

LA PROVIDENCIA DIVINA EN EL LIBRO DE JOB

(Estudio sobre la «Expositio in Iob» de
Sto. Tomás de Aquino)

SANTIAGO AUSIN

De entre todos los comentarios bíblicos de Santo Tomás descuellan las *Expositiones*, por ser escritas directamente por el autor en su época de docencia en París, mientras que las *Lecturae* son lecciones recogidas por los alumnos (1), donde puede introducirse algún elemento ajeno al pensamiento del Sto. Doctor. De las *Expositiones*, la dedicada al libro de Job ha merecido un tratamiento especial por parte de los comentaristas de Sto. Tomás, por constituir un modelo de teología bíblica, donde inciden todos los métodos de los exégetas medievales (2).

(1) Cfr. M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montreal, Paris 1954, p. 209 ss. P. MANDONET, *Chronologie de Saint Thomas d'Aquin*, Rev. Th. 33 (1928) 116-155. P. GLORIEUX, *Essais sur les Commentaires Scripturaires de Saint Thomas et leur chronologie*, Rech. Th. Anc. et Med., 17 (1950) 236-266. J. M. REVUELTA, *Los Comentarios bíblicos de Santo Tomás de Aquino*, en "SCRIPTA THEOLOGICA" 3 (1971) 539-579.

(2) "Les commentaires bibliques de ce siècle sont des leçons de maîtres en théologie qui visent non seulement à élucider le sens des textes, mais encore à y trouver la solution de problèmes dogmatiques ou moraux, et à y discerner les éléments de la systématisation théologique qu'ils élaborent. C'est la théologie, science désormais autonome, qui devient la clef de voûte, le point de convergence de toutes

Para Sto. Tomás —según afirma en el prólogo de la *Expositio*— la divina Providencia es el tema principal del libro de Job (3): las vicisitudes del justo sufriente, el diálogo de los amigos, el discurso de Yahwéh, la restitución de los bienes, son en la mente del Aquinate, diversos estadios de la revelación del cuidado amoroso de Dios sobre todas las cosas y más concretamente sobre el hombre.

En un autor de la talla de Sto. Tomás cualquier aspecto doctrinal que pretenda tratarse adquiere una prestancia insospechada. De aquí que el primer cometido que nos hemos impuesto es conocer la doctrina tomista sobre la Providencia. Pero al estudiar este tema en un comentario bíblico, nos introducimos en un campo no menos interesante: ¿cómo lee un autor cristiano, en concreto Sto. Tomás, la *Sacra Pagina*? En otras palabras, ¿cuáles son los criterios y las orientaciones que regulan el método exegético de la *Expositio*? Sabemos que Sto. Tomás es “el Maestro” por lo que atañe al contenido doctrinal que desarrolla. Nuestro interés abarca más: debe haber en el comentario exegético de Sto. Tomás unas líneas directrices aplicables por un comentarista actual. ¿Cuáles son esas líneas directrices? ¿Qué hay de válido en la exégesis tomista?

Con esta doble finalidad hemos dividido el trabajo en dos partes: En primer lugar un breve resumen del tema de la Providencia en los escritos más sistemáticos de Sto. Tomás, que sirva de introducción al cuerpo del trabajo, el estudio de la Providencia en la *Expositio*. A lo largo de esta

les disciplines annexes: grammaire, philologie, patristique, exégèse. Le commentaire de Saint Thomas sur Job est le type le plus expresif de cette formule d'interprétation”. C. SPICQ, *Thomas d'Aquin*, en DTC, Paris 1928, 15,695. Cfr. J. I. SARANYANA, *Entre la tristeza y la esperanza (Sto. Tomás comenta el libro de Job)* en “Scripta Theologica”, 6 (1974) 329-361.

(3) “...Ponitur liber Iob, cuius tota intentio in hoc versatur, ut per probabiles rationes ostendatur res humanas providentia regi” (*In Iob*, prolog. 55-57). En las citas del comentario seguiremos la edición leonina: STI. THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia XXVI. Expositio super Iob ad litteram*, Romae 1965. (Se inserta el texto bíblico que comenta y a continuación las líneas que comprenden en la edición leonina).

segunda parte irán aflorando los criterios de la exégesis tomista.

I. LA PROVIDENCIA DIVINA EN LOS ESCRITOS SISTEMATICOS

Sto. Tomás trata el tema de la Providencia —aparte de la *Expositio in Iob*— en los escritos sistemáticos siguientes: In *I Sententiarum*, dist. 39, q. 2 (4), *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 5 (5), *Summa contra Gentiles*, III, c. 64-110 (6) y *Summa Theologiae*, I, q. 22 (7).

El orden cronológico de composición de estas obras se ha estudiado con profusión (8) sin llegar a un acuerdo definitivo entre los autores. Más importante es, antes de abordar el estudio de la Providencia en estos escritos, dar un repaso al esquema de sus obras, para poder entender mejor el sistema ideológico de Santo Tomás.

(4) Ed. Vivés. París 1882.

(5) Ed. Marietti, Roma 1964.

(6) Ed. Marietti, Roma 1967.

(7) Ed. Marietti, Roma 1952.

(8) No es fácil elaborar una cronología exacta de los escritos de Sto. Tomás. Basta comprobar la opinión de A. WALZ, *Thomas d'Aquin. Ecrits*. DTC. 15, 635-641. Cfr. un estudio muy interesante de P. MANDONET, *Bibliographie Thomiste*, Le Saulchoir. Kain (Belgique) 1912, p. XII-XVII.

Sobre la época de composición de *Summa contra Gentes* cfr el amplio estudio con multitud de datos literarios y de bibliografía de P. MARC en *Summa contra Gentes*. Marietti. Roma 1967 pp. 1-383. Según este autor la S.G. debió terminarse hacia 1273 (nn. 321-322). Para la composición de los comentarios bíblicos cfr P. MANDONET, *Chronologie de Saint Thomas d'Aquin*, Revue Thomiste 33 (1928) 27-45; 116-155; 211-245; 34 (1929) 53-69; 132-145; 489-519. P. GLORIEUX, *Essais sur les Commentaires Scripturaires de Saint Thomas et leur chronologie*, Recherches de Theologie Ancienne et medievale 17 (1950) 237-266. En ambos artículos demuestran que la *Expositio* fue escrita entre 1269 y 1272. La misma opinión recoge A. DONDAINE, *Expositio super Iob ad litteram*, Ed. Leonina XXVI, Roma 1965, n. 41. En lo que coinciden todos ellos es en que la *Expositio* y la S. G. fueron escritas simultáneamente.

En cuanto a la cronología de las *Quaest. Disput.*, cfr SYNAVE, *Le problème chronologique des Quaestiones Disputées de Saint Thomas d'Aquin*, Revue Thom. 31 (1926) 154-159. P. M. PESSON, *In quaestiones disputatas. Introductio generalis*, Marietti, Roma 1964.

A 1. Naturaleza de la Prov.	A 1. Naturaleza	— Naturaleza (c. 64)	A 1. Naturaleza
A 2. Universalidad	A 2. Prov. sobre el mundo	— Universalidad: El ser de las cosas (c. 65-66)	A 2. Universalidad
	A 3. Sobre los seres inferiores	sus operaciones (c. 67-74)	A 3. Inmediata
	A 4. Sobre los actos humanos	seres singulares (c. 75)	A 4. Sobre los hombres
	A 5. Sobre los animales y sus actos	— Prov. inmediata (c. 76)	
	A 6. Sobre los pecadores	— Prov. ordenada (c. 77-83)	
	A 7. Mediación de los ángeles	— Prov. de los hombres (c. 74-90)	
		— Prov. cierta (c. 104-107)	

En un planteamiento apologético y escolástico en el que se mueve Sto. Tomás (9), suele comenzar en sus obras con un elenco de errores contra el dogma de la Providencia (10), antes de pasar a una exposición positiva.

A. ERRORES CONTRA LA PROVIDENCIA

Las desviaciones filosóficas —recogidas también en el prólogo de la *Expositio*— pueden dividirse en dos grandes

(9) Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Providence* en DTC 13, col. 985-1.023. IBIDEM, *La Providence et la confiance en Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris 1935. IBIDEM, *De Deo Uno. Commentarium in primam partem Sum. Theol.* Paris 1939, pp. 488-508.

(10) Aunque sería difícil demostrar que esté explícitamente definido por la Iglesia, son innumerables los testimonios del Magisterio que afirman esta verdad como de fe:

— Dios desde toda la eternidad conoció y ordenó inmutablemente todos los hechos que habían de venir: “Opera ergo misericordiae et iustitiae praeparavit Deus in aeternitate incommutabilitatis suae...” (HADRIANUS, *Pastoralibus curis*, D 596).

“Deum praescire et praescisse aeternaliter et bona quae boni erant facturi et mala quae mali sunt gesturi... fideliter tenemus” (*Conc. Valentinum* D 626) (Cfr D 621 y 628 s.).

— Las cosas no acacen por necesidad absoluta: “Omnia de necessitate absoluta eveniunt” (*Errores Wiclef*, n. 27, D 1.177; cfr D 626).

— Dios gobierna con su Providencia todos los seres tanto visibles como invisibles: “Patrem quoque et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum, de quo nobis sermo, esse creatorem, factorem, gubernatorem et (loco congruo et tempore) dispositorem omnium, corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium corde credimus et confitemur” (*Professio fidei Waldensibus praescripta* D 790).

— En cuanto a la Providencia y al mal moral, hay afirmaciones claras: Dios no quiere del mismo modo el bien que el mal; el pecado es obra del hombre, prevista únicamente por Dios y permitida; Dios no puede obedecer al diablo etc....

“Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli, anathema sit” (*Conc. Trid.* Sess. VI *De iustificatione*, can. 6. D 1.556). “Deus vult aliquo modo me peccasse” (*Errores Eckhart* n. 14 D 964). “Deus debet obedire Diabolo” (*Errores Wiclef*. D 1.156).

— Y por último la afirmación más clara sobre este tema del Concilio Vaticano I: “Universa vero quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat... ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt”. *Conc. Vat. I* (*Const. “Dei Filius”* c. 1, D 3.003).

grupos: los que provienen de sistemas filosóficos falsos y los que son consecuencia de las dificultades metafísicas que parecen surgir en la explicación de la Providencia divina.

1. *Sistemas filosóficos falsos*

a. En primer lugar los materialistas más antiguos, que no admiten más que la causa material de las cosas y la casualidad, como origen del orden del mundo (11). Entre otros nombra Sto. Tomás a Demócrito y Epicuro.

b. Otros filósofos, también muy antiguos, han admitido una providencia, al menos general, para explicar el orden admirable en el mundo, en los astros, en el organismo de los animales (12). Pero no logran extender el influjo de la Providencia a los actos humanos (13). Y su concepción de la Providencia es tan imperfecta que, siempre según la mente del Aquinate, o bien atribuyen a la Providencia una acción tan inmediata que destruyen las

(11) "Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui dicebant omnia ex necessitate materiae provenire: Ex quo sequebatur omnia casu accidere, et non ex aliquo providentiae ordine" (S. G. III, c. 64 n. 2369) cfr también S. Th. I, q. 103, a. 6, ad 3; *In Sent.* I, dist 39, q. 2 a 2; *In Iob* prol. 8 ss.).

(12) Parece ser que el primero en descubrir una Inteligencia superior y separada del mundo, fue Anaxágoras, a juzgar por el elogio que de él hace Aristóteles: "El orden de las cosas no puede tener por causa un elemento material o la casualidad; es tan claro, que un hombre (Anaxágoras) viene a decir que esta causa es la inteligencia ordenadora del universo; este hombre aparece como quien ha conseguido plenamente el uso de la razón tras las divagaciones de sus antepasados" (*Metaph.* I. 1 c. III. citado por R. GARRIGOU-LAGRANGE. *Providence* DTC, 13, col. 897).

(13) Así parece que llegó a opinar Aristóteles. Sto. Tomás se apoya en un texto filosófico, en el que defiende la providencia en los seres inferiores, para fundamentar que la providencia abarca el entendimiento y la voluntad humanas. "Aristóteles in *II Phys.* c. 4, arguit antiquos philosophos qui ponebant casum et fortunam in constitutione caelestium corporum, non autem in inferioribus rebus... Si ergo substantiae corporales, quantum ad suas substantias et operationes, cadunt sub ordine providentiae, multo magis substantiae intellectuales" (S. G. III, c. XC, n. 2.655).

causas segundas (14); o ponen tantos seres intermedios que queda totalmente desdibujada la acción de Dios (15).

2. Errores de orden metafísico

Las dificultades que surgen a propósito de la Providencia en los actos humanos son de orden metafísico, unas de orden más general y otras que atañen puntos concretos con los que hay que compaginarla.

a. Conocida la inmutabilidad divina, no se ve con claridad cómo ésta puede compaginarse con la libertad de Dios en su Providencia, y en general, con la acción divina *ad extra*. Sto. Tomás se plantea esta aporía al hablar de la creación *ex nihilo*, ya que la Providencia y el gobierno no son sino una creación continuada (16). La respuesta es

(14) "Una positio est quod Deus immediate operatur omnia ita quod nihil aliud est causa rei" (II *Sent.* d. I, q. 1, a. 4).

"Ex hoc quidam occassionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: Ita scilicet, quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne" (S. G. III, c. 69, n. 2.431).

(15) En este sentido Sto. Tomás rechaza la triple providencia de Platón: "Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium: Et hanc attribuit diis qui circumcumeunt coelos, idest substantiis separatis, quae movent corpora coelestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum: Quam attribuebant daemonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus IC de Civ. Dei" (S. Th. I, q. 22, a. 3, ad corp.; cfr S. Th. I, q. 45, a. 5.c. y ad 1).

(16) En realidad esta dificultad no se opone a la providencia, que al identificarse con Dios mismo, es también eterna, sino al gobierno del mundo, que es temporal y exterior, como afirma el mismo Sto. Tomás: "ad curam duo pertinent: scilicet ratio ordinis quae dicitur providentia, et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale" (S. Th. I, q. 22, a. 1, ad 2). No obstante éste ha sido uno de los obstáculos grandes que han encontrado los filósofos para la comprensión total de la providencia. El mismo Aristóteles se lo plantea, al no conocer la creación temporal del mundo (cfr R. GARRIGOU-LAGRANGE, o. c., DTC, 13,

la misma que para todas las acciones de Dios *ad extra*: Son formalmente inmanentes, virtualmente transeuntes (17).

b. Junto a esta dificultad de tipo más general, se añaden las que atañen a puntos concretos con los que hay que compaginar la Providencia:

— Por una parte ¿cómo explicar la infalibilidad de la Providencia y a la vez la libertad del hombre? (18). Sto. Tomás resuelve la aporía, diciendo que todas las criaturas están sometidas a la Providencia divina, pero no del mismo modo (19), sino según que participen más o menos próximamente del orden del universo (20). Del hombre tiene

989). Y de Cicerón, que tampoco solucionó esta aporía (*De divinatione* L, II, c. VIII) comenta S. Agustín: "Para hacer a los hombres libres, los hace sacrílegos" (Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, o. c., DTC, 13,1.014).

(17) "Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo" (S. G. II, c. 38; cfr. S. Th. I, q. 25, a. 1; q. 44; q. 45, a. 1.2.5).

(18) Sto. Tomás no soslaya esta dificultad: "Omnis effectus qui habet aliquam causam per se, quae iam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in IV *Metaphys.* Sed Providentia Dei, cum sit aeterna, praeexistit; et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisus imponit" (S. Th. I, q. 22, a. 4, obic. 1).

(19) "Effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo eventus infallibiliter et necessario quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario: Et eventus contingenter quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat" (S. Th. I, q. 22, a. 4, ad 1; cfr. S. G. III, c. LXXII). En la *Expositio* expresa la misma idea con palabras más sencillas al comentar el capítulo VII: "Considerandum est quod licet omnia subsint divinae providentiae, omnia tamen secundum statum suum ordine prosequenti a Deo aliter et aliter disponuntur" (*In Iob* 7, 17. 362 s.). Y especificando más: "Ubi notandum est quia aliter providentia divina operatur circa creaturas racionales, et aliter circa irracionales" (*Ibidem* 7,12. 272 s.).

(20) "Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, Esset igitur divinae providentiae repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur similitudinem divinam. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit... Non igitur per providentiam subtrahitur voluntatis libertas" (S. G. III, c. LXXIII, n. 2.490).

Y de modo más general en la *Expositio*: "eo modo aliqua disponuntur secundum divinam providentiam, secundum quod habent ordinem ad universum" (*In Iob* 7,17.367s).

Dios mayor cuidado (21), y esto en un triple sentido, teniendo en cuenta que la misma libertad del hombre proviene de Dios (22): Dios gobierna al hombre, promulgando leyes y mandamientos (23); le remunera, premiando a los buenos, castigando a los malos (24) y concede a los buenos dones especiales (25).

(21) "Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et racionales naturas, prae aliis creaturis. Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae et in dignitate finis" (S. G. III, c. CXI, 2.855).

(22) "Quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur: Providentia enim hominis continetur sub providentia Dei sicut causa particularis sub causa universali" (S. Th. I, q. 22, a. 2, ad 4; cf. S. G., III, c. XC, nn. 2.652-2.660).

No se puede olvidar que el misterio de la Providencia divina resulta más difícil de entender al compaginarlo con la libertad humana. Sto. Tomás profundiza en el concepto de libertad para explicar que tiene su origen en Dios: "Liberum arbitrium est causa sui motus: quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem" (S. Th. I, q. 83, a. 1 ad 3; cfr. S. Th. I, q. 19, a. 8; *De Malo*, q. VI, a. 1 ad 3).

(23) "...dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur. Et hoc dicimus legem". (S. G. III, c. CIV, n. 2.878). Todo el tratado sobre la ley lo fundamenta Sto. Tomás en la doctrina sobre la providencia. Cfr. S. Th. I-II, q. 91.

(24) "Quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid in poena vel praemium" (S. Th. q. 22, a. 2 ad 5).

En la *Expositio* la retribución se identifica con la providencia en las cosas humanas: "In creaturis enim rationalibus invenitur meritum et demeritum propter liberum arbitrium; et propter hoc debentur eis poenae et praemia" (*In Iob* 7,12.274 ss.).

(25) Es diferente la providencia divina respecto a los malos y respecto a los buenos. De estos afirma el Sto. Doctor: "Si rectum ordinem in providendo servant, et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanae dignitati, ut scilicet, nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat; et quod omnia quae eis proveniunt, eos in bonum promoveant; secundum quod dicitur Rom. VIII, 28: Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum". Y concluye: "Ex hoc

— La última afirmación anterior nos introduce en la más clásica y antigua dificultad: El mal del mundo y el sufrimiento de los justos. ¿Cómo puede compaginarse la existencia del mal con la inteligencia divina ordenadora y especialmente cómo justificar el dolor del inocente?

Sto. Tomás se plantea la cuestión con claridad y crudeza en el prólogo de la *Expositio* y reconoce que ésta es la razón de que muchos filósofos no hayan alcanzado el pleno conocimiento de la Providencia (26). La explicación de la doctrina cristiana en este punto está recogida con amplitud en las *Quaestiones Disputatae de Malo* (27) y en la *Summa contra Gentiles* (28):

Hay mal en el mundo para que resplandezca más el bien (29). Incluso al hablar de mal moral, por una parte

patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos". (*De Verit.* q. 5, a. 7. ad corp.).

En la *Expositio* expresa Sto. Tomás la misma idea aplicando su jerarquía de valores respecto a los diversos bienes que recibe el hombre: "...iusti qui Deum timent et recedunt a malo, habent sapientiam et intelligentiam, quae praeferuntur omnibus bonis terrenis, quae mali homines possident: Et sic manifestum est quod in hoc salvatur ratio providentiae divinae, quod iustis dantur bona spiritualia tanquam meliora, malis autem bona temporalia tanquam ca-duca", (*In Iob* 28,28. 258-265).

La doctrina de la triple disposición en la providencia del hombre viene recogida en el comentario a Job 14,3: "Quamvis autem omnia divinae providentiae subsunt, specialiter tamen sollicitudo divina circa hominem apparet in tribus: Primo quidem quantum ad hoc, quod ei leges et praecepta vivendi dedit: Et hoc tangit cum dicitur *Et dignum ducis super huiuscemodi aperite oculos tuos...* Secundo quantum ad hoc quod Deus hominem pro bonis praemiatur, et pro malis punit; et hoc tangit cum dicit: *El adducere eum tecum in iudicium.* Tertio quantum ad hoc quod Deus eum virtutibus ornat, quibus contra foeditates peccati se mundum conservat" (*Ibidem* 14,3.463-475).

