

REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA

VOLUMEN LXXIX / AÑO 2019 / SEPTIEMBRE-DICIEMBRE / CUADERNO 3



EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

ÍNDICE

Presentación _____	325
DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO	
ESTUDIOS	
¿Quién es el hombre para la cultura contemporánea? _____	331
ANGELO CAMPODONICO	
La corporalidad humana según Tomás de Aquino _____	345
MARTÍN F. ECHAVARRÍA	
La historicidad entre antropología y metafísica: un horizonte para la experiencia del límite y para el “ser más” _____	367
MAURO MANTOVANI, SDB	
Naturaleza y cultura en santo Tomás de Aquino _____	397
ENRIQUE ALARCÓN	
La amistad en el orden del fin último _____	407
ANTONI PREVOSTI MONCLÚS	
La providencia en santo Tomás de Aquino _____	419
DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO	
ÍNDICE GENERAL 2019 _____	455

La providencia en santo Tomás de Aquino

David Torrijos Castrillejo

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

(C/ JERTE, 10 – 28005 MADRID)

RESUMEN Según santo Tomás, la omnisciencia, omnipotencia y providencia divinas no ponen en riesgo la existencia de verdadera contingencia en el mundo natural ni la libertad sino que más bien las sostienen. En resolución, las dos peculiaridades de la doctrina de la providencia en santo Tomás que serán puestas de manifiesto son: primero, que la voluntad divina es el fundamento último de toda contingencia (y no la deficiencia de las causas segundas); segundo, que la causalidad divina no puede ser reducida a ninguno de los dos grupos de causas creadas (necesarias o contingentes) sino que sólo nos es conocida por analogía.

PALABRAS CLAVE Teología natural, providencia, libertad, causalidad, contingencia, necesidad, Aristóteles.

SUMMARY *According to Aquinas, divine omniscience, omnipotence and providence, do not contradict the existence of either true contingency in the natural world or freedom but, on the contrary, they support them. In short, the two peculiarities of the doctrine of providence in St. Thomas here exposed are: first, that God's will is the ultimate foundation of all contingency (and not merely the deficiency of secondary causes); second, that the divine causality cannot be reduced to any of the two groups of created causes (necessary or contingent) but it is only known to us by analogy.*

KEYWORDS *Natural theology, providence, free will, causality, contingency, necessity, Aristotle.*

En uno de sus últimos libros, R. Brague sugiere que tan sólo contando con un Dios providente podríamos escapar de la crisis antropológica del hombre contemporáneo, pues únicamente semejante instancia podría justificar la bondad del género humano, la cual habría sido cuestionada con severidad hasta el punto de convertir en algo moralmente aceptable la destrucción misma

de la humanidad¹. Estamos, pues, ante uno de los aspectos dotados de mayor relevancia antropológica entre las reflexiones sobre Dios. De manera curiosa, resulta también ser el término que, según santo Tomás, expresa mejor el carácter de lo “divino”, puesto que, según él, el atributo de la providencia no sólo estuvo en el origen del uso del término “Dios” (*deus*), sino que además consiste en el significado principal de esa palabra (*STh.*, I, q. 13, a. 8).

En las siguientes páginas vamos a detenernos en la doctrina de santo Tomás sobre este aspecto de su teología. Como ha afirmado Cordonier, el Aquinate “da lugar a una concepción verdaderamente nueva sobre el problema de la providencia”². Para estudiar su exposición de este concepto, vamos a presentar en primer lugar la concepción misma de la providencia sostenida por santo Tomás; en segundo lugar veremos la relación de la providencia con la creación como un todo y asimismo con cada individuo; en tercer lugar, abordaremos sucintamente el delicado problema de la relación entre la providencia y la libertad humana de arbitrio; por último y en cuarto lugar, trataremos de dar una respuesta a ciertas exposiciones recientes de la providencia en santo Tomás que lo convierten en una especie de determinista.

I. LA NOCIÓN DE PROVIDENCIA

¿Qué es para santo Tomás la providencia? Dado que introduce este concepto en un discurso teológico de gran riqueza y complejidad, le otorga un sentido hartamente preciso³. La providencia consistiría en la “razón de lo que

1 R. BRAGUE, *Le propre de l'homme* (Flammarion, Paris 2013) 247: “Sans une foi en un Dieu à la fois créateur et provident, analogue à celle que défendaient les grands penseurs médiévaux, l'existence de l'homme perd sa légitimité”. El propio Brague se acaba de ocupar de la cuestión de la providencia en santo Tomás de Aquino en una conferencia pronunciada el 2 de abril de 2019 en el Medieval Institute de la University of Notre Dame, titulada “Aquinas' Doctrine on Providence and its Relevance Today”.

