencia sino que su tratamiento ha sido remitido a la *tertia pars*. Esta desvinculación "literaria" ¿supone también una desconexión temática? El principio arquitectónico de la Suma de Teología, ¿es suficientemente maduro como para permitir la conexión del gobierno con la cristología? ¿Aporta el estudio cristológico datos relevantes para comprender el caminar humano hacia la visión beatífica?¹⁰⁸ En estos interrogantes hay varios problemas implicados que requieren ser bien delimitados¹⁰⁹.

Por un lado se nos plantea la cuestión de saber si el estudio de la conducción divina del hombre libre e histórico puede ser comprendida suficientemente sin remitirse a la cristología. En verdad, no sólo no parece que esto sea posible sino que además el mismo Santo Tomás tampoco así lo consideraba. Al comienzo de la Suma Teológica (*I q. 2, prol.*), en efecto, se propuso tratar ambos aspectos y al iniciar la *tertia pars* (*III prol.*) advertía que con ella pensaba dar término al negocio de la teología. Pero el estudio sobre Cristo en la Suma de Teología, ¿está realmente en continuidad de movimiento con las partes precedentes? Cuando aparece, ¿responde realmente a las cuestiones pendientes? La autonomía que le ha dado el Angélico al insertarlo en una tercera parte separada de

¹⁰⁷ G. LAFONT, *o.c.*, p. 181: «No cabe duda de que también la *IIa pars* aparece como un estudio especial de la providencia de Dios sobre la criatura racional; pero se trata aquí del hombre en cuanto tal, a causa de su condición espacio-temporal».

¹⁰⁸ De no ser así el tratamiento de la predestinación carecería de su aspecto más importante. Según el testimonio de Rom 8, 28-30; Ef 1, 4s y Col 1, 15s, el objeto principal de la predestinación divina es Cristo. En él los hombres son predestinados a ser, como sus hermanos y coherederos, hijos del Padre.

¹⁰⁹ Nos guiaremos en esto por A. Patfoort en las obras citadas en la nota 106.

las anteriores, ¿no supone cierta ruptura? ¿Acaso no hubiera sido mejor hacer de la cristología una *tertia secundæ*? La consideración del peregrinar del hombre hacia su meta final (II Pars) y del camino concreto que allí lo conduce (III Pars), ¿no deberían constituir una unidad? Y, ¿no sería mejor, por otro lado, integrar la cristología a la primera parte? En efecto, ¿es que no se brindan en ella datos nuevos independientes de la libertad humana? Como se ve, son tres las dificultades que estos interrogantes plantean: la remisión del tema cristológico a la última parte de la Suma Teológica; la unidad de exposición en esta obra; la autonomía de la *tertia pars*. De estas tres, sólo las dos primeras guardan especial relación con la cuestión que nos ocupa.

Ante todo, digamos que Santo Tomás bien podría haber incluido algunos temas cristológicos dentro de la primera y segunda parte de la Suma Teológica pues algunas cuestiones habrían recibido bien su aporte¹¹⁰. Pero como el Angélico de hecho quiso remitir esas respuestas a una tercera parte, es necesario preguntarse si con ello interrumpió el movimiento interno de su obra. Incluso suponiendo que el tratado de Cristo respondiese a las cuestiones pendientes, hay que saber si esa respuesta está bien ubicada allí donde se encuentra.

Ahora bien, aunque en la Suma contra los Gentiles el tema cristológico no estaba ausente, el conjunto de la obra presentaba ciertas anomalías, producto de la elección de un principio arquitectónico deficiente. En la Suma de Teología, en cambio, la remisión del estudio de Cristo a su última parte no se debe a ninguna debilidad de su principio organizador. Al contrario, la cristología no podría haber sido tratada con anterioridad, en conexión con el estudio de la providencia y gobierno divinos, sin interrumpir la unidad de movimiento expositivo. En efecto, si, como lo hace el Angélico, el misterio de la Encarnación es entendido en función del pecado, no puede esperarse que este tema sea tratado sin haber calibrado previamente el problema del mal de culpa. Aunque la Encarnación ofrezca elementos nuevos independientes de la libertad humana, no por ello se justificaría su inclusión en la primera parte ya que su misterio sólo es comprensible sobre el trasfondo del llamado del hombre a la visión beatífica y de la libre decisión humana de apartarse del camino marcado por Dios¹¹¹. En conclusión, diferir la gestión de la cristología a la *tertia pars* no sólo no la desvincula ni de la providencia ni del gobierno divinos¹¹², sino que supone en concreto la economía de la salvación¹¹³. Es más, el estudio de Cristo puede ser tratado satisfactoriamente sólo después de haber analizado los datos objetivos con los que el hombre se encuentra con anterioridad a su decisión libre y luego de estudiar su marcha hacia la meta final según sus condicionamientos

¹¹⁰ El problema de la relación del mal con la providencia no puede considerarse solucionado sin hacer referencia al misterio de Cristo. Sin ello la solución aportada no podrá considerarse plenamente teológica. Por otro lado, la mediación en el gobierno de los hombres no puede hacer caso omiso de la única mediación de Jesucristo.

¹¹¹ Es cierto, sin embargo, que Santo Tomás analiza también la conveniencia de la Encarnación en función de la bondad de Dios, esto es, como su máxima comunicación al hombre. Con todo, su misterio de hecho no puede comprenderse al margen del pecado humano (Cf. III q. 1, a. 1 y 3).