(26) "Cui quidem dubitationi maxime fomentum ministravit, quod in eventibus humanis nullus certus ordo apparet: Non enim semper bonis bona eveniunt aut malis mala, neque rursus semper bonis mala aut malis bona; sed indifferenter bonis et malis bona et mala. Hoc igitur est quod maxime corda hominum commoveat ad opinandum res humanas providentia divina non regi" (*In Iob* prol. 29-37).

(27) *De Malo*, q. 3, a. 2, ad 7; q. 13, a. 4, ad 6; *S. Th.* I, q. 2, a. 3, ad 1.

(28) *S. G.* III, c. LXXI.

(29) La existencia del mal físico no es difícil de explicar: "Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis

es únicamente permitido por Dios al querer el don de la libertad del hombre (30); pero además, dirá Sto. Tomás, el pecado sirve para hacer resaltar con más intensidad la virtud de los buenos (31). Por último el tema de la Providencia sobre el mal moral conduce, según el autor, al tema de la predestinación y de la vida futura (32) como solución definitiva del problema del mal y del sufrimiento de los inocentes.

B. DOCTRINA POSITIVA SOBRE LA PROVIDENCIA

Una vez vistas las dificultades que Sto. Tomás se plantea en casi todos sus escritos, conviene estructurar su pensamiento sobre la Providencia, antes de pasar a la *Expositio*.

Todos los lugares que venimos estudiando comienzan por un estudio sobre la naturaleza de la Providencia (33), para pasar inmediatamente a delinear las notas más características.

in eos ut scilicet quaedam sint aliis meliora: Non enim implerentur omnes gradus posibles bonitatis..." (S. G. III, c. LXXI, n. 2.469).

Y más adelante: "Impossibile est quod agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum...; si subtraheretur igni intentio generandi sibi similia, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis, et conservatio ipsius secundum suam speciem". (S. G. III, c. LXXI, 2.471; cfr *I Sent.* d. 39, q. 2, a. 2; *De Verit.* q. 5, a. 4, ad 4).

(30) Que Dios no puede ser causa del pecado está definido en el Conc. de TRENTO sess. VI (D 1.556). Ya Sto. Tomás afirma categóricamente que Dios no puede pecar: "Posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae. Et propter hoc, Deus peccare non potest, qui est omnipotens" (S. Th. I, q. 25, a. 3, ad. 2).

(31) "Multa bona sunt in rebus quae, nisi mala essent, locum non haberent: Sicut non esset patientia iustorum si non esset malignitas persequentium; nec esset locus iustitiae vindicativae si delicta non essent..." (S. G. III, c. 71, n. 2.472).

(32) Más adelante veremos que la misma estructura de los tratados sistemáticos demuestra que la providencia sobre el hombre culmina en el tema de la Predestinación.

(33) En *De Verit.* q. 5, a. 1, comienza cuestionándose a qué atributo divino corresponde la Providencia. En los demás, aunque directamente no plantea el tema, suele aparecer la misma definición,

No intentamos una descripción detallada de las cualidades que Sto. Tomás atribuye a la Providencia, sino únicamente señalar las más importantes, a las que pueden reducirse todas las demás. Con el esquema que proponemos y que hemos deducido de sus obras, estaremos en disposición de adentrarnos en la *Expositio*, seguros de que el desarrollo del trabajo resultará suficientemente claro:

1. *Providencia Universal*

Es la nota más característica a la que dedica mayor amplitud en los comentarios, haciendo un recorrido por todos los seres y sus acciones, especialmente los que a simple vista parecen oponerse a la Providencia, o aquellos en que los filósofos han encontrado mayor dificultad. En concreto, dice el Aquinate, la Providencia divina se extiende a los seres contingentes e imperfectos (34), y a los seres libres (35), a los pecadores (36), a los seres conside-

dando a entender que abarca el entendimiento y la voluntad: "Ratio ordinis rerum 'in finem, providentia in Deo nominatur" (*S. Th.* I, q. 22, a. 1, ad corp.).

(34) Al explicar este tema tiene presente el autor la división de los seres de la creación:

1. Inanimados e irracionales, que abarcan los elementos de la naturaleza, el cielo, la tierra y el mar, los seres inertes y los animales. Todos ellos integran el grupo de seres contingentes e imperfectos (Cfr *S. G.* III, c. 71-72; *De Verit.* q. 5, a. 2-4; *S. Th.* q. 22, a. 2).

2 Aunque incluidos de alguna forma en el apartado anterior, merecen un tratamiento específico los seres libres, divididos en hombres y ángeles. Y entre los primeros, por su importancia, distingue entre buenos y malos (Cfr *De Verit.* q. 5, a. 7).

3. Como corolario, y por las doctrinas de los filósofos de su tiempo, introduce el autor el estudio de los seres singularmente considerados, para evitar el escollo de la providencia general defendida, entre otros, por Maimónides. (Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, o. c., DTC. 13, 988 ss).

(35) Como justificando el tratamiento específico de los actos humanos, Sto. Tomás concluye en *De Verit.* q. 5, a. 5, ad corp., que Dios tiene sobre el hombre una especial providencia: "Et ideo ad designandum hunc specialem providentiae modum, quo 'Deus actus humanos gubernet, dicitur Sap. 12,18: *Cum reverentia disponis nos*".

(36) Sobre el modo de proveer a los pecadores, hace Sto. Tomás una distinción digna de señalar por su agudeza: "Dicendum est, quod divina providentia se extendit ad homines dupliciter: Uno modo

rados uno a uno, y no sólo en sus especies (37), y por último a las criaturas superiores, los ángeles (38).

2. *Providencia ordenada*

El principio general viene recogido en *De Verit.* q. 5, a. 5, ad corp.:

“Cuanto más próximo está un ser del principio primero, tanto más noblemente se sitúa bajo el orden de la providencia” (39).

De aquí Sto. Tomás concluye, por una parte, que es diferente el trato que cada criatura recibe, según su naturaleza (40); y además que dentro de la naturaleza hay un orden, de modo que las criaturas inferiores son gobernadas mediante las criaturas superiores (41).

in quantam ipsi providentur; alio modo in quantum ipsi providentes fiunt... Si providendo ordinem non servant, quod congruit creaturae rationali, sed provideant secundum modum brutorum animalium, et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit” (*De Verit.* q. 5, a. 7, ad corp.).

(37) “Necesse est dicere omni divinae providentiae subiacere, non in universalis tantum, sed etiam in singulari” (*S. Th.* I, q. 22, a. 2, ad corp.; cfr *S. G.* III, c. 75).

(38) La providencia sobre los ángeles abarca cuidar sobre ellos y hacer que ellos cuiden a los demás. Sto. Tomás lo dice bellamente en *De Verit.* q. 5, a. 8, ad corp.: “In ordine universi creaturae superiores ex influenza divinae bonitatis habent non solum quod in seipsis bonae sint; sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum”.

(39) “Quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiae collocatur”.

(40) “Deus, cum sit prudentissimus, sua providentia non prohibet mala, sed permittit unumquodque agere secundum quod natura eius requirit; ut enim dicit Dionysius IV cap. De Divinis Nominibus, providentiae non est naturas perdere, sed salvare” (*De Verit.* q. 5, a. 4, ad 4).

(41) A la mediación de las criaturas entre sí, Sto. Tomás dedica cuatro capítulos en la *S. G.* III: Mediante las criaturas intelectuales son gobernadas otras (c. 78). Dentro de los seres intelectuales, los inferiores son regidos mediante los superiores (c. 79). Los ángeles están ordenados unos a otros (c. 80). Los hombres también están ordenados entre sí y en relación a otros seres inferiores (c. 81). Cfr *De Verit.* q. 5, a. 8-9.

3. *Providencia inmediata*

A pesar de la mediación de las causas segundas, anteriormente afirmada, la Providencia divina es inmediata, según la doctrina del Aquinate. Distingue entre la Providencia —“ratio ordinis rerum in finem”— y el gobierno —“executio huius ordinis”— (42). Cuando habla de los seres intermedios, que además de estar sometidos a la Providencia, son ellos mismos providentes (43), se refiere a la puesta en práctica de la Providencia, i. e. al gobierno divino.

Ahora bien, frente a la triple providencia, propugnada por Platón, Sto. Tomás defiende que la única Providencia divina se extiende a todos los seres, incluso a los más pequeños, de modo inmediato. Y la razón es que en el entendimiento divino están contenidos los porqués de todas las cosas, hasta de las más insignificantes (44). El pensamiento del autor en este punto, puede reducirse a las siguientes ideas:

- El mismo efecto proviene a la vez de Dios y del sujeto agente (*S. G. III, c. 70*).
- La Providencia divina es inmediata respecto a todos los seres, considerados en singular (*Ibidem, c. 76*).
- La ejecución de la Providencia divina se lleva a cabo mediante las causas segundas (*Ibidem*).

4. *Providencia cierta e indefectible*

No se opone esta cualidad a la contingencia de los efectos o a la libertad humana, porque “a unos efectos les preparó (Dios) causas necesarias, para que necesariamente ocurran; a otros, causas contingentes, para que vengan a ser de modo contingente” (45). Quiere decir,

(42) *S. Th. I, q. 22, a. 3, ad corp.; q. 103, a. 6.*

(43) “Ipsi providentur... et ipsi providentes fiunt” (*De Verit. q. 5, a. 7, ad corp.*).

(44) “In suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum; et quascumque causas aliquibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos (*S. Th. I, q. 22, a. 3*).

(45) “Quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdem vero causas contingentes ut evenirent

por tanto, que siempre se cumple la Providencia divina, pero del modo que ha sido dispuesta, de manera que no hay incompatibilidad entre la *certeza de la providencia* y los efectos, que pueden ser necesarios, contingentes o libres (46).

5. *Providencia escatológica*

Hay un principio salpicado en todas sus obras —“La predestinación es parte de la Providencia” (47)—, que justifica el hecho de que la predestinación sea considerada por Sto. Tomás como la culminación de la Providencia respecto a los hombres (48). De aquí que, después de estudiar la Providencia, pase inmediatamente al tema de la predestinación (49).

Por otra parte, para explicar satisfactoriamente la existencia del mal moral en el mundo, recurre a la retribución en la vida futura, tanto para los malos, que serán castigados, como para los buenos, que serán premiados (50).

contingenter, secundum conditionem proximarum causarum”. (*S. Th.* I, q. 22, a. 4, ad corp.; cfr *S. G.* III, c. 94-97).

(46) “Indisolubilitas illa et inmutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiae, quae non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi quem providit: Non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens in quantum huiusmodi” (*S. Th.* I, q. 22, a. 4, ad 3). Cfr el famoso *De Veritate*, q. 6, a. 3, donde Sto. Tomás estudia la certeza de la predestinación, partiendo de la certeza de la providencia.

(47) “Praedestinatio est pars providentiae” (*S. Th.* I, q. 23, a. 1 y a. 6; *De Verit.* q. 6, a. 3; *In Sent* I, d. 40...).

(48) Cuando el Aquinate estudia la distinción entre providencia y predestinación, escribe: “Providentia dicit universaliter ordinationem in finem, unde se extendit ad omnia...; praedestinatio autem respicit tantum illum finem 'qui est principalis rationali creaturae, utpote gloriam” (*De Verit.* q. 6, a. 1; cfr *S. Th.* I, q. 23, a. 1...).

(49) En todos los escritos de Sto. Tomás que nos ocupan, tras la cuestión de la Providencia, encontramos la cuestión de la predestinación, excepto en la *S. G.*, donde intercala el tema de la ley, considerado como parte de la misma (cfr *S. Th.* I, q. 23; *De Verit.* q. 6; *In Sent.* dist 40).

(50) En cuanto a los malos, dice: “Nullus punit iuste eos qui sunt de suo regimine. Sed Deus iuste punit malos pro his quibus peccant” (*De Verit.* q. 5, a. 7, sed contra). Y en cuanto a los buenos: “Specialis

Resumiendo este apartado, puede afirmarse que el pensamiento de Sto. Tomás sobre la Providencia en sus obras sistemáticas se reduce al siguiente esquema:

Providencia: "Recta ordenación de las cosas a un fin".

a. *Universal*: Se extiende a

— seres inanimados

— seres	}	animales	}	ángeles	}	buenos
animados		s. racionales				malos: demonio
				hombres	}	buenos
						malos

b. *Ordenada*

— Según la naturaleza de los seres.

— Mediante las causas segundas.

c. *Inmediata*

— Respecto a todo el universo.

— Respecto a los seres singulares, aún insignificantes.

d. *Cierta y Eficaz*

— Sin excluir la contingencia de los seres.

— Sin excluir la libertad del hombre.

e. *Escatológica*

— Culmina y se completa en la otra vida.

— Incluye la remuneración por parte de Dios.

Sto. Tomás que fundamenta la naturaleza de la Providencia divina sobre la doctrina del entendimiento y de

modus providentiae repromittitur bonis in praemium; et hoc non competit malis" (*Ibidem* ad 3).

la voluntad de Dios (51), ha elaborado este cuerpo doctrinal con abundante argumentación filosófica, aunque, como es habitual en los escritos tomistas, es constante el recurso a la S. Escritura, que tiene siempre *in mente* y que con frecuencia se concreta en citas bíblicas.

II. LA PROVIDENCIA EN LA "EXPOSITIO IN IOB"

Al intentar investigar sobre qué textos concretos del libro de Job apoya Sto. Tomás su doctrina sobre la Providencia, encontramos la dificultad de que no hay una sistematización ordenada de la *Expositio*, ni en cada capítulo se atiende a un sólo aspecto del tema con exclusión de los demás. Aunque limitamos nuestro estudio a los últimos capítulos (38-42,6) del libro de Job, resultaría prolijo y embarullado seguir palabra por palabra todo el comentario al discurso de Yahwéh, o reagrupar trozos de la *Expositio* con el sano propósito de esclarecer toda la doctrina que Sto. Tomás desarrolla. Como, por otra parte, interesa mucho descubrir el método exegético del autor, bastará escoger los textos que juzgamos más significativos, sin pasar por alto otros lugares donde Sto. Tomás enseña el mismo aspecto del tema. En aras de una mayor claridad, aun conscientes de que sacrificamos aspectos importantes, nos limitaremos a seguir el esquema de las cualidades de la Providencia, tal como se ha delimitado más arriba. En la medida de lo posible seguiremos el orden de los últimos capítulos del libro de Job, de modo que sólo para explicar la Providencia inmediata y escatológica tendremos necesidad de revisar perícopas aisladas.

(51) "Providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis" (*S. Th.* I, q. 22, a. 1, ad 3). Los comentaristas de la *Summa* suelen comparar la providencia divina con la prudencia humana —lo hace el mismo Sto. Tomás—, que consiste principalmente en el acto de entendimiento denominado "imperare seu praecipere" y presupone los dos actos de la voluntad: "intentio finis" y "electio mediorum". (Cfr R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno*. Paris 1939, p. 493).

1. PROVIDENCIA UNIVERSAL

Quizás sea la cualidad que con mayor frecuencia aparece a lo largo de la *Expositio*, hasta el punto de que casi resulta imposible encontrar un sólo capítulo donde, al menos, no se mencione. El discurso de Yahwéh es, siguiendo la interpretación del Aquinate, un recorrido por todas las criaturas perceptibles por los sentidos del hombre:

“Le interroga (Dios) sobre los efectos que están ante los ojos de los hombres” (52).

Entre todas estas criaturas comienza Sto. Tomás, a instancias de las palabras de Yahwéh, por una división amplia entre seres inanimados y seres animados. En la descripción de cada una de las criaturas, el autor pondrá el acento en dejar claro que todas ellas están incluidas en el ámbito de los cuidados divinos.

Seres inanimados

Preocupado Sto. Tomás por encontrar un orden lógico en las palabras de la Biblia, estructura la perícopa a tenor de los principales elementos que comprende el reino inanimado: tierra, mar, aire, fenómenos atmosféricos.

a) *La tierra*

Comienza el Señor por la tierra, porque, siendo el elemento natural más próximo al hombre, también debe ser el más conocido (53).

(52) “Interrogat autem (Deus) ipsum de suis effectibus qui humanis sensibus praesto sunt” (*In Iob* 38,4.76-79).

(53) “Ubi eras quando ponebam fundamenta terrae?, ac si dicat: Cognoscere rationem foundationis terrae non potes, quia cum terra fundata est nondum eras in rerum natura.

Est autem considerandum quod quidam antiquorum situm terrae et aliorum elementorum non attribuerunt alicui rationi ordinanti sed necessitati materiae, secundum quod gravia levibus succident; ut autem haec opinio excludatur, Dominus consequenter comparat fun-

Nótese cómo el autor, al explicar el contenido del texto sagrado, no busca exclusivamente el sentido de las palabras, sino que continuamente se pregunta por qué ha sido escrito tal término o tal frase, y no otras distintas: Son múltiples las preguntas que subyacen al comentario de la *Expositio*:

- ¿Por qué el discurso comienza por las criaturas sensibles? Porque, si éstas no las conoce el hombre, mucho menos conocerá verdades más sublimes (54).
- ¿Por qué, ya en concreto, habla de *la tierra*? Porque es lo más próximo y más conocido por el hombre (55).
- ¿Por qué, *de la tierra, en cuanto a fundamento*? (Considerando el genitivo “terrae”, como epexeético). Porque la tierra es el elemento más bajo, sobre el que se apoyan todos los demás (56).
- ¿Por qué dice *dónde estabas*? Porque al no existir Job, no podía conocer las *rationes foundationis* (57).
- ¿Por qué habla *de los fundamentos*? Para impugnar la opinión de los antiguos naturalistas y explicar la naturaleza de la Providencia.

La argumentación última de Sto. Tomás está basada en el término latino “fundamentum”, que significa tanto en el latín clásico, como en los autores cristianos la base firme y estable de un edificio —cuando la palabra se usa

dationem terrae foundationi aedificii, quae fit secundum aedificatoris rationes: et similiter fundatio terrae est facta secundum providentiam divinam, quam humana intelligentia comprehendere non valet” (*Ibidem* 38,4.92-105).

(54) “...quos (effectus sensibles) cum homo ignorare ostenditur, multo magis convincitur sublimiorum scientiam non habere” (*In Job*, 38,4.79-80).

(55) “Terra est nobis notior utpote propinquior, de qua interrogare incipiens dicit *Ubi eras...*” (*Ibidem* 84).

(56) “Recte fundamento terram comparat quia sicut fundamentum est infima aedificii pars, ita etiam terra est infimum corporum quod subiacet omnibus” (*Ibidem*, 85-88).

(57) “Et quia terra est praecipue materia humani corporis, materia autem tempore praecedit id quod ex ea fit, et multo magis ratio artificis qui materiam condidit, ideo signanter dicit *Ubi eras...*” (*Ibidem* 88-93).

en sentido propio—, o de cualquier otra cosa, si está usado en sentido metafórico (58). Pero a Sto. Tomás le interesa más que el objeto, la acción; más que el *fundamentum*, la *fundatio*. Resalta más que la explicación sobre las criaturas, la revelación que la S. Escritura hace sobre Dios. Por eso traslada el punto de gravedad fenomenológico —cimientos de la tierra—, a la acción divina de cimentar. Y a la pregunta sobre la naturaleza de esa acción divina, contesta con una respuesta teológica: *secundum aedificatoris rationes... secundum providentiam divinam*.

A continuación, comentando Job 38,4-6, insiste el autor sobre el mismo argumento de la acción fundamentadora: La tierra es un gran edificio que exige unas medidas determinadas (59), un lugar concreto (60), una base firme (61), y la colocación de la “piedra angular”, que en la concepción antigua y medieval era lo más importante en cualquier construcción.

Nótese una vez más en esta parte del comentario, el afán de Sto. Tomás por esquematizar el texto sagrado (62) y por introducir el concepto teológico de Providencia. En efecto, teniendo en cuenta que Providencia es *ratio ordinis rerum in finem*, no sorprende que en el comentario breve a tres versículos, aparezca hasta nueve veces la alu-

(58) Cfr A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Ed. Brepols, Turnhout (Belgique) 1954, ad locum.

(59) “Primo quidem quantum debeat esse fundamentum, et similiter divina ratione dispositum et quod tanta debeat esse quantitas terrae, et non maior vel minor” (*In Job*, 38,4.110-113). Y más adelante: “Non enim species terrae ex necessitate talem quantitatem requirit, sed haec quantitas est terrae imposita ex sola ratione divina” (*Ibidem*, 115-117).