2 “[...] sur le problème de la providence donne véritablement lieu à une conception nouvelle”: V. CORDONIER, “La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin”, en: P. D'HOINE – G. VAN RIEL (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel* (University Press, Leuven 2014) 514.

3 Las exposiciones principales del tema de la providencia (*Super Sent.*, I, d. 39; *De ver.*, q. 5; *ScG.*, III, cc. 64-93; *STh.*, I, q. 22) han sido individuadas en las referencias de la Edición Leonina y pueden verse en un cuadro con los paralelismos temáticos publicado por S. AUSIN, “La providencia divina en el libro de Job”: *Scripta Theologica* 8 (1976) 480. Ese elenco debe ser

se ha de ordenar hacia un fin” (*ratio ordinandorum in finem: S.Th.*, I, q. 22, a. 1, co.). Sería análoga a la virtud de la prudencia de la racionalidad práctica humana (*De ver.*, q. 5, a. 1, co.), pues no atañe al conocimiento teórico ni tampoco al conocimiento de los fines, sino más bien a la previsión de los medios para lograr el fin. Puesto que el fin de la creación en su conjunto, según santo Tomás, es Dios mismo, al hablar de providencia se está aludiendo al plan divino para la totalidad de las criaturas, una disposición orientada teleológicamente por el entendimiento divino de modo que todo se dirija hacia Él. La providencia se diferenciaría asimismo del “gobierno” en tanto en cuanto la primera sería la disposición inteligible práctica del universo, mientras el segundo correspondería a la ejecución de aquélla (*STh.*, q. 22, a. 1, ad 2)⁴.

Con esta delimitación conceptual, santo Tomás se encuentra en condiciones de referirse a la intervención de Dios en el mundo tal como es expresada en la Escritura, pues el texto sagrado usa pocas veces el término “providencia” en este sentido⁵. Sin duda, la elaboración filosófica del concepto procede del mundo griego, donde se aquilata precisamente para dar cuenta de una convicción religiosa. Con el paso del tiempo dará lugar a una problemática especulativa muy intrincada, desarrollada en un número considerable de obras, las cuales hicieron aparición principalmente en época helenística y romana. Los padres de la Iglesia integran esta noción en su discurso teológico, haciendo de ella un concepto transversal de su pensamiento. Santo Tomás recibe esta doctrina mediada por las reflexiones de algunos de ellos (particularmente las de Agustín, Nemesio de Emesa, Boecio y Juan Damasceno), así como de la filosofía árabe y judía (Avicena, Averroes y Maimónides)⁶.

completado, por lo menos, con el comentario al libro de *Job* [...] *liber lob, cuius tota intentio circa hoc versatur ut per probabiles rationes ostendatur res humanas divina providentia regi. Super lob*, pr.) y con los siguientes pasajes: *Super Sent.*, I, d. 38, q. 1, a. 5; *Compendium theologiae*, cc. 123-125.130-133.138-143; *In Metaph.*, VI, l. 3; *Expositio Peryermeneias*, I, l. 14; *De substantiis separatis*, cc. 3.13-16. A estos textos deberíamos añadir aquellos que tratan cuestiones intimamente relacionadas con la providencia: la predestinación, el hado, etc. Para los textos de santo Tomás empleo www.corpusthomicum.org.

4 Esta distinción aparece por primera vez en la *Summa contra gentiles*: cf. V. CORDONIER, “Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d’Aquin, Guillaume de Moerbeke et l’invention du *Liber de bona fortuna* comme alternative autorisée à l’interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine”, en: L. BIANCHI (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance* (Brepols, Turnhout 2011) 97.

5 Santo Tomás apela a los libros sapienciales —escritos en un contexto helenístico— donde sí aparece el término *πρόνοια* (la Vulgata traduce *providentia*): cf. Sb 14,3, cit. expresamente en *De ver.*, q. 5, a. 1, s.c. 7; *S.Th.*, I, q. 22, a. 1, s.c.