¹¹² Por lo mismo, la remisión del tratado de Cristo al último libro de la Suma contra los Gentiles no es la causa de su desvinculación del estudio del gobierno de Dios, sino más bien efecto de la elección de un principio arquitectónico no del todo maduro, causa real de aquella desconexión.

¹¹³ En este sentido podría decirse que la estructuración de la Suma Teológica respeta las etapas de la historia sagrada. Lo mismo cree Patfoort (o.c., p. 536s) cuando dice: «[...] ni la I a ni la II a pars pueden ser consideradas como una metafísica abstracta de Dios, de la creación o de las virtudes, sino que nos presentan a la vez las primeras etapas de la historia de la salvación (la eternidad divina; la creación del hombre en la justicia original, la fijación de los ángeles con la misión de presidir bajo la conducción de Dios la marcha del universo, el don de la ley, de la gracia y de las virtudes en la fe)».

históricos y morales. Cuando aparece la cristología, por lo tanto, se completa el marco de todo el estudio teológico¹¹⁴ y se responden definitivamente a las cuestiones que habían quedado pendientes en las dos primeras partes de la Suma Teológica. Así, por ejemplo, no basta decir que el mal de culpa, sin tener su origen en Dios, se debe a la defectibilidad de la libertad humana; ni que la infinita potencia divina puede sacar de él un bien mayor. La solución concreta que Dios da al problema del pecado es Jesucristo y, en este sentido, Cristo es presentado por Santo Tomás como Salvador¹¹⁵. Dejar de lado el misterio del ser y obrar de Jesucristo a la hora de explicar la relación del pecado con la providencia divina significaría dejar de lado la respuesta concreta dada por Dios al mal de culpa y, consiguientemente, quedar lejos de una plena comprensión teológica del problema. Pero esto ciertamente no sucede en la Suma Teológica.

Santo Tomás tampoco desconoce el rol mediador de Jesucristo en la marcha del hombre hacia Dios. Él es, como fue anunciado en *I q. 2, prol.*, el camino por el cual tendemos a Dios. Por el misterio de su Encarnación y de su vida entera hasta la Pascua Cristo es para nosotros el motivo y modelo de la vida de fe y el acceso a la bienaventuranza. Y no sólo es el camino sino también la fuente de los dones que posibilitan el acceso al Padre. Más aún, por el misterio de la unión hipostática, la mediación de Jesucristo se ubica en un plano realmente trascendente y privilegiado de modo que la actividad por la cual el hombre accede a la bienaventuranza eterna queda fuertemente determinada en relación a Él. Cristo es más que la fuente o un medio de salvación. Es también el fin de nuestra actividad sobrenatural de manera que nuestra unión con Dios también puede ser planteada en términos de unión con Cristo.

Estamos ahora en condiciones de juzgar si la doctrina tomista sobre la divina providencia ha experimentado algún avance a lo largo de los distintos escritos que hemos analizado. Al respecto no nos cabe duda de que la Suma Teológica representa un punto culminante en la exposición de la doctrina sobre la providencia. Se trata de un progreso a nivel expositivo y no tanto de contenidos. Salvo la evolución descubierta entre el Comentario a las Sentencias y la cuestión disputada *De Veritate*, desde una consideración ideativa a una concepción más bien intencional de la providencia en sentido estricto, por un lado, y el progresivo crecimiento que ha experimentado el tratamiento del gobierno divino, por el otro, no hemos captado mayores cambios en lo que se refiere al contenido de la doctrina del Angélico en cuestión. Por el contrario, Santo Tomás no ha cesado de ensayar nuevas formas de exponer el misterio de Dios providente alcanzando su más acabado logro en la Suma Teológica. En ella, el traslado de los tratados de ley y gracia a la segunda parte y la remisión de la cristología a la tercera no empañan para nada la perfección del tratamiento tomista de la providencia. Por el contrario, esta obra, al haber sido construida sobre principios arquitectónicos más maduros que los empleados en escritos anteriores, nos impide pensar que la aparente desconexión de la ley, la gracia y la cristología del tratamiento de la providencia y gobierno divinos impliquen un olvido de su sentido salvífico y cristológico. Lo que sucede es que para poder captar estas características es necesario no limitarse a una lectura estática de las cuestiones consagradas a la providencia y gobierno divinos. El verdadero sentido de la enseñanza tomista al respecto aparecerá ante nosotros sólo si estamos atentos a las múltiples vinculaciones establecidas entre sus diversas par-

¹¹⁴ *III prol.*: «[...] ad consumationem totius theologicæ negotii [...]».

¹¹⁵ Aunque la Encarnación sea realmente conveniente desde el punto de vista de la autocomunicación de la Bondad de Dios, lo que nos ha sido revelado es que su sentido es eminentemente soteriológico. Cf. *III q. 1, a. 3.*

tes y temas. La Suma Teológica es una obra pensada en conjunto y es en este conjunto donde encontraremos la doctrina tomista de la providencia. Lo mismo debiera decirse del Compendio y la Suma contra los Gentiles pero allí la exposición de la sagrada doctrina no se muestra tan unificada como en la Suma Teológica porque su principio arquitectónico es menos maduro.