(60) “Vel quis tetendit super eam lineam, per quam scilicet significatur ratio divinae dispositionis designans determinatum situm terrae in partibus universi” (*Ibidem*, 123-126).

(61) “Excogitata quantitate fundamenti et ubi collocandum sit, disponit artifex in quo possit fundamentum firmiter collocari, et quantum ad hoc subdit *super quo...*” (*Ibidem*, 126-129).

(62) La introducción al v. 5 es clásica en los comentarios escriturísticos en lo que a subdivisión se refiere: “Est autem considerandum quod artifex in aedificii fundatione *quattuor* disponit...” (*Ibidem*, 108-110).

sión a la *ratio artificis*, *ratio divina* o palabras semejantes (63).

b) *El mar*

Dos aspectos de la Providencia destaca el autor de la *Expositio* al comentar los vv. referentes al mar (vv. 8-11): la contraposición entre orden natural y Providencia, y la omnipotencia de Dios.

El orden de la naturaleza parece exigir una distribución diversa de la que existe en realidad (64).

Sto. Tomás vuelve a dar razón del texto bíblico —*Quis concludit ostis mare?* (Job 38,8)—, y pone de manifiesto la diferencia que existe entre contemplar los elementos naturales aisladamente y contemplar simultáneamente todos los demás seres: el agua, por pesar menos que la tierra, debería cubrirla por completo, como ocurre con el aire; pero entonces no hubieran podido desarrollarse ni los animales ni el hombre. Sólo Dios puede tener una perspectiva total de la creación; de aquí que rechace a con-

(63) Además de otras alusiones que se vislumbran entre líneas, he aquí las afirmaciones expresas:

- “Cognoscere rationem foundationis terrae non potes” (*In Iob* 38,4.93).
- “...antiqui non attribuerunt alicui rationi ordinanti, sed necessitati” (*Ibidem*, 97).
- “...quae fit secundum aedificatoris rationes” (*Ibidem*, 102).
- “Fundatio terrae facta est secundum providentiam divinam” (*Ibidem*, 103).
- “ideo horum rationem indicare non potes” (*Ibidem*, 107).
- “...et similiter divina ratione dispositum est quod tanta debeat esse quantitas terrae” (*Ibidem*, 113).
- “...sed haec quantitas est terrae imposita ex sola ratione divina” (*Ibidem*, 117).
- “Artifex per suam rationem disponit determinatum situm” (*Ibidem*, 121).
- “Per quam scilicet significatur ratio divinae dispositionis” (*Ibidem*, 124).

(64) Videtur autem naturalis ordo elementorum requirere ut aqua ex omni parte circumdaret terram, sicut aër ex omni parte circumdat terram et aquam; sed divina dispositione factum est propter generationem hominum, animalium et plantarum, ut aliqua pars terrae discooperta remaneret ab aquis, Deo sua virtute aquas maris sub certis limitibus retinente” (*In Iob* 38,8. 173-180).

tinuación la postura de los naturalistas que atribuían la distribución tierra-agua a la acción solar (65).

La omnipotencia divina es un presupuesto para entender la providencia universal (66), pues, si no domina todos los seres, difícilmente puede ordenarlos. El autor la pone de relieve al comentar 38,10: *Circumdedi illud terminis meis* (67).

Ha dejado sentado el autor que la omnipotencia divina supera todas las fuerzas de la naturaleza y es la única causa de que el mar con todas sus fuerzas esté constreñido a unos límites concretos. Sto. Tomás da un paso importante sobre lo que podría parecer una simple descripción de la naturaleza, para descubrir una auténtica revelación de Dios y de sus atributos (68).

c) *El aire*

El autor destaca, en primer lugar, la lógica perfecta en la descripción, que tras la tierra y el mar viene ahora a ocuparse del aire (69). Basado en las palabras *diluculum*

(65) "Fuerunt autem aliqui qui putaverunt per actionem solis aliquam partem terrae exsiccata esse, sed Dominus ostendit hoc a principio ita fuisse dispositum ut mare non undique terram operiret" (*In Iob* 38,8.181-185).

(66) En S. G. III, c. 68, titula "Quod Deus sit ubique"; y allí reúne una serie de argumentos para demostrar que, puesto que Dios mueve todas las cosas, debe estar presente en ellas *sua virtute*.

(67) "Et videtur tria ponere pertinentia ad conclusionem maris, quorum primum significatur cum dicit *terminis meis*, idest a me positus, secundum significatur cum dicit *et posui vectem*, tertium cum dicit *et ostia*. Haec autem tria pertinent ad imperium divinae virtutis" (*In Iob* 38,1.211-216)). Ya anteriormente había expresado la omnipotencia divina, al escribir "Deo sua virtute aquas maris sub certis limitibus retinente" (*Ibidem* 179).

(68) El autor de la *Expositio* no hace mención del escritor sagrado, sino que es Dios quien habla: "Dominus ostendit". Cuando algún texto parece dar ocasión a una interpretación evolucionista falsa, inmediatamente Sto. Tomás reafirma con más fuerza la doctrina verdadera, aun a costa de forzar un tanto el texto, que siendo poético, no puede aplicarse al pie de la letra: "dicitur autem quasi *de vulva* procedere, non quod ortum habuerit ex alia materia corporali, sed quia ex occulto divinae providentiae procedebat quasi ex utero quodam" (*Ibidem* 193-196).

(69) Aunque el v. 12 habla simplemente del amanecer, *diluculum*, *aurora*, la mente estructurada del Aquinate descubre una discusión

y *aurora* recoge Sto. Tomás una serie de conceptos cosmológicos de la época (70) que expliquen, como es costumbre, la construcción del v. 12.

Pero donde hace verdadero hincapié es al contraponer la capacidad humana con el poder de Dios. En sus obras se muestra Dios tan poderoso, tan inmenso que supera esencialmente las posibilidades del hombre para entrar en un diálogo con Dios (71).

d) *Fenómenos naturales: La lluvia*

En el comentario a los vv. 13-35 descubre Sto. Tomás la descripción de todos los elementos de las tres partes de la creación: tierra, agua y aire. Como es normal en toda la *Expositio*, intenta descubrir un orden lógico (72), con me-

sobre el aire: "Post terram autem et aquas ulterius procedit ad aërem qui secundum aspectum caelo continuatur" (*Ibidem* 227 s.).

(70) "Est autem considerandum quod claritas diluculi sive aurorae diversificatur secundum diversas partes elevationis signorum quae sol perambulat, quia quando est in signo velocis ascensionis, quo scilicet cito oritur, parum durat aurora; quando autem est sol in signo tardae ascensionis amplius durat; et est determinata mensura loci ex quo, sole ibi existente, incipit claritas diluculi apparere" (*Ibidem* 38,12.243-250).

La *Expositio* es prolija en conceptos naturalistas de todo tipo. Cfr A. DONDAINE, o. c. p. 29.

(71) "...et ostendisti aurorae locum suum? Quasi dicat: Nunquid tu dispensasti loca in caelo ex quibus aurora illucescat, Quasi dicat "non". Et ex his omnibus datur intelligi quod tua ratio deficit a comprehensione divinorum operum, unde patet quod tu non es idoneus ad disputandum cum Deo" (*Ibidem*, 250-256).

Es constante la afirmación de Sto. Tomás de que el hombre es incapaz de comprender la acción de Dios. Baste releer los textos aducidos más arriba en nota (63). Reconocer la limitación humana en cuanto al conocimiento y en cuanto al poder es intento claro—bien penetrado por Sto. Tomás— de todo el discurso de Yahveh: sólo Dios sabe, sólo Dios puede.

(72) Es admirable el empeño que pone el autor por presentar el texto bíblico perfectamente organizado en la descripción de la tierra, del mar, del aire: "Et incipit a terra, in qua praecipue admirandum apparet quod accidit circa terraemotum..." (*In Iob* 38,12.262 s.). "His igitur praemissis de terraemotu et de effectibus eius, procedit ad dispositionem medii elementi, scilicet maris..." (*Ibidem*, 303 ss.). "Post dispositionem autem terrae et maris procedit ad dispositionem caeli, sub quo etiam continetur aër, et in hoc latius commoratur propter multa mirabilia quae in eo apparent..." (*Ibidem*, 315 ss.).

noscabo, en ocasiones, de la fluidez en la exégesis. Pero en ningún momento pierde de vista la idea fundamental de este capítulo: Únicamente Dios tiene sabiduría y poder (73) para disponer perfectamente cada uno de los seres de la creación de forma tan maravillosa que el hombre es incapaz de comprenderlos. Al final del comentario al capítulo 38 resume esta idea con una frase que casi viene a convertirse en estribillo: El hombre no puede alcanzar ni la sabiduría ni el poder divinos (74).

Con mucha frecuencia contrapone la incapacidad humana y las cualidades infinitas de Dios. Es iluminador en este sentido el comentario a los vv. 25-27: Escogemos esta sección a modo de ejemplo, por la importancia que los fenómenos atmosféricos adquieren tanto en Job como en la *Expositio* (75).

(73) Estos dos atributos manifiestan por sí mismos la Providencia divina. Cfr *S. Th.* I, q. 22, a. 1, ad corp., y los lugares paralelos donde estudia el autor la naturaleza de la Providencia.

(74) "Haec autem omnia inducuntur ad ostendendum, quod homo non potest attingere neque ad sapientiam, neque ad virtutem divinam" (*In Job* 38,35.608-610).

(75) "Consequenter procedit ad effectus quosdam ventorum in aëre, ex quibus dum pluvia impellitur, causatur imber, unde dicit *quis dedit vehementissimo imbri cursum?*; est enim vehementia cursus imbris ex forti impulsu ventorum quos divina virtus producit.

Similiter autem dum ex ventis nubes impelluntur, causatur sonus tonitruï, propter quod non auditur huiusmodi sonus in uno loco, scilicet quasi alicuius corporis transeuntis, unde subdit *et viam sonantis tonitruï*. Subdit autem rationem quare pluviae et nubes a ventis impellantur, cum dicit *Ut plueret super terram absque homine in deserto*, quod scilicet habitari non potest propter terrae ariditatem: Vapores autem pluviosi elevantur maxime ex locis humidis, unde si nubes et pluviae non impellerentur a ventis sequeretur quod nunquam in locis siccis plueret.

Contingit autem quandoque quod aliqua loca humana industria irrigantur, idest cessantibus pluviis, sed hoc ibi accidere non potest, unde subdit *Ubi nullus mortalium commoratur*, et sic illi terrae per humanam industriam provideri non potest. Et propter hoc Deus ordinavit ut ventis impellerentur nubes et pluviae ut etiam in locis desertis plueret, unde subdit *ut impleteret*, scilicet pluviis, *inviam*, idest terram per quam nec transire potest homo, *et desolatam*, idest destitutam humana procuratione; *et sic sola procuratione divina produceret herbas virentes*, scilicet ad decorem terrae et ad pastum animalium silvestrium quae etiam divina providentia procurantur" (*In Job* 38,25.463-492).

Fijando la atención en la última parte del comentario, es fácil acceder al método exegético de la *Expositio*: Por el análisis literal del significado de cada palabra, deduce la falta de asistencia humana en las tierras desérticas; por la forma interrogativa *quis dedit* del v. 25, y la contraposición con el hombre, concluye la Providencia divina.

Dispuesto en forma de esquema, aparece con mayor claridad:

<i>Texto bíblico</i>	<i>Expositio</i>
v. 25: Quis dedit vehementissimo imbri cursum et viam sonan- tis tonitruui?	
v. 26: Ut plueret super terram abs- que hominem	“tierra que no puede ser habitada”.
ubi nullus mortalium commo- ratur	“Algunos lugares son regados por la industria humana, al cesar las lluvias”.
	“pero aquellas tierras no puede cuidarlas la industria humana”.
	“por eso Dios ordenó que pudiera llover en los lugares desiertos”.
v. 27: ut impleret	inviam → “por la que el hombre no transita”.
et	desolatam → “desprovista del cuidado humano”.
	“Sólo el cuidado divino hace que produzca hierba fértil:
	— para ornato de la tierra,
	— para pasto de los animales”.

El texto bíblico parece resaltar fundamentalmente el poder divino sobre los elementos de la naturaleza (76). Sto. Tomás, paso a paso, va cargando las tintas sobre los aspectos más salientes hasta deducir la soberanía infinita de la Providencia divina, pero contraponiéndola a la acción del hombre, limitada y contingente.

Parte de una literalidad casi excesiva en su exégesis, hasta el punto de que no hace sino repetir con otras palabras los términos latinos de la Biblia:

- *Terra absque homine in deserto* = “quod habitari non potest propter terrae ariditatem”.
- *Terra invia* (in-via, sine via) = “per quam nec transire potest homo”.
- *Terra desolata* = “destituta humana procuratione”.

Pero hay tres frases muy significativas para entender el paso de la mera exégesis a la teología bíblica:

“Sucede a veces que algunos lugares son regados por la industria humana, cuando cesan las lluvias; *pero esto allí no puede ocurrir*”.

“Aquellas tierras no pueden cuidarse por la industria humana; *y por eso (et propter hoc)* Dios ordenó que los vientos impulsaran las nubes...”.

“(tierra) desolada, i. e. desprovista del cuidado humano; *y así solamente (et sic sola)* por el cuidado divino produce hierbas fértiles...”.

En la primera frase destaca el Sto. Doctor la limitación de la acción del hombre, dando un salto conceptual del hecho al *posse*. No dice: allí no ocurre esto, sino allí *no puede* ocurrir. Ha interpretado el sentido de la Biblia, sin que necesariamente haya que decir que ha añadido algo ajeno al pensamiento del autor de Job.

En la segunda y en la tercera frase hay unas partículas conclusivas, dignas de señalar: *et propter hoc, et sic*.

(76) Así parece deducirse del contexto y del verbo *mātar* (hacer llover) usado siempre en forma hifil en la Biblia.

En estricta lógica, por el hecho de que el hombre no cuida de las tierras desérticas, no se concluye que tenga que cuidarlas Dios. Podría haber seres intermedios. Lo mismo cabe objetar en el tercer párrafo: De que una tierra esté desprovista del cuidado humano, no se deduce que *sólo* por el cuidado divino haya producción. En cambio, y puede ser una respuesta a las aporías precedentes, aparece con gran claridad una verdad importante en su doble vertiente: Limitación del hombre, infinitud de Dios. Sto. Tomás hace una exégesis diáfana, donde se entrecruzan sin extorsión los textos bíblicos y las verdades cristianas. Quizás el mérito de Sto. Tomás, —y en esto es modelo para cualquier intérprete que lee la Biblia desde la Iglesia—, está en ver insinuadas en los libros del A.T., sin tergiversar las palabras, las verdades que la Iglesia cree fundada en la revelación posterior y en la Tradición.

Concretamente, en esta perícopa ha quedado suficientemente clara la extensión de la Providencia divina hasta a los seres más alejados del hombre, como el desierto; e incluso a los fenómenos atmosféricos que pueden parecer inútiles: la lluvia en el desierto o la hierba allí producida.

B. REINO ANIMAL

A partir de Job 38,36, el texto sagrado, según el comentario de Sto. Tomás, presenta una panorámica de las propiedades del reino animal (77). Como es costumbre en la *Expositio*, divide el texto, en este caso, en función de las diversas cualidades de los animales, intentando descubrir entre ellas un orden lógico:

(77) Postquam Dominus commemoravit mirabilia suorum effectuum quantum ad principales partes mundi, quae sunt terra, mare et caelum, et quantum ad dispositiones eorum, nunc accedit ad enarrandum mirabilia suorum operum specialiter quantum ad diversas proprietates animalium" (*In Iob* 38,36.612-618).

- a. Inteligencia del hombre y de los animales (38,36-38) (78).
- b. Instinto de conservación (38,39-41) (79).
- c. Conservación de la especie. Potencia generativa (39, 1-4) (80).
- d. Diversos géneros de vida de los animales (39,5-35) (81).
 - Animales salvajes: onagro, hipopótamo (39,5-12) (82).
 - Animales con propiedades peculiares: avestruz, corcel, buitre, águila (39,13-39) (83).

Pero dentro de esta esquematización del texto late constantemente la doctrina sobre el alcance de la providencia divina:

a. *Inteligencia del hombre y de los animales (38,36-38)*

Sto. Tomás que no se plantea una crítica del texto (84), dando como seguro el de la Vulgata (85), busca

(78) "... Inter quas (proprietates) praepollet cognitio, quae 'quidem perfectius in homine quam in ceteris animalibus invenitur...'" (*Ibidem* 38,36.617-620).

(79) "Deinde accedit ad aliam proprietatem animalium quae attenditur secundum acquisitionem nutrimenti..." (*Ibidem* 38,39.669 s.).

(80) "... nunc autem commemorat quaedam pertinentia ad vim generativam..." (*Ibidem* 39,1.6 s.).

(81) "His autem praemissis quae pertinent ad speciales quasdam animalium proprietates, pertinentibus scilicet ad cognitionem, escam et partum, commemorat ea quae pertinent ad totam conversationem vitae" (*Ibidem* 39,5.58-62).

(82) "... primo mirabile apparet quod quaedam animalia dum sunt domestica sustentari non possunt absque hominis cura, inveniuntur tamen aliqua ad illud genus pertinentia quae sunt silvestria et absque hominum providentia gubernantur...". (*Ibidem* 39,6.62-66).

(83) "His igitur positis in quibus quaedam animalia silvestria a domesticis diversificantur, subdit quasdam proprietates quorundam animalium in quibus videntur ab omnibus aliis animalibus quaedam proprietates diversae" (*Ibidem* 39,13.155-159).

(84) Bien distinto hubiera sido el comentario del haber tenido delante el original hebreo, según el cual la traducción de 38,36 es la siguiente: "¿Quién puso la sabiduría en el ibis?", donde no se hace ninguna alusión al hombre.

(85) Parece opinión común entre los estudiosos de Sto. Tomás que la 'versión usada en sus comentarios fue la llamada "Ejemplar parisino de la Biblia" o "Biblia de París". Cfr C. SPIQ, *Saint Thomas exégète* en DTC, 15, col. 695 s.

únicamente la razón de las palabras que comenta. De aquí que, en este caso, a pesar de que únicamente vienen describiéndose las propiedades de los animales en el contexto anterior y posterior, el autor de la *Expositio* alega muy perspicazmente que el hombre es el más excelente de los animales, para justificar la alusión del texto a la inteligencia de hombre (86). Es admirable la precisión del Aquinate al explicar la naturaleza de la sabiduría del hombre, en cuanto que consta de la luz de la razón y de ciertas "semillas" de sabiduría y de ciencia. Pero dejando muy claro que Dios es el autor de esas luces y que, por tanto, a ellas se extiende el cuidado divino (87).

b. *Instinto de los animales* (38,39-41).

La Providencia divina aparece con mayor claridad cuanto más sorprendentes son las propiedades de los animales: El león por la gran cantidad de alimento que necesita y el cuervo por sus curiosas costumbres en los primeros días de su vida. Es de notar cómo Sto. Tomás acude, para explicar el poema del cuervo, al común pensar de la gente de su tiempo, que opinaba que los cuervos no alimentaban a sus polluelos en la primera semana de vida. Este dato no es aportado como científico, ni el autor lo recoge como tal, pero clarifica perfectamente el texto. ¿Quiere esto decir que el exégeta debe usar la ciencia profana sólo en tanto que ayuda a comprender mejor el texto sagrado? (88). Con

(86) "Nunc accedit ad enarrandum mirabilia suorum operum specialiter quantum ad diversas proprietates animalium. Inter quas prae-pollet cognitio, quae quidem perfectius in homine quam in ceteris animalibus invenitur, et ideo ab homine incipiens dicit *Quis posuit in visceribus hominis sapientiam?*" (*In Iob* 38,36.616-622).

(87) "Per viscera hominis intelliguntur intimae vires animae ipsius, scilicet intellectus et ratio, quibus Deus sapientiam indidit in quantum lumen rationis homini dedit: Quaedam enim seminaria sapientiae et scientiae naturaliter indidit ratione ipsius in cognitione primorum principiorum". (*Ibidem* 622-627).