6 Cf. J. M. ARROYO SÁNCHEZ, *El tratado de la providencia divina en la obra de Santo Tomás de Aquino* (EDUSC, Roma 2007) 34-65. Cordonier subraya el hecho de la reciente traducción de algunos textos procedentes del pensamiento árabe y judío,

El Aquinate (*ScG.*, III, c. 64) se inspira para meditar la providencia divina en metáforas empleadas por Aristóteles en un sentido similar. En el libro duodécimo de la *Metafísica* (*Lambda*), donde el Estagirita se ocupa de los principios ontológicos últimos del universo, acaba preguntándose por el orden de éste. Comienza, pues, el capítulo décimo de dicho libro interrogándose si el bien del universo está separado —como la idea de Bien a la que se refiere Platón—, o si forma parte del mundo, o, por fin, si acaso está separado y a la vez forma parte de él. Para responder propone dos comparaciones. La primera es el orden del ejército: en la milicia el orden está ciertamente en la buena disposición de las filas, pero también precede a éstas en tanto en cuanto se halla en la mente del general. Además, la previsión de éste es más valiosa que su resultado en las tropas, pues éste depende de aquella. La segunda comparación sugerida por Aristóteles es la familia. Se le ocurre que el mundo podría ser paragonado con una familia en la que existen distintos grados de sometimiento a la autoridad. Igual que sucede con el general para el ejército, el puesto del padre de familia es crucial. Él es quien organiza la vida familiar en orden al “bien común” (*τὸ κοινόν*: 1075 a 22⁷). A esta comunidad contribuyen los distintos miembros de diferentes maneras: los hijos del padre de familia se conducen de modo más regular, mientras que los esclavos y los animales aportan mucho menos a la familia, comportándose más desarregladamente.

Santo Tomás asimila estas comparaciones para elaborar su concepción del gobierno providente que Dios ejerce sobre el universo. Según él, el mundo es guiado por el entendimiento divino, el cual emite un mandato que es obedecido de diferentes maneras por las naturalezas creadas. Esta disposición divina vinculante está plasmada en la naturaleza de las cosas hechas por Él. La constitución misma de las cosas y sus energías innatas son ya una disposición divina⁸. Este aspecto debe ser tenido muy en cuenta porque forma parte de los aspectos a los que el pensamiento bíblico ha otorgado más importancia

además de los escritos de Aristóteles; así, “Thomas d’Aquin est, à ma connaissance, le premier à prendre en charge systématiquement tous les passages de ces œuvres consacrés à la providence et à la science divines” (CORDONIER, “La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d’Aquin”, 497).

7 Para la *Metafísica* sigo la traducción de V. GARCÍA YEBRA a menos que diga lo contrario.

8 Así comenta santo Tomás el texto aristotélico al que venimos refiriéndonos: [...] *ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem* (*In Metaph.*, XII, l. 12, §2634). Sobre la naturaleza de cada cosa como una disposición de la providencia: cf. C. L. BARNES, “Natural Final Causality and Providence in Aquinas”: *New Blackfriars* 95 (2014) 349-361.

en la reflexión acerca de la providencia. En el *Timeo* de Platón encontramos ya una muy importante intervención divina a la hora de disponer, no sólo el conjunto del cosmos, sino también la constitución específica de las sustancias naturales e incluso de los elementos (53b). Con todo, la revelación bíblica otorga un protagonismo mucho mayor a Dios. Él no sólo organiza el conjunto del mundo, cada planta y cada animal, sino que decide además acerca de la materia de la cual todos ellos son formados. Es más, decide no sólo cómo ha de ser el mundo, sino incluso decide que haya un mundo. En Filón es posible identificar ya, en cierta medida, la importancia de esta aportación bíblica al debate⁹. Será atendida después con mayor claridad por diferentes pensadores cristianos, entre los cuales cabe destacar a san Agustín (v. gr. *Conf.*, XII, 28), dada su influencia en el medioevo. En todo caso, para santo Tomás de Aquino, como decimos, la providencial orientación de todas las cosas en orden a su propio fin incluye también la naturaleza misma que caracteriza cada una de ellas, no es tan sólo la organización de una serie de entidades presupuestas por el plan mismo.

Llaman la atención las palabras de Aristóteles con que concluye la enunciación de la pareja de comparaciones que acabamos de recordar. Las cito según la traducción de Moerbeke usada por el Aquinate: [...] *dico autem puta ad discerni¹⁰ necesse omnibus venire. Et alia sic sunt quibus communicant omnia ad totum* (1075 a 23-25). Según Aristóteles, explica santo Tomás¹¹, el orden tiene dos presupuestos: la distinción entre las cosas que han de ser ordenadas y la disposición de éstas en provecho del bien común. La variedad está garantizada debido a la creación de los diversos seres, mientras que la cooperación al bien común varía en cada caso, puesto que algunos aportan más a éste que otros: las esferas celestes y los seres espirituales (los ángeles sobre todo, pero también los seres humanos) cooperan más con la ordenación

9 Cf. *De providentia*, II, 48-49. Filón se plantea las dos posibilidades respecto de la materia prima: que sea creada por Dios o no; pero, en todo caso, Dios habría dispuesto providentemente el universo e incluso habría otorgado a cada material su naturaleza propia en función de su proyecto.