(88) "Apparet etiam aliquid mirabile in avibus circa corvum: dicitur enim quod corvus pullos ovis eductos non pascit donec suos esse deprehendens plumis nigrescere viderit, unde septem diebus eis cibos non ministrat sed a Deo sustentantur per naturalem virtutem eis inditam, unde subdit *Quis praeparat corvo escam suam quando pulli*

esta explicación sencilla, el autor ha puesto de manifiesto, una vez más, el alcance de la Providencia divina.

c. *Conservación de la especie. Potencia generativa: 39,1-4*

Tres aspectos pueden considerarse en la exégesis de esta sección: Primero, *la idea central del cuidado divino* sobre las ciervas: Por tres veces la *Expositio* menciona expresamente la Providencia divina (89), y todo el comentario está imbuido de este pensamiento principal. Segundo, *las palabras de donde deduce la doctrina*: Son fundamentalmente los verbos —*nosti, observasti, dinumerasti, scisti*— (90) y la forma interrogativa: Si el hombre no puede conocer estas propiedades, menos aún puede cuidar de tales animales; de aquí que sólo Dios tiene la preocupación enorme que refleja el texto. Por último, *el método utilizado*: El contraste del comportamiento de los animales con el modo de vida del hombre (91).

Aduce Sto. Tomás razonamientos sencillos, casi pueriles, para mejor aclarar la doctrina teológica del texto. Es muy de señalar los innumerables recursos a los que acude el Aquinate, pero siempre con la misma orientación catequética de poner de manifiesto el contenido teológico de las palabras que comenta.

eius clamant ad Deum, vagantes... eo quod non habeant cibos?" (*In Iob* 38,41.685-693).

(89) "Quod dicitur ad divinae providentiae commendationem" (*In Iob* 39,1.20). Deus providentia sua exhibet auxilium quod est eis necessarium ad pariendum" (*Ibidem*, 23). "... per naturalem industriam divinitus insitam haec cognoscunt" (*Ibidem* 35).

(90) "*Vel parientes cervas observasti?*, quod dicitur ad divinae providentiae commendationem" (*In Iob* 39,1.20). Y más adelante: "*Dinumerasti menses conceptus earum?* Ut scilicet eis iudicares quando se deberent praeparare ad partum (*In Iob* 39,2.29 s.).

(91) "Mulieres enim cum pariunt indigent obstetricum obsequio, sed animalibus quorum partus homines latet, Deus sua providentia exhibet auxilium quod est eis necessarium ad pariendum" (*In Iob* 39,1.20-24). El autor de la *Expositio* fundamenta su argumentación en la dependencia de los hombres entre sí para conocer aspectos que los animales conocen por instinto: "In his enim solent mulieres puerperae ab aliis instrui, sed animalia, quae etiam sunt longe a conversatione humana, per naturalem industriam eis divinitus inditam haec cognoscunt et determinato tempore se praeparant ad partum..." (*Ibidem* 32-36).

d. *Animales silvestres* (39,5-35).

Respecto a los animales silvestres —onagro, toro salvaje—, vuelve a contraponer Sto. Tomás la actuación del hombre con la acción de Dios (92). Todo el comentario podría reducirse a comparar los animales salvajes descritos con animales domésticos de parecidas características: El onagro con el asno, el toro salvaje con el buey. En esta sección la Providencia se desprende del poderío divino frente a la falta de influjo por parte del hombre.

En el poema del avestruz, se pone de manifiesto la Providencia, en cuanto que suple las propias deficiencias naturales, puesto que este animal era considerado, y así aparece en el texto de Job, como un animal insensato y necio (93). En cambio, en la bella descripción del corcel de guerra, la acción divina se vislumbra en la belleza de su estampa (94) y en las cualidades de audacia y valentía.

El mismo razonamiento hace al comentar el poema del águila, una de las aves más deslumbrantes por su libertad de movimientos y su inaccesible morada. Estas cualida-

(92) En general y a modo de definición de animal silvestre, dirá: "Inveniuntur tamen aliqua ad illud genus pertinentia, quae sunt silvestria et absque hominum providentia gubernantur" (*In Iob* 39,5.65 s.). Comentando el poema del onagro comparará el poderío que el hombre ejerce sobre el asno doméstico y la libertad del asno salvaje, que está totalmente abandonado a la providencia de Dios: "sed onagri habent sibi per divinam providentiam habitaculum praeparatum" (*In Iob* 39,6.88 s.). De tal forma que el animal silvestre, al ser sometido por 'el hombre ha perdido cualidades, poderío, libertad; en cambio, al estar sometidos únicamente a la providencia divina, gozan de todas las cualidades. El poderío humano esclaviza a las criaturas, el poder divino libera.

(93) El avestruz entierra los huevos en la arena y los abandona. Esto que en el libro de Job se describe como una notable 'falta de sensatez, Sto. Tomás lo aprovecha para enseñar el alcance de la providencia divina: "Tu forsitam in pulvere califacies 'ea?, quasi dicat 'non'; sed hoc agitur providentia divina, per quam etiam in pulvere conservantur illaesa" (*In Iob* 39,14.176-178).

(94) Destaca del texto la belleza de la crin, y comenta el autor que Dios le ha dotado de esta cualidad en orden a una mayor atracción sexual: "...hinitus collo equi a Deo circumdatur quando iubae ei dantur a Deo, ex quarum consideratione ad libidinem provocatur" (*Ibidem* 38,19.230-233).

des dan pie a Sto. Tomás para establecer la naturaleza del instinto de los animales, insinuando una exacta definición: "Todo curso natural de las cosas es una cierta moción de la criatura según el mandato de Dios" (95).

Con el análisis de los textos precedentes de la *Expositio* ha quedado claro el intento del autor, de dejar muy sentado que la Providencia divina se extiende a todos los seres: A los inanimados, porque es el autor del orden que en ellos reina. A los animados, porque El es el origen de todas las cualidades, hasta el punto de que los animales ejecutan con más perfección, guiados por su instinto, funciones que el hombre no llega a realizar, a pesar de su razón. Y siempre queda flotando el argumento más importante y la idea más clara para vislumbrar el alcance de la Providencia: la omnipotencia divina frente a la limitación del hombre; la omnisciencia de Dios frente a la incognoscibilidad humana.

2. PROVIDENCIA ORDENADA

Los capítulos 38 y 39 han sido considerados por la *Expositio* como una amplia panorámica de los seres irracionales, inanimados y animados, excepto la brevísima alusión a la sabiduría humana en 38,36; en los siguientes descubre Sto. Tomás una descripción de los seres racionales, manteniendo siempre un orden: Hombres buenos y hombres malos; ángeles malos y ángeles buenos, como explica en una de sus clásicas introducciones (96).

De los buenos, tratados conjuntamente, ángeles y hombres, únicamente, según el Aquinate, se habla en el último

(95) "Facit enim hoc aquila naturali instinctu: Omnis autem naturalis cursus rerum est quaedam motio creaturae ad praeceptum Dei, ..." (*Ibidem* 39,27.298-300).

(96) "His igitur positis, quae pertinent ad excellentiam divinae potestatis et naturae procedit ulterius ad commorandum divinos effectus in rationalibus creaturis, et quantum ad bonos et quantum ad malos" (*In Job* 40,5.106-110).

estico de 40,5 (97): “*Revistete de vestidos deslumbrantes*” (*Et speciosis induere vestibus*) (98).

E insinúa la exégesis literal: *Del resplandor —speciosis—* de los vestidos, concluye la brillantez de los buenos que participan de la esencia divina, de su sabiduría y de su justicia.

Del concepto *de vestido —vestibus—* deduce que el esplendor de los santos no es algo propio, sino recibido de Dios, en cuyo honor redunda. Y por el verbo *revistete —induere—* explica dos atributos divinos: Su misericordia, en cuanto que hace partícipes a los hombres de sus cualidades; su justicia, en cuanto que esta participación redunda en la gloria divina (99).

(97) Téngase en cuenta que, según la Vg, los cinco primeros vv. del cap. 40 pertenecen al cap. 39. Por acomodarnos al orden de la *Expositio* seguiremos la numeración de la Vg.

(98) Aunque sólo en este v. encuentra Sto. Tomás directamente expresada la acción divina respecto a los buenos, toda la perícopa (40,2-9) es una manifestación del influjo de Dios sobre los hombres, para poner de manifiesto, dice la *Expositio*, la supremacía divina: “*Dominus ad arguendum Iob proponit excellentiam Dei super homines, quae quidem excellentia ex eius effectibus manifestatur*” (*Ibidem* 40,4. 45-47).

La división que la *Expositio* hace de los vv. 4-6 es clara: 4-5a: Los efectos manifiestan la acción de Dios sobre todos los hombres. 5a: Acción de Dios sobre los buenos. 5b: Acción de Dios sobre los malos.

Del comentario a 40,4 es de destacar la exactitud del análisis de *braquium* y *vox tonans* para describir el poder de Dios y su sabiduría:

— *Poder divino* sobre buenos y malos: “*Per brachium enim potentia virtutis exprimitur, quo quidem brachio utitur et ad sustentationem bonorum... et ad punitionem malorum*” (*Ibidem*, 54-60).

— *Sabiduría divina*: “*Hoc autem tonitruo utitur Deus ad instructionem bonorum... et ad terribilem increpationem malorum*” (*Ibidem*, 64-70).

(99) He aquí las palabras de la *Expositio*, según la división tripartita indicada:

— “*Omnes enim boni, tan angeli quam homines, speciosi sunt ex participatione essentiae, sapientiae et iustitiae.*

— *Et sicut homo ornatur ex specioso vestimento, ita omnis decor sanctorum angelorum et hominum, redundat in ornatum Dei, in quantum ex hoc Dei bonitas commendatur, per modum quo dicitur Is 49,18: His omnibus velunt ornamento vestieris.*

— *Est autem considerandum quod hoc ad misericordiam Dei pertinet quod sanctos suos facit speciosos: Sed quod eorum decore ad suam gloriam utitur, hoc ad iustitiam pertinet, de qua nunc loquitur;*

Nótese que aquí Sto. Tomás acude al sentido literal, pero va mucho más allá de la letra, para descubrir la revelación de unas cualidades divinas, cargando cada palabra de una densidad teológica sorprendente, de modo que quede claro que las virtudes de los santos son por participación de la divina esencia, de su sabiduría y de su justicia.

Hombres malos

Según la *Expositio* el libro de Job se extiende mucho más (100) al hablar de la acción divina sobre los malos, distinguiendo hombres (40,6-8) y demonios o ángeles malos 40,10-41,25 Behemot y Leviatán).

En la primera sección (vv. 6-8) la *Expositio* encuentra una descripción de los soberbios y simultáneamente el poderío divino sobre estos pecadores (101), mediante el castigo correspondiente. He aquí el esquema de la *Expositio*:

v. 6a: *Disperge superbos in furore tuo.*

Descripción del pecado: “Los soberbios, que por sus propios pecados se creen superiores a los demás”.

Pena: “La discordia: Que nunca puedan llegar a un acuerdo” (102).

ideo non dicit *speciosas fac vestes sed speciosis induere vestibus* (*Ibidem*, 117-128).

(100) “Deinde diffusius prosequitur effectus divinae iustitiae quos exeret in malos” (*In Iob* 40,6.129 s.).

(101) “Sciendum est autem quod omnis malitia hominum a superbia initium habet, secundum illud *Ecc* 10,15. *Initium omnis peccati superbia...* et ideo Dominus specialiter commemorat effectum suae potentiae quem contra superbos exercet”. (*Ibidem*, 131-142).

(102) “Est autem duplex genus superborum: Quidam enim ex bonis quae habent se super alios efferunt, sicut ille qui dicebat *Lc* 18,11 ‘Non sum sicut ceteri hominum’, et hi proprie superbi dicuntur, ut ipsum nomen sonat: est autem propria superborum poena discordia, quia dum quilibet alii superesse nititur et subici recusat, ad invicem concordare non posunt, unde dicitur *Prov* 13,10 ‘Inter superbos semper iurgia sunt’” (*Ibidem*, 142-150).

v. 6b: *Respiciens omnem arrogantem humilia.*

Descripción del pecado: “Los arrogantes, que se apropiaban cualidades que no poseen”.

Pena: “*Disgregación*: al quererse encumbrar, caen en un estrépito mayor” (103).

v. 7a: *Respice cunctos superbos et confunde eos.*

Pena común a ambos: *Confusión*: Su mismo defecto les defrauda, al no poder conseguir la altura pretendida.

v. 7b: *El conteres impios de loco suo.*

Pena: *Destrucción*: Son reducidos prácticamente a la nada.

v. 8a: *Abscondes eos in pulvere.*

Pena: *Olvido*: Nadie los tendrá en cuenta posteriormente.

v. 8b: *Et facies eorum demerge in foveam.*

Pena: *Desprecio*: Ni siquiera serán reconocidas sus propias virtudes (104).

(103) “Aliud autem superbiorum est qui sibi arrogant id quod supra ipsos est, et hi proprie arrogantes dicuntur, unde dicitur *Ier 48,29*: ‘Arrogantiam et altitudinem cordis illius ego scio ait Dominus, et quod non sit iuxta eam virtus eius’; horum autem poena propria est delectio: Cum enim volunt se erigere supra posse, consequens est quod periculos corruant, secundum illud *Psalmi* ‘Deiecisti eos dum allevarentur’, unde subdit *et respiciens omnem arrogantem humilia*, idest deicias ex prospectu tuae providentiae” (*Ibidem*, 155-165).

(104) “Communis autem utrorumque prima poena est confusio, quia cum non possint consequi altitudinem quam praetendebant, confunduntur apparente defectu eorum, unde subdit *Respice cunctos superbos et confunde eos*...

Secunda autem poena eorum est eorum destructio, quam designat subdens *et contere impios in loco suo*...

Tertia poena est quod postquam sunt ad minimum redacti claritas famae eorum cessat: iustum est enim ut qui gloriae pompam quaerebant ab hominum memoriis deleantur, secundum illud. *Prov.* ‘Nomen impiorum putrescet’, unde sequitur *Abscondes eos in pulvere*, idest facies eos obscuros propter statum vilitatis ad quem deducuntur...

Es patente el afán de Sto. Tomás por describir las diversas facetas de la soberbia, aduciendo para ello gran abundancia de citas bíblicas, hasta nueve en una sección tan corta (105). En realidad no hace sino recoger gran parte del tratado de soberbia (106), acomodándose en lo posible al texto bíblico, por lo que se extiende más en la descripción de las penas que del pecado en sí.

Para la diferencia fundamental entre los soberbios, se basa en las dos palabras latinas, que aparecen en el v. 6:

Quarta autem poena eorum est ut non solum ipsi ab aliis non cognoscantur sed etiam bona de quibus superbierunt agnoscere non sinantur, unde subdit *et facies eorum*; per quas scilicet virtutes eorum cognoscitivae significantur eo quod visus hominis in facie ponitur *demerge in foveam*, idest in profundum inferni... (*Ibidem*, 166-206).

(105) Es quizás una de las secciones de la *Expositio* con mayor densidad de citas, prácticamente una por cada afirmación:

- El principio de todo pecado es la soberbia (*Eccl* 10,15).
- Dios resiste fundamentalmente a los soberbios (*Iac* 4,6).
- Los soberbios: Los que desprecian a los demás (*Lc* 18,11).
- Su pena es la discordia (*Prov* 13,10).
- Los arrogantes: Se apropian cualidades que no tienen (*Jer* 13,29-30).
- Su pena es la disgregación (*Ps* 78,18).
- La confusión como pena de la soberbia (*Job* 20,6).
- Los soberbios se llaman impíos (*Ecc* 10,14).
- La tercera pena, el olvido (*Prov* 10,7).

(106) Haciendo una comparación entre esta sección y *S. Th.* II-II, q. 162, a. 4, puede verse por una parte, la identidad de la doctrina y por otra, la divergencia en la metodología. En la *Summa Theologiae* se recoge la división cuatripartita de la soberbia, hecha por S. Gregorio Magno en *Moralia* XXIII, c. 6 (PL 76,258).

Summa Theologiae

1. Bonum a semetipsis habere se existimant.
2. Si sibi datum desuper credunt, pro suis hoc accepisse meritis putant.
3. Iactant se habere quod non habent.
4. Despectis ceteris, singulariter videri appetunt habere quod non habent.

In Iob

1. 2. 3. "Ei qui sibi arrogant id quod supra ipsos est".
4. "Ex bonis quae haber super alios efferunt".

En la *Summa* intenta hacer una demostración racional de esta división, en la *Expositio*, en cambio, va deduciendo del texto sus aplicaciones. En la *Summa* se extiende más en las diversas clases de soberbia, aquí al hilo del texto, acentúa más las penas que Dios aplica. En la *Summa* no hay ni una cita de la Escritura, en la *Expositio* cada idea está avalada por un texto bíblico.

superbos-arrogantes (107), que no son totalmente sinónimas. Además para reforzar su exégesis se apoya en otros textos bíblicos que contienen la misma idea (108), o la misma palabra (109), especialmente si está acompañada de otros sinónimos que amplifican el concepto. Es sin duda, un gran acierto metodológico haber sabido enmarcar en una misma perícopa, el análisis literal de las palabras, su resonancia teológica en otros textos de la Biblia y la doctrina católica sobre el mismo tema.

Podría esperarse en este comentario mayor profundidad en el análisis textual de las palabras (110), o más rigor al aducir textos paralelos (111), pero es indudable su mérito: En un tiempo en el que la mayor parte de los comentaristas bíblicos derivan por una exégesis alegoricista es muy elogiabile el intento de una nueva metodología, en la que está presente, como presupuesto fundamental la analogía de la fe. Hay que tener en cuenta además, que Sto. Tomás no cierra las posibilidades del texto, estudiando el tema de la soberbia; en ningún momento pierde el hilo de la idea principal que viene desarrollando en estos capítulos: La Providencia divina. Respecto a los malos se manifiesta

(107) Cualquier diccionario, especialmente de autores cristianos, distingue entre soberbia —el hecho de elevarse por encima de los demás—, y la arrogancia —el hecho de atribuirse acciones que no ha realizado—. (Cfr A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-française des auteurs chrétiens*, Tourhout 1954, ad locum).

(108) Al aludir a textos cuyo parecido está en la idea contenida, supone que la cita es conocida por todos e interpretada en el mismo sentido, v. gr. la cita de la parábola del fariseo y el publicano en Lc 18,11.

(109) Para explicar el concepto de arrogancia lo hace con una cita de Jer 13,29, en el que se yuxtaponen la arrogancia, la altivez de corazón y la jactancia: "Arrogantiam et altitudinem cordis ipsius ego scio, ait Dominus, iactantiam eius et quod non sit iuxta eum virtus eius".

(110) Si hubiera tenido delante el texto hebreo que en los dos esticos del v. usa la misma palabra (de donde parece deducirse que *superbos-arrogantes* de Vg. son sinónimos), quizás no hubiera hecho toda una división de la soberbia y de las penas consiguientes.

(111) Ni aduce todos ni los más interesantes, a juzgar por cualquiera de las Concordancias, incluso las de la Vg. Cfr DE RAZE - DE LA CHAUD - FLANDRIN, *Concordantiarum SS. Scripturae manuale*, Barcinone, 1958, ad locum.

castigándolos, como expresión de su justicia (112) y dejando muy clara la supremacía de la acción divina en relación con la acción del hombre (113).

El diablo en la descripción de Behemoth y Leviatán.

Por último, se extiende Sto. Tomás en la acción de Dios sobre el diablo. Comienza dejando claro sin mucha demostración —*ex praemissis*— que la doctrina jobiana sobre el diablo es la misma que la mantenida por la Iglesia Católica (114).

De todo el comentario a la descripción de Behemoth y Leviatán cabe destacar tres puntos más importantes: Legitimidad del sentido parabólico en esta pericopa, la acción de Dios sobre el diablo y la resonancia del texto en Cristo.

Legitimidad del sentido parabólico

Son abundantísimas, casi en todos los versículos comentados, expresiones como *sub figura Behemoth, sub figura Leviatan, per hoc significatur, metaphorice exprimitur, etc....* Incluso antes de abordar la exégesis de la sec-

(112) Expresamente lo afirma el principio de esa sección, cuando habla de los efectos de la justicia divina ejercidos sobre los malos, y en concreto sobre los hombres malos (*In Iob* 40,6.129).

(113) "Si praedicta opera facere potes quae sunt Dei solius, potes rationabiliter tibi attribuere, quod divino auxilio non egeas ad salutem; sed sicut illud non potes, ita nec hoc; unde non debes de tua iustitia gloriari (*Ibidem* 40,9.216-220).

(114) "Manifestum est autem ex praemissis, quod apud Iob et amicos eius eadem est opinio de daemonibus, quam nunc Ecclesia Catholica tenet, ut scilicet ex angelica dignitate per peccatum corruperint" (*Ibidem*, 40,10.223-226). Es una buena concreción del principio de la analogía de la fe, que ilumina toda la exégesis de Sto. Tomás. No se ve claro a qué pueda referirse el autor con la alusión *ex praemissis*. Parece lo más probable que hace referencia al comentario de los dos primeros capítulos donde recoge toda la doctrina sobre el demonio, su naturaleza y sus relaciones con Dios y con los hombres. Y más concretamente al comentario a *Job* 4,18, que cita; allí se extiende en un largo *excursus* sobre la naturaleza del diablo y su caída.

ción, se plantea directamente el problema de su noemática (115). Nos parece, por tanto, muy importante resolver tres cuestiones que conviene tener muy claras para comprender las últimas páginas de la *Expositio*: ¿Cuál es el pensamiento de Sto. Tomás sobre los sentidos de la Sda. Escritura?, i. e. noemática de Sto. Tomás ¿Qué sentido aplica concretamente en esta perícopa? Y, por último, ¿está suficientemente fundada la exégesis que elabora?

Noemática de Santo Tomás

Conscientes de la complejidad de este tema (116) nos limitamos a recoger aquí el resumen a que nos ha condu-

(115) "Posset autem forte alicui videri, quod Dominus ad litteram intenderet exprimere proprietates elephantis et ceti propter magnitudinem, qua cetera animalia superant: Sed quod proprietates horum animalium in figuram alterius describantur, manifestum est ex hoc quod proprietatibus positis ad figuram pertinentibus, subditur veritas; nam praemissis proprietatibus Behemoth, idest elephantis, quasi exponendo veritatem, subdit *Ipse est principium viarum Dei*. Praemissis autem proprietatibus Leviatan, idest ceti, subdit *Rex super omnes filios superbiae*" (*Ibidem*, 40,10.258-269).

(116) Son innumerables los libros y artículos publicados en estos últimos años sobre los sentidos en la Biblia y sobre los sentidos bíblicos en Sto. Tomás. Recogemos a continuación los más recientes y los de mayor influjo: H. DE LUBAC, *Exègèse medievale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 t. Aubier. Paris 1964. J. M. CASCIARO, *Noemática* en GER, Rialp. Madrid 1973, 16, 867-873. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als exegeta. Die Prinzipien seiner schriftdeutung und seine lehre von den Schriftsinnen*, J. Verlag. Einsiedeln 1971. M. D. CHENU, *Theologie symbolique et exègèse scholastique aux XII-XIII siècle*, *Mellanges J. Ghellinck* 11 (1951) 517 ss. P. SYNAVE, *La doctrine de saint Thomas sur le sens litteral des Escritures*, *Rev. Bibl.* 35 (1926) 40-65. J. GRIBOMONT, *Le lieu des deux Testaments selon la theologie de S. Thomas*, *Eph. Theol. Lovaniensis* 22 (1946) 70-89. M. D. MAILHIOT, *La pensée de S. Thomas sur le sens spirituel*, *Rev. Thom.* 59 (1959) 614-663. G. M. PERELLA y L. VAGAGGINI, *Introduzione alla Bibbia*, Torino 1966, pp. 177-192. A. ROBERT A. FEULLET, *Introducción a la Biblia*, I, 3 ed. Barcelona 1970, pp. 183-216. M. GALLART, *Los tres sentidos de la Sagrada Escritura según Hugo de San Victor*, *Scrip. Theol.* 3 (1971) 223-251. F. A. BLANCHE, *Le sens litteral des ecritures d'apres Saint Thomas d'Aquin*, *Rev. Thom.* 6 (1906) 192-212. A. COLUNGA, *El método histórico en el estudio de la Escritura según Sto. Tomás*, *La Cienc. Tomist.* (1906) 194-211. F. CEUPENS, *Quid S. Thomas de multiplici sensu litterali in S. Scriptura senserit*, *Divus Thomas* 33 (1930) 164-175.

cido el pensamiento de Sto. Tomás (117) después de haber estudiado a fondo la cuestión en un trabajo que esperamos pueda aparecer en breve.

En la Sda. Escritura, afirma Sto. Tomás, hay dos únicos sentidos —literal y espiritual— que a su vez se subdividen y adquieren otras denominaciones según el esquema siguiente:

Sentido Literal: Sensus verborum. (Común a todos los libros humanos):

- Literal *propio*: Sin figuras retóricas.
- Literal *impropio*, *metafórico* o *parabólico*: Utiliza figuras retóricas, v. gr. brachium Dei = virtus operativa Dei.

El sentido literal también puede denominarse:

- *Histórico*: “quatenus verba significant res”.
- *Etiológico*: “quatenus verba significant causam rerum”.
- *Analógico*: “quatenus verba non repugnantiam textuum repraesentant”.

Sentido Espiritual: Sensus rerum. (Específico de los libros de la Sda. Escritura).

- Espiritual *alegórico* o *típico*: “Quae in V. T. continentur, exponuntur de Christo et Ecclesia”.
- *Moral*: “Quae in Christo sunt facta..., sunt signa eorum quae nos agere debemus”.
- *Anagógico* o *escatológico*: Las acciones del N. T. y de la Iglesia “significant ea quae sunt in aeterna gloria”.

(117) Además de las deducciones que pueden hacerse de sus comentarios bíblicos, el Aquinatense aborda *ex professo* el tema en cuatro lugares distintos: *I Sent.* prolg., q. 1, a. 5; *Quodl VII*, q. 6, a. 14-16; *ad Gal*, c. 4, lec. 7 y *S. Th.* I, q. 1, a. 10. En todas ellas parte del principio de inspiración tradicional en la Iglesia: “Spiritus Sanctus est auctor principalis sacrae Scripturae, homo fuit auctor instrumentalis” (*In Ierem*, prolg).

Sentido bíblico aplicado a la sección de Behemoth-Leviatán

Puede dar la impresión de que la *Expositio* se aparta de su primer intento de analizar a la letra, cuando dice: "podría quizás parecerle a alguien que el Señor intenta exponer literalmente las propiedades del elefante..." (118). Por otra parte, afirma en otro lugar que "las propiedades de estos animales se describen en figura de otro" (119). ¿Introduce aquí Sto. Tomás un sentido espiritual o típico, o simplemente un sentido parabólico, que se reduce por tanto al sentido literal? La terminología usada debe dar la solución (120); es preciso conocer con exactitud qué quiere decir *in figuram alterius describuntur*.

(118) "Posset autem forte alicui videri, quod Dominus ad litteram intenderet exprimere proprietates elephantis et ceti" (*In Iob* 40,10, 258 s.).

(119) "Quod proprietates horum animalium *in figuram alterius* describantur, manifestum est ex hoc quod proprietatibus positis ad figuram pertinentibus, subditur veritas" (*Ibidem* 40,10.261-264).

Desde el principio de la sección, deja claro el autor que estos animales son figura del demonio: "Daemones excellentiam quandam et principatum in malitia supra homines habent; et ideo *sub figura* quorundam excellentium et quasi monstruosorum animalium describuntur" (*Ibidem* 40,10.243-246).

En concreto vuelve a repetir la misma idea al comenzar la descripción de Behemoth: "Primo ergo incipens describere Satán *sub figura* Behemoth..." (*Ibidem* 40,10.282 s.). Y al principio de la descripción de Leviatán: "Postquam Dominus descripsit proprietates diaboli *in similitudine* elephantis, qui est maximum animalium terrestrium, describit ipsum *sub similitudine* Leviatan, idest ceti quod est maximum animalium marinorum" (*Ibidem* 4-,20.510-514).

Y para que quede claro que "sub similitudine Leviatan" equivale a "sub figura Leviatan", dice en otro lugar: "Et quia supra victoriam hominis contra diabolum expresserat sub figura venationis elephantis, ne credatur quod homo sua virtute possit diabolum superare, hic incipit excludere sub figura animalis Leviatan" (*Ibidem* 40,20.526-530).

(120) No puede aducirse que Sto. Tomás no puede aplicar el sentido espiritual o típico al demonio porque no sea un personaje exclusivo del N. T., ni forme parte de la Iglesia ni de la obra de Cristo. En la misma definición de sentido espiritual se abarcan todas las realidades de orden superior a las descritas en la Biblia: "Illa significatio que res significatae per voces, iterum alias significant, dicitur sensus spiritualis" (*S. Th.* I, q. 1, a. 10).

En la Suma Teológica hay recogido un principio iluminador de este punto:

“El sentido parabólico está contenido en el literal, porque por las palabras se significa algo con propiedad y algo figuradamente; el sentido literal no es la misma figura, sino lo figurado. Así cuando la Escritura nombra el brazo de Dios, el sentido literal no es que Dios tenga tal miembro corporal, sino aquello que por este miembro se indica, a saber, el poder operativo” (121).

Si, a tenor de estas palabras, la descripción del “brazo de Dios” adquiere su pleno sentido aplicándola al poder divino, del mismo modo la descripción de los dos monstruos, aplicada a Satán adquiere su clarividencia completa (*subditur veritas*). Ambos términos de comparación monstruos-Satán están contemplados en la perícopa, aquellos directamente, Satán por su semejanza (*in similitudine*), de modo que la contraposición *litteraliter-in figura* hace referencia no a sentido literal-sentido espiritual, sino a la aplicación figura-figurado. De este modo encuentra Sto. Tomás gran amplitud de movimientos a la hora de aplicar los textos a uno u otro término de la comparación, unas veces con metáforas, otras sin ningún ropaje retórico.

En efecto, hay textos aplicados con propiedad —sin metáforas— a los monstruos y a Satán; por ejemplo *Job* 40,20: “¿Podrás pescar a Leviatán con anzuelo? ¿O atarás su lengua con un cordel?”. Ni Leviatán ni el diablo —comenta la *Expositio*— pueden ser aherrojados por el hombre (122).

(121) Sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative, nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum” (*S. Th.* I, q. 1, a. 10, ad 3).

(122) “... incipit excludere sub figura Leviatan. De quo primo ostendit quod non potest superari per modum quo capiuntur pisces (...). Quod fieri non potest duplici ratione: primo quia tantae est magni-

La mayoría de los versículos se aplican a la letra a las bestias y sólo metafóricamente pueden referirse a Satán (123). Basta leer —esto es lo más frecuente— el comentario de Job 40,11-12, que Sto. Tomás interpreta como la descripción del coito de los elefantes: sólo en sentido metafórico puede aplicarse al diablo por el deleite que le supone el inducir a otros a pecar (124).

Hay también textos que sólo retóricamente hacen referencia a las bestias descritas, en cambio en Satán tienen su aplicación más literal. Así ocurre con Job 40,18: “Absorberá del río y no quedará admirado; tiene confianza de que introducirá todo el Jordán en su boca”. A Behemoth se le aplica hiperbólicamente, en cambio en Satán se cumple a la letra la insaciabilidad de hacer suyos a todos los hombres (125).

Por último, hay palabras que de ningún modo pueden aplicarse a los monstruos y sólo tienen sentido referidas a

tudinis quod nulla hominis virtute aut instrumento sursum elevari potest (...) secundo quia tantae est fortitudinis quod hamo retineri non possit, (...) pisces enim qui capiuntur hamo per funem cui hamus appenditur retinetur. Per quod significatur quod nullus homo potest diabolum neque a malitia sua extrahere neque etiam eum ligare ut in sua malitia non procedat”. (*In Iob 40,20.530-544*).

(123) Téngase en cuenta que es una metáfora dentro de la alegoría, por lo que vuelve a aparecer la contraposición *litteraliter-metaphorice*.

(124) “Secundo describit coitum eius: in cibo enim et coitu praecipue delectationes animalium consistunt (...) Haec autem ad diabolum litteraliter referri non possunt, quasi ipsi (daemones) ad modum animalium corporaliter coeant quasi ipso coitu delectati (...), sed delectantur ad hoc quod homines ad peccata talia inducunt ad quae maxime sunt proni; unde Augustinus dicit in II De Civitate Dei: ‘Quis non intelligat quantum moliantur maligni spiritus exemplo suo auctoritatem praebere sceleribus?’ et propter hoc, ut ipse in eodem libro alibi dicit, ‘huiusmodi spiritus luxuriae obscenitatibus delectantur’, quae quidem eorum delectatio metaphorice in verbis praemissis exprimitur” (*In Iob 40,11-12.322-361*).

(125) “Ad describendum magnitudinem potus eius subdit *Absorbebit fluvium et non mirabitur*, quia scilicet consuevit multum bibere, et iterum postquam multum bibit expectat alium multum potum (...) et haec quidem hyperbolice dicuntur secundum quod referuntur ad elephantem; secundum autem quod referuntur ad diabolum, in cuius figura haec dicuntur, significatur eius praesumptio qua se conficit de facili sibi incorporare per consensum omnes homines instabiles, etiam si habeant aliquam Dei cognitionem” (*In Iob 40,18.455-470*).

Satán. Son precisamente aquellas que le indujeron al autor a ver en las dos bestias una figura de Satán. Al comentar *Job* 40,14 —*Ipse est principium viarum suarum*—, no hace ninguna referencia al elefante, sino que dice que *Ipse* es Satán, del que toda la descripción anterior se ha hecho metafóricamente (126).

Queda claro que Sto. Tomás descubre en esta última parte del discurso de Yahwéh una alegoría que encierra la naturaleza de Satán y su modo de actuar con el hombre y con Dios. Que, por tanto, no hay ninguna hesitación terminológica, aunque a primera vista pudiera parecer, ni una desviación de su primer intento expresado en el prólogo, de analizar a la letra todo el libro de *Job* (127).

Fundamentos de la exégesis de esta pericopa

Es indudable la dificultad de interpretar esta sección, de suyo bastante compleja. La exégesis de los SS. PP. es unánime al considerar bajo estos monstruos al demonio (128). El Aquinatense, que no cita esta interpretación patristica, es totalmente fiel a ella, de modo que su afán se cifra en intentar fundamentarla con argumentos deducidos del mismo libro de *Job*.

Aduce como razones más importantes los dos textos ya mencionados —40,14 y 41,25— y un argumento de congruencia. El primer texto —*Ipse est principium viarum suarum*— cabría explicarlo correctamente, dado el carác-

(126) "Haec autem quae figuraliter dicta sunt exponit Dominus subdens *Ipse*, scilicet Satan de quo praedicta metaphoricè dicta sunt, est principium viarum Dei, id est operum eius". (In *Iob* 40,14.386-390). Nótese nuevamente la equivalencia entre *figuraliter* y *metaphoricè*, como confirmación de lo que venimos exponiendo.

(127) Con esta interpretación el Aquinatense consigue la explicación de todas las palabras del texto bíblico sin sentirse constreñido con normas estrechas, puesto que puede aplicar los términos a los monstruos o a Satán, unas veces metafóricamente, otras a la letra, con lo que el comentario adquiere fluidez y claridad.

(128) Cfr. S. JERÓNIMO, *epist.* XXII, PL 22,401; TEODORETO, In *Ps* 103, PG 80,1.703; S. AGUSTÍN, *De Genesi ad litt.* 11,20, PL 34,439; *De civitate Dei*, XI, 15, PL 41,330; S. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXII, 12, PL 76,644.

ter hiperbólico de la descripción, diciendo que Behemoth es superior —*principium*— a todos los demás animales, sin necesidad de referirlo exclusivamente a Satán. Pero no puede dudarse que, aplicado al demonio, es mucho más claro por las tres razones que aduce la *Expositio*: por haber sido creado antes que los demás seres (*principium tempore*); por ser la criatura más excelente (*principium natura*); y, sobre todo, porque por su malicia ha dado origen a que la Providencia divina se manifieste no sólo por vía de bondad y misericordia, sino también por vida de justicia, castigando (*principium providentiae*) (129).

El segundo texto se refiere a Leviatán —*Ipse est rex super universos filios superbiae*—. Como en caso anterior, puede explicarse sin aplicarlo directamente al demonio: bien porque el hebraísmo “hijos de la soberbia” puede significar bestias feroces (130); bien porque, entendido literalmente, “los soberbios” aquí mencionados están relacionados con 40,2-7, es decir, con los poderosos, sin tener en cuenta el carácter moral de los mismos (131). Ahora bien, Sto. Tomás, fiel a la interpretación patristica, no menciona a Leviatán en su comentario ni acude a la metáfora,

(129) “*Ipse, scilicet Satán, de quo praedicta metaphorice dicta sunt, est principium viarum Dei, idest operum eius: Et si quidem hoc referatur ad opera creationis, hoc ea ratione dicitur, quia Satan inter primas creaturas est conditus: vel etiam quia secundum quosdam fuit excellentior inter ceteras creaturas. Sed convenientius proposito videtur, ut per vias Dei intelligamus opera providentiae eius. Considerandum est autem quod Deo unum solum opus est proprium suae bonitati conveniens, scilicet benefacere et miserere; quod autem puniat et adversitates inducat, hoc contingit propter malitiam creaturae rationalis, quae primo est in diabolo inventa et per eius suggestionem est ad homines derivata, et ideo signanter dicit quod ipse est principium viarum suarem, idest quod Deus diversis viis utatur scilicet benefaciendo et puniendo*” (*In Iob*, 40,14.386-403).

(130) Cfr E. ROBIN, *Job* en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, París 1952, p. 856. Su significado sería: “El es el rey sobre todas las fieras”.

(131) Cfr C. LARCHER en *B. J.*, p. 166, nota b, según el cual, “los hijos de la soberbia” son el símbolo de todos los poderosos de este mundo, que únicamente están sometidos al dominio divino.

sino que, aplicándolo directamente al diablo, hace una exégesis literal y obvia (132). Así, en lugar de insistir en la admiración de Job ante las maravillas que Dios ha hecho en Leviatán, recalca de tal modo la oposición del demonio y sus secuaces, que, al comentar Job 40,27 aparece con mayor resplandor el poderío divino: que somete y vence al demonio.

La genialidad del Aquinatense se hace también patente cuando pone de manifiesto la lógica del texto bíblico en apoyo de esta interpretación que ha heredado de los SS. PP. Es lógico, comenta, que la enseñanza de Dios culmine en la descripción del demonio, puesto que la malicia de Satán fue el principio de los males de Job (cfr Job 1-2) y sigue siendo el principio de las desgracias humanas (133).

Es, por tanto, una sección modélica de cómo ha de tenerse en cuenta el consentimiento unánime de los Padres (134), al aceptar el núcleo doctrinal de la tradición patristica —en nuestro caso la referencia monstruos-demonio— e intentar justificarla con razonamientos más acordes con el sentido literal del texto bíblico.

(132) Todo el verso está aplicado exclusivamente a Satán: "...diabolus non solum in se est superbus, sed omnes in superbia excedit et est aliis superbiendi initium, unde subdit *ipse est rex super universos filios superbiae*, idest super eos qui superbiae subiciuntur qui omnes sequuntur eius ducatum" (*In Iob* 41,25.444-447).

(133) "Et satis convenienter in descriptione diaboli terminatur disputatio Iob, quae est de adversitate ipsius, quia etiam supra commemoratur Satan fuisse principium adversitatis ipsius; et sic dum amici Iob causam adversitatis eius ad ipsum Iob referre niterentur putantes eum propter sua peccata fuisse punitum, Dominus, postquam Iob redarguerat de inordinata locutione, quasi finalem determinationem disputationi adhibens, agit de malitia Satan, quae fuit principium adversitatis Iob et est principium damnationis humanae (*In Iob* 40,12.269-281).

(134) "Ad recte sacrorum textuum eruendum non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, *ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis* et analogia fidei". CONC. VATICANO II, *Const. Dogm. "Dei Verbum"* n. 12; cfr en concreto sobre los SS. PP. *Schema Constitutionis Dogmaticae de Divina Revelatione, Modi*, Typ. Pol. Vatic. 1965, p. 37, n. 30.

La acción de Dios en el diablo

El diablo tiene una especial supremacía en relación con el hombre, de aquí que, al describirlo, Dios acuda a la figura de los animales más excelentes y monstruosos (135). La supremacía del diablo respecto del hombre es en cuanto al mal; los animales descritos también aparecen como especialmente malvados. Así queda más claro que, puesto que Dios tiene mayor poder que los monstruos descritos, tiene también mayor poder que el propio diablo (136).

La afirmación del poderío divino sobre el diablo es constante en toda la sección, manteniendo de esta forma en primer plano la idea fundamental que Sto. Tomás viene deduciendo: A Dios le están sometidas todas las cosas. Y el diablo de modo especial, por doble capítulo: por su origen (137) y porque castigándolo, Dios controla todas sus

(135) "Est autem considerandum quod sicut angeli in sua dignitate remanentes excellentiam quandam habent supra hominum dignitatem, unde et in fulgentiori quadam claritate apparent hominibus, ita etiam daemones excellentiam quandam et principatum in malitia supra homines habent, et ideo sub figura quorundam excellentium et quasi monstruosorum animalium describuntur" (*In Iob* 40,10.239-246).

(136) En ocasiones comenta Sto. Tomás esta supremacía divina, hablando directamente de Satán, v. gr. al comentar 42,2: "Et nulla te latet cogitatio, per quorum primum confitebatur quod Deus poterat adversitatem remove a diabolo inductam, quam Dominus sub figura Behemoth et Leviatan describerat" (*In Iob* 42,4.11-13).

Pero sobre todo destaca el poder divino hablando directamente de los famosos monstruos: En cuanto a Behemoth, cuando compara la victoria divina a la caza del elefante: "Et hanc quidem victoriam describit Dominus sub similitudine venationis elephantis, dicens... (*Ibidem* 40,19.483 s.).

Con Leviatan es todavía más frecuente y clara la comparación; baste como ejemplo el comentario a 41,16: "*Quis enim potest resistere vultui meo?* idest providentiae meae; quasi dicat: Quantumcumque Leviatan iste sit potens, non tamen potest providentiae meae resistere ut potentia sua utatur, nisi quantum mihi placuerit. Et mea voluntas non ad perniciem, sed ad salutem hominum tendit" (*Ibidem* 41, 1b. 16-21).

Y la conclusión a 40,27: "Sed quamvis non possit ab homine superari, superatur tamen divina virtute" (*Ibidem* 40,27.658).

(137) El origen divino del demonio viene ampliamente recogido al comentar el primer v. del poema de Behemoth: "*Ecce Behemoth quem feci tecum* (...) si referatur ad diabolum, de quo figuraliter sive metaphorice haec dicuntur, non videtur simul diabolus factus

acciones (138). Por su origen el demonio ha sido una de las primeras criaturas; por eso —dice Sto. Tomás— es *principium viarum suarum* (139). Si en el comentario se subraya la excelencia del demonio es para destacar mejor que es criatura de Dios y que, por tanto, cae bajo su poder.

Todas las acciones del demonio están sometidas a Dios. Ya anteriormente, al comentar *Job* 1,7, Sto. Tomás lo había afirmado categóricamente señalando que Dios examina las acciones del diablo y éste a su vez siempre le da cuenta de sus actos (140). Pero, además, en esta última parte deja claro que las victorias del diablo nunca son definitivas: “La esperanza que tiene de pervertir a los santos caerá por tierra”. Solo Dios puede triunfar; sólo Dios tiene la última palabra en esta contienda que el diablo ha planteado.

Resonancia del texto bíblico en Jesucristo

La idea cumbre en la doctrina de la Providencia, de que la victoria definitiva sobre el diablo corre a cargo de Dios, lleva de la mano al Angélico a explicar la misión de

cum homine: Nam homo factus legitur die sexto; Satan autem inter angelos factus creditur in principio quo creavit Deus coelum et terram” (*In Job* 40,10.288-293; 40,14.386 ss.).

(138) Teniendo en cuenta que toda la pericopa trata de resaltar casi exclusivamente la magnitud y poder de ambos monstruos —y así lo reconoce el propio Sto. Tomás—, es todavía más digno de notar cómo el autor de la *Expositio*, agudiza el ingenio para deducir acá y allá el castigo divino; hablando de Behemoth se lee en el comentario a 40,19: “Et hanc quidem victoriam (Christi) describit Dominus sub similitudine venationis elephantis, dicens: *In oculis eius quasi hamo capiet eum, scilicet venator, per quem Christus et sui significantur*” (*Ibidem* 40,19.482-485).

Y de Leviatán se expresa de modo semejante al comentar 40,28 b.: “*Et videntibus cunctis praecipitabitur... Per quod significatur quod spes diaboli, quam habet de subversione sanctorum, frustrabitur: Et ipse cum omnibus suis sequacibus, sanctis videntibus, in die iudicii praecipitabitur in infernum*” (*Ibidem* 40,28.673-676).

(139) Cfr texto recogido en nota (128).

(140) “Per hoc igitur quod Dominus dicit ad Satan *Unde venis, intentionem et acta diaboli Deus examinat; per hoc autem quod Satan respondet *Circuivi terram et perambulavi eam*, quasi suorum actuum Deo rationem reddit, ut ex utroque ostendatur omnia quae per Satan fiunt divinae providentiae subiecta esse*” (*Ibidem* 1,7.360-365).

Jesucristo en la economía salvífica. Por primera vez en toda la sección de las bestias aparece la persona de Jesucristo al comentar Job 40,19: *In oculis eius quasi hamo capiet eum et in sudibus perforabit eum* (141). Tres ideas fundamentales explaya Sto. Tomás al comentar este versículo: Cristo ha vencido al demonio por su propia virtud; los cristianos fieles también le vencen por la gracia de Cristo; el demonio ha sido vencido mediante la naturaleza humana —*natura infirma*— de Cristo, siendo de esta forma engañado (142).

(141) "Aliqui tamen sunt qui a diabolo non superati sunt, sed potius contra ipsum victoriam obtinent, quod quidem principaliter competit Christo, de quo dicitur Apoc 5,5 'Ecce vicit leo de tribu Iuda'; consequenter autem convenit aliis per gratiam Christi, secundum illud I Cor. 15,15 'Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Iesus Christum'. Et hanc quidem victoriam describit Dominus sub similitudine venationis elephantis, dicens *In oculis eius quasi hamo capiet eum*, scilicet venator, per quem Christus et sui significantur". (*In Job 40,19.475-485*). Y más adelante: "Dicitur esse unus modus venationis elephantum...; et ad hoc potest pertinere quod subditur *et in sudibus perforabit nares eius*, in quibus scilicet habent carnem magis sensibilem, et ideo magis ibi punguntur a venatoribus. Per hoc autem significatur mystice quod Christus diabolum superavit ostendens ei naturam infirmam ut sic quasi hamo ab eo caperetur, et postmodum virtutem suam in eum exercuit, secundum illud Col. 2,15: 'Expolians principatus et potestates, traduxit confidentem'" (*In Job 40,19.500-509*).

(142) En el comentario a esta sección depende la *Expositio* de exégesis anteriores, concretamente de S. Gregorio Magno, tanto en la inclusión de la persona de Cristo, como en la doctrina del engaño del demonio, mediante la naturaleza humana del Señor. He aquí el texto de las *Moralia*: "Nam cum Behemoth astutas insidias atque effrenatas vires multiplicibus sententiis iudicasset, pronitus unigeniti Filii sui Redemptoris nostri commendat adventum, et quo ab illo ordine Behemoth iste sit perimendus insinuat... Ipsum illico dominicae incarnationis adventum annuntiat, dicens 'In oculis eius quasi hamo capiet eum'. Quis nesciat quod in hamo esca ostenditur aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut aculeus pungat. Dominus itaque noster ad humani generis redemptionem veniens velut quendam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumpsit enim corpus ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appeteret. Quam mortem dum in illo iniuste appetit, nos quos quasi iuste tenebat, amisit. In hamo ergo eius incarnationis captus est, quia dum in illo appetit escam corporis, transfixus est aculeo divinitatis" S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, L. XXXIII, cap. VII. PL 76,680.

Nótese cómo Sto. Tomás incluye la obra salvífica de Cristo dentro del plan providente de Dios; de este modo toda acción *ad extra* de Dios, Uno y Trino, tanto la creación, como la redención y la retribución escatológica caen bajo el ámbito de la Providencia.

Por otra parte, hay que señalar que es la primera vez que la *Expositio* se aparta de la interpretación literal. Abandona el sentido parabólico e inicia un sentido espiritual, enunciado con el término clásico *mystice designatur*. Las acciones que se realizan en la caza del elefante son tipo de las que Cristo realiza con el diablo. Sto. Tomás pone así en práctica lo que en otros lugares había enseñado: el sentido espiritual o típico culmina en Jesucristo o en la Iglesia (143). Con la abundancia de citas bíblicas, interpretadas en sentido literal (144), pone en práctica otro de los principios básicos, la *analogia fidei*: la doctrina deducida por el sentido espiritual debe estar expresada directamente en otro lugar en sentido literal (145), especialmente si concierne a lo necesario a la fe.

Se desprende por último una enseñanza moral para el lector de la *Expositio*: Es preciso adherirse a Cristo, con quien el cristiano alcanzará la victoria definitiva. Al explicar la malicia de Satán, ha dicho que él es la causa de los males de Job y de todos los males de los hombres (146). Hubiera quedado incompetente la doctrina del diablo y del mal sin una alusión a Cristo, vencedor del demonio y de sus asechanzas.

Resumiendo, puede afirmarse que el método de la *Expositio* se basa en la interpretación del sentido literal, y

(143) "Sic est allegoricus sensus vel typicus, secundum quod ea quae in Vetere Testamento contigerunt, exponuntur de Christo et Ecclesia" (*Quodl.* VII, a. 15).

(144) Ap. 5,5; I Cor. 15,57; Col. 2,15. Para comprobar que el sentido literal de estos pasajes es el recogido por Sto. Tomás, baste leer cualquier comentario, incluso moderno, v. gr. PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, Paris 1951, XI-XI, ad locum.

(145) "Nihil sub spiritali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat" (*S. Th.* I, q. 10, a. 1, ad 3).

(146) Cfr supra nota (133).

sólo introduce el sentido alegórico cuando está suficientemente justificado para explicar todo el contenido de un texto, haciendo que la doctrina —en este caso la Providencia— quede completa en todos sus aspectos. De este modo Sto. Tomás, sin salirse del texto, tampoco se siente constreñido por él. Menos aún se siente esclavizado por un esquema preconcebido, puesto que hay repeticiones, saltos o simples alusiones, según encuentre apoyo en las palabras que comenta.

Respecto a la doctrina sobre la Providencia, ha quedado claro en esta parte de la *Expositio* que a Dios le están sometidos, además de los seres irracionales, el hombre, los ángeles y el diablo. De estos últimos Dios tiene un especial cuidado, dadas las características peculiares de su naturaleza racional (147).

3. PROVIDENCIA INMEDIATA

El pensamiento de Sto. Tomás en este punto es claro frente a la triple providencia platónica: La providencia divina es inmediata respecto a todas las criaturas, aún las más insignificantes; en cambio el gobierno —*executio*— se lleva a cabo mediante las causas segundas (148). Estos mismos principios afloran a lo largo de la *Expositio*, aunque no de un modo sistemático:

En las páginas anteriores se ha puesto de manifiesto el interés de Sto. Tomás por reafirmar que todos los elementos que se describen de la creación, caen bajo la Providencia divina (149). Con frecuencia, especialmente en los párrafos

(147) Para este estudio nos hemos limitado al análisis del discurso de Yahwéh, pero son abundantísimas las ocasiones que el autor trata este mismo tema, v. gr. *In Iob* 1,6.226-233; 7,16-21.343-535; 14,16.226-245; 22,12.103-115; 24,12.120-125).

(148) Cfr toda esta doctrina en las obras sistemáticas, supra I, 3.

(149) En la descripción de los seres inanimados del cap. 38 es frecuentísimo que la *Expositio* explique su origen y su ordenación *per providentiam divinam*. En el cap. 39, al describir la vida de diversos animales, se pone también de manifiesto que el cuidado de Dios se extiende allí donde no llega el cuidado humano —el parto de

que sirven de nexo o de conclusión a las perícopas comentadas, el autor de la *Expositio* suele poner de relieve los atributos divinos que son constitutivos de la Providencia, a saber, la sabiduría y el poder (150). Todo lo que ocurre en la creación es efecto de este conocimiento y de esta omnipotencia divina. Ahora bien, en ningún momento enumera intermediarios de la Providencia. Más bien al contrario: Si algún intermediario pudiera haber, sería el hombre; y éste ni colabora ni la conoce; de aquí que un tema patente en toda la *Expositio* sea la incognoscibilidad de la Providencia divina, que incapacita al hombre para disputar con Dios como con un igual (151).

Tan clara como la Providencia inmediata, aparece en la *Expositio* la acción de las causas segundas en la ejecución. Aunque son innumerables los lugares donde aflora esta doctrina (152), interesa que nos fijemos en un texto

las ciervas, el alimento de los cuervos—, o supliendo la deficiencia natural de algunos animales, como el avestruz.

(150) Al final de la primera parte del discurso de Yahwéh escribe: "Haec autem omnia inducta sunt ad ostendendum magnitudinem divinae sapientiae et virtutis, per quam tam mirabiles effectus producuntur" (*In Iob* 39,31.326-328). Y poco más adelante al iniciar el comentario de la segunda parte del discurso de Yahwéh: "In praece-
dentibus Dominus per commemorationem mirabilium quae apparent in suis effectibus, demonstravit suam sapientiam et virtutem, ut ex hoc manifestum sit, quod nullus homo nec sapientia nec potestate potest cum Deo contendere" (*Ibidem*, 40,1.2-7).

(151) Desde el principio del cap. 38 está presente el tema de la incognoscibilidad de la providencia: "...fundatio terrae facta est secundum providentiam divinam, quam humana intelligentia comprehendere non valet, et hoc significat cum subdit *Indica mihi si habes intelligentiam*, quasi dicat, ideo horum rationem indicare non potes quia ad haec capienda, intelligentia tua non sufficit" (*Ibidem* 38,4. 102-108). Y como conclusión de la descripción del reino animado: "Haec autem omnia inducuntur ad ostendendum quod homo non potest attingere neque ad sapientiam, neque ad virtutem divinam" (*Ibidem*, 38,35.608-610).

(152) En uno de los considerandos típicos que introducen a 38,17 dice: "Est autem considerandum quod corpora caelestia per lucem suam agunt in ista inferiora... Inter alios autem effectus caelestium corporum in istis inferioribus, communior est generatio et corruptio: Et ad haec incipit dicens *Nunquid apertae sunt tibi portas mortis?*" (*Ibidem* 325-330). Con más claridad se expresa en otro lugar: "Deus autem, in quo est prima rectitudo, sua providentia dirigens universa, inferiores creaturas per superiores disponit: Unde in su-

concreto, para profundizar todavía más en el método exe-gético de Sto. Tomás, a la vez que ponemos de manifiesto su doctrina.

Centremos nuestra atención en el comentario a 38,28: *Quis est pluviae pater?* (153). Basándose en la palabra "pater", deduce el autor todo el contenido teológico:

Quis est pater? Lógicamente no se puede entender la paternidad de la lluvia en sentido propio; es una metáfora como cuando se habla del brazo de Dios para indicar su poder (154). Sto. Tomás trasvasa esta metáfora a la terminología escolástica cuando dice: *idest causa efficiens*.

El texto bíblico usa el estilo interrogativo, pero en la realidad está afirmando, está indicando el sujeto que intenta la paternidad. Así lo interpreta Sto. Tomás cuando atribuye a Dios el movimiento de los agentes de la lluvia: *A Deo enim moventur sol et alia caelestia corpora*. Cuando la *Expositio* indica como causa próxima "el sol y los otros cuerpos celestes", no intenta hacer un alarde de conocimiento de ciencias naturales, sino que quiere incluir unas causas segundas, porque es claro que Dios no puede ser causa próxima de los fenómenos atmosféricos.

La actuación de Dios respecto a la lluvia es absolutamente libre, mientras que las causas segundas enumeradas, por irracionales, deben actuar por necesidad: *Causa efficiens non ex necessitate, sed ex ordine providentiae, quae convenit patri*.

perioribus creaturis, quae dicuntur Angeli, quasi a Deo missi ad alia dirigenda minima videtur esse" (*Ibidem* 4,18.444-448. Cfr 31,13.176 s.).

(153) "*Quis est pluviae pater?* idest efficiens causa non ex necessitate sed ex ordine providentiae quae convenit patri: A Deo enim movetur sol et alia caelestia corpora quae sunt proxima causa efficiens generationis pluviarum. Ros autem ex eadem causa generatur ex qua et pluvia, nec difert nisi secundum multitudinem et paucitatem materiae, unde subdit *vel quis genuit stillas roris?*" (*Ibidem*, 38,28.493-502).

(154) "Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est literalis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: Sed id quod per hoc membrum significantur, scilicet virtus operativa" (*S. Th.* I q. 1, a. 10, ad 3).

Podemos observar cómo, junto a la doctrina clara de la actividad de las causas segundas en el gobierno del mundo, Sto. Tomás manifiesta un modo de hacer exégesis: Interpreta las palabras a la luz de sus categorías filosóficas, —o quizás, aun diríamos mejor, con la ayuda del recto razonar— apoyándose en la doctrina de las causas. Y simultáneamente explicita todo el contenido teológico que puede estar encerrado en cada palabra, en este caso concreto, en la palabra *padre*.

4. PROVIDENCIA EFICAZ

Sto. Tomás al hablar de la Providencia en las obras sistemáticas expresa un principio muy claro: “La Providencia no puede dejar de cumplir su efecto ni el modo de realizarlo” (155). Esta idea de la eficacia e indefectibilidad de la Providencia informa toda la *Expositio* (156). Como este trabajo no intenta ser exhaustivo en la selección de testimonios que confirmen un tema, baste como ejemplo, el análisis de un solo pasaje en el que se manifiesta la eficacia de los decretos divinos por encima de todos los poderes creados, en concreto, por encima del poder de Satán, descrito bajo la figura de Leviatán (157).

Dentro de la descripción de Leviatán hay tres versículos (41,1-3), que, según la traducción de Vg., proporcionan

(155) “Immutabilitas... pertinet ad certitudinem providentiae, quae non deficit a suo effectu neque a modo eveniendi quem providet” (S. Th. I, q. 22, a. 4, ad 4).

(156) Además de las múltiples alusiones en los discursos de los tres amigos, todo el recorrido que el discurso de Yahwéh hace por los diversos seres de la creación dan pie a Sto. Tomás para reafirmar la indefectibilidad de la Providencia divina, v. gr. al comentar los límites del mar descritos en 38,10: “Haec autem tria pertinent ad imperium divinae virtutis” (In Iob 38,10.215).

(157) También en la descripción de Behemoth descubre Sto. Tomás la inferioridad de Satán y la supremacía divina, al comentar la victoria de Cristo, explicada más arriba: “Per hoc autem mystice designatur quod Christus diabolum superavit... et postmodum virtutem suam in eum exercent, secundum illud Col 2,15: *Expolians principatus et potestates, traduxit confidente*” (In Iob 40,19.503-508).

una grave dificultad que Sto. Tomás intenta resolver. He aquí el comentario de la *Expositio*, cargado de citas bíblicas:

“Ahora describe la potestad de Satán, en cuanto que puede actuar contra otros. Y puesto que ‘no hay potestad que no provenga de Dios’, como se dice en Rom 13,1, podría alguien atribuir a la crueldad divina el haber dado tanto poder a criatura tan perversa. Para excluir esto dice ‘No lo exaltaré como haría un cruel’, esto es, no permitiré que sea excelso por el poder concedido; y aquí parece responder a lo que antes en 30,21 había dicho Job: ‘Me ha mudado en cruel’. Con tres razones demuestra que esto no debe considerarse como crueldad:

1. Por el poder mismo de Dios, cuando dice: ‘¿Quién puede oponerse a mi rostro?’ esto es, a mi providencia; como si dijera: Con todo lo que ese Leviatán puede, sin embargo no puede hacer frente a mi providencia, de tal modo que no puede usar de su poder sino según mi beneplácito: Y mi voluntad no tiende a la perdición de los hombres, sino a su salvación.
2. Lo mismo demuestra por la largueza de su bondad, por la que distribuye sus bienes a todos: De aquí las palabras ‘Y ¿quién me dio antes a mí, para que tenga yo que restituirle?’, como si dijera ‘nadie’, de donde se deduce que amo todo lo que hice y le comunico gratis todos mis bienes; por tanto no tengo ningún ánimo de crueldad contra lo mismo que hice. Y a esto se refiere lo que sigue ‘Todo lo que hay bajo el cielo es mío’, en cuanto que ha sido por mí creado, conservado y gobernado: Nadie se opone a sus cosas.
3. En tercer lugar, muestra que no es cruel permitiendo a Satán exaltarse en su poder, porque en nada de esto colabora con él. Parece que pertenece a la crueldad el que uno, al favorecer a un tirano, tolera los sufrimientos de muchos. El hombre favorece de dos modos a un poderoso: Temiendo

las amenazas; y esto lo excluye el Señor, cuando dice 'No lo perdonaré', e. e. en nada le prestaré ayuda sin hacerle frente, según conviene; 'por palabras poderosas', e. e. por palabras de amenaza que muestran su poder. De otro modo favorece alguien a un poderoso, como conmovido por sus palabras suaves; y para excluir esto, dice: 'o por palabras compuestas para deprecar', como si dijera, hable con poderío o con súplicas en nada le presto auxilio, porque no hay conveniencia entre la luz y las tinieblas, como dice II Cor. 6,14" (158).

En todo este párrafo se puede distinguir la doctrina expuesta y el modo de deducirla del texto:

(158) "Nunc enarrat potestatem ipsius (Satán) quantum ad hoc quod ipse potest contra alios agere. Et quia *non est potestas nisi a Deo*, ut dicitur Rom 13,1 posset aliquis ad crudelitatem Deo adscribere quod tam noxiae creaturae tantam potentiam dedit, et ideo ad hoc excludendum dicit *Non quasi crudelis suscitabo eum*, idest altum esse permittam per potentiam sibi datam; et videtur hoc respondere ad id quod supra Iob 30,21 dixerat *Mutatus est mihi in crudelem* Quod autem hoc sibi ad crudelitatem ascribi non debeat ostendit triplici ratione:

Primo propter potestatem ipsius Dei, cum dicit *Quis enim resistere potest vultui meo*, idest providentiae meae? Quasi dicat: Quantumcumque Leviatan iste sit potens non potest providentiae meae resistere, ut potentia sua utatur nisi quantum mihi placuerit, et mea voluntas non ad perniciem sed ad salutem hominum tendit.

Secundo ostendit idem ex largitate bonitatis ipsius qua gratis omnibus bona sua distribuit, unde subdit *Et quis ante dedit mihi ut reddam ei?*, quasi dicat *nullus*, ex quo patet quod omnia quae feci diligo quibus bona mea gratis communico, unde non habeo contra ipsa quae feci crudelitatis animus; et ad idem pertinet quod subdit *Omnia quae sub caelo sunt mea sunt*, quia scilicet sunt a me creata, conservata et gubernata. Nullus autem rebus suis adversatur.

Tertio ostendit se non esse crudelem permittendo Satan in sua potentia exaltari, per hoc quod in nullo ei defert: Videtur enim ad crudelitatem quandam pertinere quod aliquis dum vult alicui tyranno favere patienter tolerat afflictiones multorum. Duplici autem ratione homo alicui potenti favet: Uno modo timens comminationem ipsius, sed hoc Dominus a se excludit dicens *No parcam ei*, idest in nullo ei deferam quin ei resistam secundum quod oportet, *verbis potentibus*, idest propter aliqua comminationis verba quae eius praeferant potestatem: Alio modo favet aliquis alicui potenti quasi allectus ab eo blanditiis, et ad hoc excludendum subdit *et ad deprecandum compositis*, quasi dicat: Quamvis potenter vel deprecatorie loqueretur

La doctrina es clara: En el mismo enunciado de la dificultad: —“podría alguien atribuir a la crueldad divina”—, se parte del hecho incontestable de que todo poder viene de Dios y que incluso el poder de Satán es recibido: “el haber dado tanto poder a criatura tan perversa”.

La dificultad del mal moral existente está puesta con crudeza: “Podría alguien atribuir a la crueldad divina el haber dado tanto poder a criatura tan perversa”. Pero la respuesta no es menos patente. Tres razones encuentra el Aquinate para aclarar el problema del mal moral:

1. La acción de Satán está incluida en el plan providente de Dios: “No puede hacer frente a mi providencia, de modo que no puede usar de su poder, sino según mi beneplácito: Y mi voluntad no tiende a la perdición de los hombres, sino a su salvación”. He aquí el dogma claramente expuesto: Para comprender la acción perniciosa del diablo hay que considerarla como parte del plan salvífico de Dios. El gran pilar que sustenta la doctrina católica sobre el mal moral es éste: Dios sólo quiere la salvación de los hombres, y no su perdición.

2. El segundo fundamento es la bondad de Dios, manifestada concretamente en la entidad misma de las criaturas: “Dios comunica gratis sus bienes a todo lo que hizo”. Si todo lo que tiene entidad es de Dios (159), no puede oponerse a sus propias obras. Dios no puede ser origen del mal para sus propias criaturas.

tamen in nullo ei deffero, quia non est convenientia lucis ad tenebras ut dicitur 2 Cor 6,14”. (*In Iob* 41,1-3.3-47).

(159) La mente del Sto. Doctor es clara: Dios coopera en la entidad de las acciones de Satán —“todo lo que tiene ser es bueno”—, pero no en la errónea dirección de los actos perversos, puesto que el mal no tiene entidad, es una mera carencia de bien.

En la *Summa Teológica* expone Sto. Tomás su pensamiento con absoluta claridad:

a) El mal no es ser porque es una privación: ‘nulla privatio est ens, unde nec malum’ (*S. Th.* I, q. 48, a. 2, ad 2).

b) El mal moral consiste en el defecto del agente; ahora bien, como en Dios no hay defecto alguno —es la perfección suma—, Dios no puede en ningún caso ser causa del mal moral. (Cfr *S. Th.* I, q. 49, a. 2).

3. Aún siendo esto así, todavía queda en pie la aporía ¿Por qué Dios presta su apoyo a las acciones del diablo? De hecho Dios permite a Satán "exaltarse en su poder". Pero en este sentido Dios *in nullo ei defert*. Dios no se doblega a Satán ni cuando éste le commina ni cuando le supplica. En el transfondo de este comentario resuena el capítulo primero del libro de Job, en cuyo análisis Sto. Tomás resalta abiertamente que Satán actúa en cuanto Dios le permite actuar para que la virtud del justo Job quede patentizada a todos, buenos y malos (160). Por tanto, nunca actúa Satán de modo absoluto, sino según la capacidad de resistencia del hombre (161).

Queda claro, por tanto, que frente a las insinuaciones de Satán, el plan salvífico de Dios es absolutamente eficaz. Esta doctrina no es privativa de la *Expositio*, sino que coincide con el esquema que Sto. Tomás expone en todas sus obras (162).

Veamos ahora cómo deduce el autor este cuerpo doctrinal de los textos bíblicos. Dejando a un lado el pro-

c) Toda la entidad y lo positivo que hay en la acción mala se reduce a Dios como a su causa; pero lo defectuoso no se debe a Dios, sino a la causa segunda, deficiente (*S. Th.* I, q. 49, a. 2, ad 2).

(160) "Et quia Dominus sanctorum virtutem vult omnibus esse notam, et bonis et malis, placuit sibi ut sicut bona facta eius omnes conspexerant ita etiam recta eius intentio omnibus fieret manifesta: Et ideo voluit Iob prosperitate terrena privare" (*In Iob* 1,12.553-557).

Consecuentemente Satán no actúa como quiere, sino según Dios se lo permite: "...Ex quo manifeste datur intelligi quod iustis viris Satán non quantum vult sed quantum permittitur nocere potest. Considerandum etiam quod Dominus non praecepit Satan ut Iob offenderet sed solum ei potestatem dedit, quia "voluntas nocendi inest cuilibet malo ex se ipso, sed potestas non nisi a Deo" (*Ibidem*, 567-574).

(161) Al comentar la permisión más dura sobre el cuerpo de Job (2,6), dice la *Expositio*: "Ecce in manu tua, idest potestatem tibi trado eum in corpore affligendi *verum tamen animam illius serva*, idest vitam ei ne auferas. Non enim totaliter Deus servos suos voluntati Satan exponit, sed *secundum mensuram convenientem*, secundum illud Apostoli Cor. 10: 'Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis'" (*Ibidem* 2,6.117-123).

(162) Además de la *Summa Theologica*, cfr *S. G.* III, 4-16. En la Ed. Marietti pueden comprobarse los lugares paralelos de las restantes obras del Aquinate.

blema crítico de esta perícopa, nos limitaremos a la exégesis de la *Expositio*:

La primera cuestión a plantear es si realmente en este texto aparece con claridad el problema del mal moral en el mundo. Parece que más bien se refiere al poder de Leviatán, frente a los que intentan hostigarlo. La misma *Expositio* comienza reconociendo que esta perícopa hace referencia al poder de Satán (Leviatán), ejercido contra otros seres, no concretamente contra Dios: "...Ahora describe la potestad de Satán, en cuanto que puede actuar contra otros" (163).

Santo Tomás da un doble salto en su exégesis: No habla de una comparación entre el poder de Leviatán-Satán con el de otras criaturas, sino *contra* otras criaturas, con lo cual introduce un matiz de animosidad que le dará pie para el desarrollo del mal moral. Por otra parte abandona la contraposición poder satánico-poder humano, para elaborar un comentario teocéntrico y poder establecer la contraposición entre poder de Satán-poder de Dios.

Respecto al análisis del v. 1: *Non quasi crudelis suscitabo eum*, el problema se centra en interpretar a quién se refiere el término *crudelis*, puesto que el complemento —*eum*— claramente es Leviatán, que en la *Expositio* se identifica con el diablo. A primera vista, puesto que el verbo está en primera persona, parece que debe ser Dios el sujeto, pues es quien está hablando. Así lo interpreta el autor, dando a *suscitare* el sentido de "hacer excelso, poderoso"; "¡No lo exaltaré como un cruel!, esto es, no permitiré —Yo, Dios— que sea altivo por el poder que se le ha concedido".

Es verdad que, teniendo presente el original hebreo, parece que *suscitare* puede traducirse por "levantar, despertar, despabilar" (164), y "*crudelis*" podría tener el sen-

(163) "Nunc enarrat potestatem ipsius (Satán) quantum ad hoc quod ipse potest contra alios agere" (*In Iob* 41,1,3 s.).

(164) "Suscitare" en sentido más original significa "levantar o hacer levantar", de aquí "llamar la atención, despabilar". Sólo en

tido de "audaz" (cruel consigo mismo, temerario) (165). La traducción podría ser: "No seré tan audaz que me atreva a despertarlo", de modo que dé a entender que ningún hombre debe hostigar a Leviatán (166).

Pero Sto. Tomás, que sigue la versión de la Vulgata y con ella la interpretación de los SS. PP. hace una exégesis obvia de las palabras, de modo que no resulta forzado abordar el tema del mal moral a la vez que aclara la oscuridad que este versículo encierra.

Lo mismo cabe decir del v. 1b: *Quis enim resistere potest vultui meo*. Puesto que la Vg. ha entendido el posesivo como de primera persona (167), es muy lógico ver en estas palabras la supremacía de Dios sobre los seres más poderosos y, por tanto, la eficacia de los decretos divinos, a los que nada ni nadie puede oponerseles. Siguiendo la traducción de la Vulgata, parece igualmente lógico interpretar *vultus* no sólo como el poder de Dios, sino como su Providencia: "...ese Leviatán no puede, sin embargo, hacer frente a mi providencia, de tal modo que no puede usar de su poder sino según mi beneplácito".

En la misma línea de explicación le resulta muy fácil deducir del v. 2 la infinita bondad divina (168) y del v. 3 la resistencia que Dios opone a las obras malas de Sa-

sentido metafórico puede identificarse con "hacer salir, hacer subir, elevar". Cfr A. BLAISE, o. c. ad locum.

(165) Este sentido de "audaz" lo admite perfectamente el término latino. Mucho más si se tiene en cuenta el vocablo hebreo equivalente 'acazar.

(166) Con esta explicación intenta coordinar la versión de la Vulgata con el texto original J. KNABENBAUER, *Commentarius in librum Iob*, en CORNELY, *Cursus Scripturae Sacrae*, Paris 1886, t. XIV, p. 453.

(167) Según T. M. parece que debe entenderse *vultui suo*, de modo que la traducción de todo el v. 1 es como sigue: "Nadie hay tan audaz que lo provoque. ¿Quién puede mantenerse frente a él?".

(168) La gratuidad de los dones que Dios concede a las criaturas queda fácilmente deducida del primer estico *quis ante dedit mihi ut reddam ei*. Considerado fuera de contexto, no hay dificultad para ver expresado el principio general de la primacía de Dios; a ninguna criatura tiene obligación de restituir, puesto que de nadie recibió nada. Igualmente claro viene expuesto el principio básico del dominio divino en la segunda parte del v.: *Omnia quae sub coelo sunt, mea sunt*.

tán (169), si bien para ello tiene que forzar un tanto el sentido del verbo *parcere*: Según la *Expositio* significa “ayudar” (170), cuando su sentido más obvio es “perdonar”.

¿Qué decir de esta exégesis de la *Expositio*? En primer lugar que se atiene al sentido inmediato de las palabras tal como las ha traducido la Vulgata, haciendo un estudio más profundo de las mismas cuando Sto. Tomás percibe que pueden contener mayor riqueza doctrinal. Hoy, con los conocimientos más modernos de lingüística, puede darse una versión diversa y más acorde con el texto original hebreo, pero esto en nada disminuye el valor de la exégesis tomista, basada en el estudio filológico y sobre todo en el contenido doctrinal de los términos de la Sda. Escritura.

Concretamente la aplicación del término *crudelis* a Dios debe ser explicada. Sto. Tomás, siguiendo su método en esta última sección —Leviatán se identifica con el diablo—, encuentra en el texto suficientes datos para explicar cuál es el comportamiento divino —su no-crueldad— respecto del problema del mal moral. Es un bello ejemplo de cómo el exégeta, partiendo del estudio filológico de un término, debe hacer teología bíblica, es decir, debe intentar aproximarse a la doctrina que Dios quiere revelar.

Con esta interpretación queda maravillosamente expuesta en la *Expositio* otra cualidad importante de la Providencia divina; su indefectibilidad. No lo dice con estas palabras técnicas, porque no se trata de una obra sistemática; se limita a resolver, siguiendo el texto bíblico, la aporía del mal moral —pecado— en el mundo. Una vez más constatamos que para Sto. Tomás no hay ruptura entre

(169) *Non parcam ei verbis potentibus et ad deprecandum compositis*. Denudado también del contexto, no parece descabellada la interpretación de la *Expositio* al deducir que Dios no se doblega ni ante las amenazas, ni ante los ruegos de una criatura perversa.

(170) El verbo parece significar propiamente “tener misericordia, tener piedad”. La idea teológica que el Aquinate expresa queda más clara interpretando el verbo como “in nullo ei defferam”. Aunque el sentido parece un tanto forzado, cabría admitirlo, porque “tener piedad ante palabras amenazadoras o depreciativas” viene a ser lo mismo que “doblegarse ante los ruegos del que pide”.

la doctrina que se insinúa en el Antiguo Testamento y la que está contenida y desarrollada en la Iglesia. Por último, es muy de alabar la mentalidad teocéntrica del Aquinate. Puede profundizarse más en el estudio filológico de las palabras, sobre todo teniendo en cuenta el original hebreo, pero siempre tendrá valor la exégesis de Sto. Tomás, maestro en orientar todo su comentario hacia la explicación de los diversos atributos divinos.

5. PROVIDENCIA ESCATOLÓGICA

El libro de Job, según la *Expositio*, es un tratado sobre la Providencia divina, especialmente respecto del hombre, y más en concreto, de la aflicción de los justos. Toda la temática toma pie de un hecho concreto: El sufrimiento de un hombre virtuoso, Job (171).

Por la solución cristiana del problema, sabemos (172) que la Providencia divina se extiende más allá de este mundo; el premio y el castigo no terminan en esta vida, es en la vida futura donde tendrán verdadero cumplimiento, donde resultarán explicables el bienestar de los malvados y el sufrimiento de los justos. Sto. Tomás nos presenta esta doctrina en los comentarios a los diálogos de los amigos de Job de modo que al lector le resulte simpática la figura de Job, sustentador de la doctrina recta, y antipática la

(171) Recordamos una vez más este principio establecido desde el inicio del trabajo, puesto que interesa tener presente que en la mente del Aquinate, como en la doctrina de la Iglesia, no se puede entender la Providencia, sin entender la escatología. De aquí que el autor resalte desde el prólogo la aflicción de Job, como punto de partida: "Proponitur ergo ad quaestionem quasi quoddam thema, multiplex et gravis afflictio cuiusdam viri in omni virtute perfecti, qui dicitur Iob" (*In Iob* prol. 68-71).

(172) Además de los datos del magisterio recogidos supra en nota 7, S. Pío V afirmó contra los errores de M. Bayo que todos los sufrimientos de los justos no fueron a causa de sus pecados (D 1972). Y según la Const. *Benedictus Deus* de Benedicto XII (D 1.000-1.001) es clara la doctrina escatológica sobre el premio y el castigo, como parte de la Providencia divina —"ex communi ordinatione Dei"—.

de sus amigos, que no admiten la vida futura (173). Quizás el texto más claro es el famoso y debatido de 19, 25-27 (174).

Como se viene haciendo a lo largo del trabajo, no intentamos ahora abordar el tema del premio o castigo eternos en todo el libro de Job (175), ni siquiera explicar el texto más significativo del que Sto. Tomás deduce la Providencia escatológica (176), sino que únicamente queremos escoger una perícopa dentro del discurso de Yahwéh, cuyo comentario en la *Expositio* contenga la doctrina sobre esta última cualidad de la Providencia y que simultáneamente sirva para descubrir el método exegetico de la *Expositio*. Para nuestro propósito es interesante el comentario a 40,28, que viene encuadrado, según Sto. Tomás, dentro de la temática general de la supremacía del poder

(173) He aquí un testimonio claro: "Et ne aliquis crederet quod divina providentia se extenderet solum ad iudicandos homines in hac vita, non autem post mortem, sicut amici Iob sentire videbantur; ad hoc excludendum subdit: *Nudus est infernus coram illo*" (In Iob 26,6.69-73).

(174) El comentario a esta perícopa abarca toda la temática sobre la resurrección corporal de los hombres partiendo de la resurrección de Cristo. Contiene toda la doctrina católica sobre el tema, la verdad contra los Ebionitas, que no admitían la preexistencia del Hijo de Dios y la explicación del modo de la resurrección. Es muy significativo que en tan breve párrafo aduzca hasta siete citas del N. Testamento para corroborar sus afirmaciones, con lo que viene a ser un precioso ejemplar de analogía de la fe. Como resumen del comentario, recoge al final los temas abordados: "His igitur praemissis de causa resurrectionis, tempore et modo, et gloria resurgentis et identitate eiusdem, subiungit..." (In Iob 39,27.338 ss.).

(175) Toda la exégesis tradicional y los SS. PP. han visto en el libro de Job una revelación clara de los novísimos, especialmente de la resurrección. S. Jerónimo afirma a propósito de Job 19,25: "Nullus tam aperte post Christum quam iste ante Christum de resurrectione loquitur" (*Liber contra Iohannem Hierosolymitanum*, PL 23,381).

(176) Además del comentario a 19,25: "*Scio enim, scilicet per certitudinem fidei. Est autem haec spes de gloria resurrectionis futurae, circa quam primo assignat caussam...*" (In Iob 19,25.250-253), se encuentran frases donde claramente la *Expositio* confiesa la vida futura con su premio o castigo: "differt Deus poenam in congruum tempus" (*Ibidem* 24,25.306); "servatur eorum (impiorum) poena in aliud tempus...". (*Ibidem* 25,1.8). "Et supra quidem hoc manifestaverat ex futuris praemiis et flagellis quae reservantur bonis et malis post hanc vitam (*Ib.* 27,8.90).

de Dios sobre el diablo (177). He aquí el comentario completo:

“Acerca del modo cómo es superado por Dios, añade: ‘He aquí que su esperanza se le frustrará’; su significado, si se refiere al cetáceo, es claro: Mientras que el cetáceo persigue a los peces con la esperanza de capturarlos, se encajona en cualquier orilla, de donde no puede escapar por la escasez de agua; se le frustra la esperanza que tenía de capturarlos, y apareciendo así sobre las aguas, se abandona a la muerte. Es lo que dice a continuación: ‘Y a la vista de todos es abandonado’, de aquí que los hombres al verlo, acuden a él para matarlo.

Con esto se indica que la esperanza que el diablo tiene de hundir a los santos, se frustrará; y él mismo con todos sus secuaces, a la vista de todos los santos en el día del juicio, será arrojado al infierno” (178).

La doctrina sobre el juicio y el castigo de los malos aparece en este comentario clara e incuestionable tanto según el Magisterio de la Iglesia, como según el pensamiento de Sto. Tomás. Interesa fijar la atención de modo especial en el método exegético utilizado en esta pericopa:

(177) Según la *Expositio* toda esta pericopa gira alrededor del poderío de Leviatán, que, estando por encima del poderío humano, es superado por Dios: “...Sed quamvis non possit ab homine superari, superatur tamen divina virtute” (*Ibidem* 40,27.659).

(178) “Et de superatione qua superatur a Deo subditur *Ecce spes eius frustrabitur eum*, quod quidem si referatur ad cetum manifestum est: Dum enim cetus persequitur pisces sperans eorum capturam, impingit ad aliquod litus unde propter parvitatem aquae se erueri non potest, frustratus spe sua quam habebat de piscium captura, et sic super aquam apparens praecipitatur in mortem, et hoc est quod subditur *et videntibus cunctis praecipitabitur*, quia undique homines eum videntes concurrunt ad eum occidendum.

Per quod significatur quod spes diaboli quam habet de subversione sanctorum frustrabitur, et ipse cum omnibus suis sequacibus, sanctis videntibus, in die iudicii praecipitabitur in infernum” (*In Iob* 40,28, 663-677).

Resulta en primer lugar la aplicación de un mismo texto a Leviatán (sentido literal) y al demonio (sentido parabólico o metafórico).

En este caso, el sentido literal propio está sometido a las exigencias del metafórico, y no a la inversa, como sería lo correcto siguiendo el criterio del mismo Sto. Tomás (179). En efecto, según la *Expositio* el cetáceo cifra la esperanza en la captura de peces. Tal concreción no aparece en el texto; el autor tiene ante sus ojos la tendencia de Satán por aherrojar a las almas, y esta conclusión orienta la interpretación literal.

Por otra parte es excesivamente imaginativa la muerte del cetáceo incrustado entre las rocas y carente de agua suficiente. No es normal en la *Expositio* tal exuberancia imaginativa. Sin duda en este punto ha ido muy de la mano de S. Gregorio Magno (180).

No obstante, intenta ser fiel a su método, deduciendo del sentido literal sus conclusiones en el parabólico, usando los mismos conceptos, y hasta casi las mismas palabras. He aquí el esquema:

<i>Sentido literal propio</i>	<i>Sentido parabólico</i>
... spe sua (ceti)	spes diaboli
quam habebat de captura	de subversione
piscium	sanctorum
frustratur	frustrabitur
et sic super aquam	et ipse
apparens	sanctis videntibus
	<i>in die iudicii</i>
praecipitatur in mortem	praecipitabitur in infernum

(179) "Sensus parabolicus sub litterali continetur" (*S. Th.* I, q. 1, a. 10 ad 3).

(180) S. Gregorio no concreta tanto como la *Expositio*, pero sí presenta la pública condenación de Satán como un espectáculo alucinante que producirá a los buenos un gozo especial: "Cunctis enim videntibus praecipitabitur, quia aeterno nunc iudice terribiliter appa-
rente, astantibus legionibus angelorum, assistente cuncto ministerio coelestium potestatum, atque electis omnibus al hoc spectaculum deductis, ista bellua crudelis et fortis in medium captiva deducitur, et

El único elemento añadido en el sentido parabólico, es el subrayado —*in die iudicii*—, que introduce la idea de que la caída de Satán no será percibida sino en aquel momento escatológico. Y el cambio del presente histórico de los verbos —*frustratur, praecipitatur*— por el futuro de los novísimos —*frustrabitur, praecipitabitur*—. Con esto queda suficientemente claro que el autor ha introducido un contenido teológico que completa el sentido del texto bíblico.

Por otra parte, en la versión de la Vulgata aparecen dos pronombres: *Ecce spes eius frustrabitur eum*. ¿A quién se refieren? La *Expositio* atribuye ambos a Leviatán. Pero, puesto que los vv. precedentes, sobre todo si se tiene en cuenta el texto original hebreo (181), se habla de la capacidad del hombre para capturar al monstruo, parece lógico que la esperanza de captura deba referirse al hombre que sucumbe ante los embites de la bestia cada vez que intenta esclavizarla. La traducción, por tanto quedaría: “La esperanza (del hombre) se la frustrará y a la vista de todos será abatido”. Es decir, al querer los hombres capturarlo, vendrán ellos a ser la presa de captura.

Sto. Tomás, en cambio, al seguir la interpretación de los SS. PP. consigue una teología bíblica cargada de contenido doctrinal, describiendo el castigo de que será objeto el demonio y sus secuaces.

Del análisis de este último apartado, cabe concluir que Sto. Tomás expone magistralmente y con claridad la doctrina: la comprensión de la Providencia divina es incompleta hasta que no se cumpla el último estadio del mundo y de los hombres en la otra vida.

La misma doctrina de la Providencia escatológica aparece expuesta con mayor fluidez cuando, como al comentar Job 19,25-27, le basta al autor la exégesis literal propia.

cum suo corpore, id est sum reprobis omnibus, aeternis gehennae incendiis mancipatur... Bene ergo dicitur *Et videntibus cunctis praecipitabitur*, quia visa mors eius tunc gaudium exhibet, cuius tolerata vita nunc iustis, quotidie in cruciatibus bellum movet”. S. GREGORIO. *M.*, *Moralia* L, XXXIII, cap. XX. PL. 76,697 s.

(181) Cfr. P. DHORME, *Le livre de Job*, Paris 1926, p. 576.

Cuando su exégesis se basa en el sentido figurado —como en el comentario a 40,28 que nos ocupa— intenta ser fiel a los SS. PP. que comentan de este modo la perícopa. Señal evidente del respeto y veneración que tales comentaristas merecen. Su metodología puede perfeccionarse, pero su doctrina es diáfana. Por otra parte, es evidente la legitimidad del sentido parabólico y del sentido alegórico en la interpretación de la Sda. Escritura.

REFLEXION FINAL

El análisis que hemos llevado a cabo del comentario al discurso de Yahwéh, puede dar la impresión de que las ideas están excesivamente deshilvanadas y hasta confusas. A propósito se ha intentado una aproximación a la *Expositio* sin ningún esquema preconcebido para que, de este modo, quede más clara la doctrina que el Aquinate desarrolla y cómo la deduce del texto bíblico.

Ahora sí estamos en disposición de sistematizar de alguna forma la doctrina y los criterios exegéticos que era el intento fundamental de este estudio.

Doctrina sobre la Providencia

Destaca en primer lugar la *falta de sistematización doctrinal*. Sto. Tomás no se siente constreñido a un sistema previo, sino que va exponiendo la doctrina al hilo del texto bíblico. No le importa demasiado mezclar junto a la doctrina de la Providencia, las ideas fundamentales de demoniología (182), o un excursus sobre las distintas clases de soberbia (183). Lo mismo introduce unos conocimientos

(182) Con breves pinceladas deja perfectamente perfilado lo que son los demonios, al introducir la descripción de Behemoth y Leviatán (Cfr. *Job* 40,10,225-238).

(183) "Omnis malita hominum a superbia initium habet" (*Job* 40,6,132). A partir de este principio explica los tipos de soberbia, como se vio más arriba.

concisos sobre ciencias naturales (184), astronomía (185) o ciencia popular (186), que insinúa la doctrina profunda de la victoria de Cristo sobre el demonio, o la incognoscibilidad de Dios (187). Es decir, el primer intento del autor de la *Expositio* es clarificar lo más posible el texto bíblico, de modo que sirva para una mayor comprensión de la doctrina cristiana.

Justo a esta falta de sistema en el comentario, Sto. Tomás accede a la Escritura con un *esquema doctrinal perfectamente organizado*. La teología del Aquinate no es un elenco de temas inconexos, mezclados y colocados uno tras otro; entre todos los temas descubre una perfecta conexión. De igual modo pone de manifiesto una maravillosa unidad entre las fuentes: Por la analogía de la fe, un punto doctrinal que en un texto bíblico está simplemente insinuado, en otro se encuentra claramente afirmado y en la Iglesia está ampliamente desarrollado, como ocurre, por ejemplo, al hablar de los soberbios y las penas que Dios les infringe. El tema principal del libro de Job, según Sto. Tomás, es la Providencia. En este punto tampoco hay un sistema ordenadamente desarrollado; sin embargo, los diversos aspectos del tema coinciden plenamente con el esquema de las grandes obras. Tanto al explicar la naturaleza de la Providencia, como al exponer sus cualidades, lo hace con las mismas definiciones y hasta con las mismas palabras usadas en las obras sistemáticas.

(184) Baste como ejemplo la definición que recoge sobre los rebecos: "Ibices sunt quaedam animalia parva corpore quae in locis petrosis habitant in quibus et pariunt" (*Ibidem* 39,1.10-11).

(185) Para explicar 38,31-32 hace el Aquinate un verdadero esfuerzo y recoge todo un tratado sobre el nombre de algunas estrellas, según el tiempo en que son percibidas por el hombre. Lógicamente hoy podría ponérsele muchos reparos a esos conocimientos, pero habrá que seguir alabando su sincero afán de clarificar las palabras de la Vulgata.

(186) Ya hicimos mención de la inclusión de lo que el pueblo piensa sobre la vida de los cuervos, que no alimentan a sus polluelos hasta los ocho días de nacidos.

(187) En múltiples ocasiones repite el autor como nota característica de la Providencia, que el hombre no puede comprenderla exhaustivamente: "...Tua ratio deficit a comprehensione divinatorum operum" (*Ibidem* 38,12,254).

La única diferencia es que aquí no sigue un orden lógico, y así encontramos que, junto a la incognoscibilidad de la Providencia, introduce su definición (188), o que repite con un estribillo constante frases como *hoc dicitur ad divinae providentiae commendationem*, como ocurre en el poema del ciervo. Diríamos que el autor va sacando de su tesoro teológico cosas nuevas y cosas viejas, según se las van evocando las palabras bíblicas que comenta.

Por último, es de destacar el *carácter teo-lógico y teo-céntrico* de la *Expositio*. Sto. Tomás, hemos dicho, aporta datos de las ciencias físico-naturales, pero todo va encaminado a mostrar la naturaleza de Dios, sus cualidades y su acción en el mundo. Simultáneamente pone de manifiesto que en la Biblia Dios se nos descubre siempre a través de las criaturas que están más cerca de nosotros (189). Cuando el autor se extiende en la explicación de unos seres inanimados, como las estrellas, o de los animales o incluso del hombre, no es por un prurito de conocimientos científicos, sino para resaltar más y hacer más comprensibles unos atributos divinos.

Este carácter teocéntrico es, sin duda, la nota más característica de la exégesis tomista, hasta el punto que en ocasiones (190) deduce de un texto una temática que

(188) Al comentar 38,4: *Ubi eras quando ponebam fundamenta terrae?*, mezcla un principio filosófico —“*materia tempore praecedit id quod ex ea fit*”—, la definición de providencia —“*ratio artificis*”—, y la incognoscibilidad de la misma por parte del hombre —“*cognoscere rationem foundationis terrae non potes*”—. He aquí el texto completo: “*Et quia terra est praecipue materia humani corporis, materia autem praecedit id quod ex ea fit, et multo magis ratio artificis qui materiam condidit, ideo signanter dicit Ubi eras quando ponebam fundamenta terrae?, ac si dicat: Cognoscere rationem foundationis terrae non potes, quia cum terra fundata est nondum eras in rerum natura*”. (*In Iob* 38,4.88-95).

(189) Sto. Tomás justifica las palabras de 38,4, diciendo que Dios comienza hablando de lo que el hombre más conoce porque lo tiene más cerca: “*Inter alios sensibiles effectus incipit interrogare de principalibus partibus mundi, inter quas terra est nobis notior utpote propinquior, de qua interrogare incipiens dicit ‘Ubi eras quando ponebam fundamenta terrae’ (Ibidem 38,4.81-85)*.”

(190) Así ocurre en gran parte de la sección de Behemoth y Leviatán.

podría parecer ajena. Puede afirmarse, por tanto, que Sto. Tomás es maestro en exégesis, aunque sólo fuera por este afán de descubrir en la Biblia la revelación personal de Dios.

Criterios exegeticos

Sto. Tomás acepta los textos de la Vulgata *sin discriminación*. Cabe preguntar qué edición ha usado (los estudiosos de Sto. Tomás se inclinan por la "Biblia de París"), pero en ningún momento se plantea problemas críticos. Tampoco se encuentra en sus escritos una explicación o justificación de esa falta de labor crítica (191). Quizás porque la *Expositio* fue escrita para explicarla a los alumnos en las aulas; o más probablemente porque tiene el convencimiento de que un cristiano debe aceptar toda la Biblia y cada una de sus partes sin discriminación, puesto que toda ella está inspirada, es palabra de Dios. De hecho, en muchas ocasiones se echa de menos un juicio crítico sobre la transmisión o traducción de algún texto difícil, y lo único que cabe afirmar es que el Aquinate vislumbró la dificultad interna de tales pericopas, como ocurre, por ejemplo, en la sección de Behemoth y Leviatán, que hace al autor utilizar una exégesis parabólica y alegórica.

Partiendo de la fidelidad a todas las palabras de la Vulgata, el autor se esfuerza por explicar la *coherencia de los textos*, que a primera vista pueden resultar difíciles. Más arriba se estudió cómo la *Expositio* justifica una alusión a la inteligencia del hombre en un contexto extraño, —Job 38,36-38— puesto que se viene hablando de las cualidades de los animales. Para explicar la coherencia de las palabras en una perícopa y de las pericopas entre sí, Sto. Tomás formula toda la *Expositio* como la respuesta a una cuestión que late en el trasfondo de todo el comen-

(191) "En fait de critique textuelle, comme en philologie —deux disciplines étroitement associées en exégèse— saint Thomas a été inférieur à nombre de ses contemporains". C. SPICQ o. c. en DTC 15, col. 708. Cfr A. GARDEL, *Les procédés exégétiques de saint Thomas*. Rev. Thom. (1903) 428-457.

tario: ¿Por qué el autor sagrado usa estas palabras concretas?

En efecto, el esquema de la mayoría de los comentarios consta de tres partes que gráficamente podrían representarse como ascendiente, culminante y descendente. La primera parte suele comenzar con el clásico *considerandum est* (192). Contiene una serie de consideraciones científicas, filosóficas o incluso teológicas que ambientan la comprensión de la frase bíblica que intenta explicar. Con frecuencia en esta parte preparatoria descubre la causa, la finalidad o la intención de las palabras de la Biblia. Suele ser donde vierte mayor contenido doctrinal, y por tanto, donde da la razón de su exégesis.

La parte central coincide con la transcripción de las palabras bíblicas introducidas con la simple fórmula *unde dicitur, et sic subditur, et quantum ad hoc subdit* u otras similares. Suele estar presentada de tal forma que, admitido el contenido de la parte introductoria, resulta totalmente lógica la frase del libro de Job. Como conclusión, recoge y sintetiza las ideas de la parte primera, sublimándolas. Puede afirmarse que es propiamente la parte de teología bíblica, puesto que es donde incluye el contenido que deduce del texto. Por estar presentada a modo de conclusión, viene introducida con las partículas *ideo, ac si dicat*, etc. (193).

(192) Aunque lo más frecuente sea usar esta fórmula introductoria u otras similares, también es normal encontrar esta primera parte sin fórmulas, v. gr.: *videtur autem, et quia Deus...*, *explicat conclusionem...*, etc.

(193) A modo de ejemplo, he aquí un texto ya analizado, donde aparecen con claridad las tres partes:

a) "Cervae autem, ut dicitur, eligunt loca occulta in quibus pariant, ubi lupi accedere non solent.

b) Et ideo ad ostendendum occultationem partus ipsarum subdit *vel parientes cervas observati*?

c) Quod dicitur ad divinae providentiae commendationem; mulieres enim cum pariunt indigent obstetricum obsequio, sed animalibus quorum partus homines latet, Deus sua providentia exhibet auxilium quod est eis necessarium ad pariendum, in quantum, scilicet, dat eis industriam naturalem ut cognoscant ea quae sunt in talibus cognoscenda" (*In Iob 39,1.16-26*).

El empeño por clarificar el contenido del texto bíblico le lleva, como hacen los escrituristas de su tiempo, a *una serie de divisiones y subdivisiones del texto* (194), pero siempre con la habilidad de que la lectura de sus comentarios sin resultar tediosa, se haga más comprensible. De este modo, el texto bíblico es presentado como un desarrollo lógico más que vivencial, donde las ideas vienen expresadas con un cierto orden.

En esta misma línea el Aquinate se plantea con frecuencia cual es *la intención del autor* (195). De este modo Sto. Tomás intenta poner de manifiesto la unidad temática de todo el libro o de la sección que va a comentar; y así, además, consigue jerarquizar los elementos más fundamentales y los que no lo son tanto.

Por último, la exégesis de la *Expositio* está basada sobre el sentido literal de la Biblia. Así lo manifiesta en el prólogo y así lo lleva a cabo. Únicamente al comentar la descripción de los dos grandes monstruos Sto. Tomás lo explica de modo parabólico y, sólo en un momento, recurre al sentido espiritual. Pero aún entonces, fiel a sus criterios, las afirmaciones deducidas del sentido espiritual vienen apoyadas por otros textos interpretados literalmente. De aquí que en esta sección sean mucho más abundantes las citas bíblicas de otros libros.

(194) Esta partición del texto tiene sus riesgos, puesto que con frecuencia la Biblia no intenta agotar un tema, y menos si no es teológico. Como ejemplo de estas subdivisiones puede verse el comentario a 38,4-5: "Est autem considerandum quod artifex in aedificiis fundatione quattuor disponit...". Y a continuación acomoda todo el párrafo a los cuatro aspectos que deberá cuidar el arquitecto.

(195) Ya en el prólogo anuncia que "tota intentio libri...". Por supuesto no se plantea la disociación de autores, Dios y el hagiógrafo. Cuando se plantea la intención, piensa simplemente en lo que tiene delante, aunque en el transfondo late como único autor Dios, puesto que en ningún momento se menciona al autor humano.

DE DEI PROVIDENTIA APUD LIBRUM IOB

(Sancti Thomae Aquinatensis "Expositionis in Iob"
meditatio quaedam)

(Summarium)

Biblicae Sancti Thomae expositiones attentam considerationem merentur, cum ob agnitam doctoris auctoritatem praesentim, tum etiam quod in eisdem theologica doctrina, nulla praeordinatione desumpta, biblici textus cursum sequitur; tum praeterea quod in ipsis germanae exegesis biblicaeque theologiae conficiendae norma detegi potest. Utrumque in articulo perpendimus: et doctrinam de Providentia et methodum exegeticam Sancti Thomae.

Primum ac praevis doctrinam de Providentia recensimus quam opera Angelici maxima praebent —Liber Sententiarum, de Veritate, Summa contra Gentiles, Summa Theologiae—; quam partem concludimus iis notis enumeratis quae divinae Providentiae sunt propriae: universalis, ordinata, immediata, certa et efficax, atque eschatologica.

Pars alera, quod est corpus huiusce nostri articuli, Sancti Thomae commentarium in orationem Domini (Iob, 38-42) apud "Expositionem in Iob" considerat. Perspicuitatem quarentes eas notas Providentiae percurrimus quas in priore parte statuebamus. Ita ergo commentarii "Expositionis" seliguntur ut praestantiores eligantur et simul cursus orationis Domini servetur.

In uniuscuiusque commentarii "Expositionis" studio ea quae thomisticae exegesi magis sunt propria notavimus, adeo ut in finali consideratione paucis comprehendantur et clara pateant.

Doctrina "Expositionis" de Providentia systematicorum operum doctrinae penitus cohaeret. Natura Providentiae —"ratio ordinis rerum in finem"— eiusque notae eisdem conceptibus eisdemque saepe verbis explicantur. Deest ta-

men apud commentarium ordo logicus, et unitati doctrinae adspectuum varietas accedit quam in animo auctoris verba Scripturae suscitant.

Enixe conatur Angelicus, et in exegeſi et in theologia, internam verborum Domini cohaerentiam ostendere, ut per commentarium Domini oratio ſit clara in iis quae continet atque in verbis quae adhibet. Intentionem auctoris crebro patefacit, verba difficiliora exponens, ſcientiarum profanarum notitiis uſus, parabolarum —Behemoth, Leviathan— ſenſum quaerens, ſemperque prae oculis habens quod initio “Expoſitionis” propoſuerat, ut exegeſim litteralem faceret. Memorat iugiter analogiam fidei Sanctorumque Patrum teſtimonii pondus. Notanda denique indoles theocentrica eius exegeſis, cum personalem imprimis Dei ad homines revelationem Sacra Scriptura contineri plane ſentiat.