10 El término griego es διακριθῆναι. García Yebra (con Ross, Tricot y otros) traduce "ser disueltas [las cosas]", aunque esta interpretación del verbo basada en el Pseudo Alejandro bien podría corregirse y dejarse con el sentido que le da Moerbeke (así procede Reale). De lo contrario, la afirmación no tendría mucho sentido puesto que la pretendida "disolución" afectaría a "todas las cosas" (ἅπαντα) y no sólo a las corruptibles.

11 [...] *ordo duo requirit, scilicet ordinatorum distinctionem et communicantium distinctorum ad totum* (*Metaph.*, XII, l. 12, §2637).

divina que seres de menor precio como los animales, el reino vegetal y los inanimados; de igual modo que sucedía en una familia, donde los parientes del paterfamilias hacen más por el todo —colaboran más con el bien común— que los esclavos o los animales domésticos¹².

Que la totalidad de lo creado esté gobernada por la providencia supone una unificación de la teleología de los entes, los cuales están ordenados bajo el proyecto de una sola inteligencia. Incluso los seres que no poseen la capacidad de conocer por ellos mismos los fines hacia los cuales tienden, también se encuentran orientados por la inteligencia divina¹³. De este modo, toda operación natural estaría dirigida por algún conocimiento (ScG., III, c. 64). Esto significa que en el mundo no existe el caos, ni hay resquicio alguno que escape a la inteligencia divina. Santo Tomás admite un cierto distanciamiento entre la percepción de los acontecimientos que tiene Dios y la que poseen sus criaturas. Este hiato justifica la existencia de fenómenos casuales o inexplicables a nuestros ojos, pese a acontecer en un universo gobernado por el entendimiento divino. Viene a ofrecerse aquí una respuesta de la filosofía cristiana a un complicado dilema planteado ya en la antigüedad con respecto a la providencia¹⁴, que podríamos formular concisamente de la siguiente manera: si Dios prevé el futuro, entonces el hombre no es libre. Permítasenos

12 El esquema de la relación de las partes con el todo, cuya ordenación en la disparidad obtiene una perfección mayor que los bienes solitarios, aparece en numerosos lugares. Citemos algunos pasajes de la obra donde ha desarrollado con más amplitud la doctrina de la providencia: *Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi: cum ad ipsum ordinetur, sicut ad finem, omne particulare bonum huius vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis, est ordo universi* (ScG., III, 64). *Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum* (ScG., III, 69). *Bonum autem et melius non eodem modo consideratur in toto et partibus. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur. Unde melius est toti quod sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis: quaelibet autem pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis* (ScG., III, 94), etc.

13 [...] *quod res naturales sunt propter finem, potissimum argumentum est ad ostendum mundum regi divina providentia et non omnia agi fortuito* (Super Job, c. 5).

14 Pace R. TE VELDE, "Thomas Aquinas on Providence, Contingency and the Usefulness of Prayer", en: P. d'HOINE – G. VAN RIEL (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel* (University Press, Leuven 2014) 539: "It was only in the early modern age that the paradox of human freedom in a world controlled by an omnipotent and sovereign deity was urgently felt as a deep problem". Sin embargo, no cabe duda de la importancia de los debates que en los albores de la modernidad tuvieron lugar sobre estas cuestiones,

generalizar de un modo un tanto grosero las posiciones de las distintas escuelas filosóficas antiguas. Por una parte están los estoicos, los cuales parecen admitir la providencia a expensas de la libertad humana: Dios dominaría hasta el más mínimo detalle de la vida e incluso prevería el porvenir, pero entonces el hombre no sería libre. Evitando esta presencia asfixiante de lo divino, los epicúreos relegan la divinidad a un ámbito extraño a la vida humana y la consideran por entero indiferente a la suerte de los hombres. Una postura más equilibrada es la de los peripatéticos, los cuales admiten que Dios conoce el mundo sólo de modo global, pues tiene noticia únicamente de las naturalezas específicas de los entes, pero ignora los singulares y cada una de las eventualidades contingentes; no prevé el futuro porque éste se halla sometido a dicha contingencia. La ventaja que proporciona tal ignorancia es la libertad de los hombres. Sin embargo, según éstos, Dios tampoco se preocuparía de la suerte de cada persona.

Al hacer aparición en este escenario, la fe bíblica no se encuentra plenamente a gusto con ninguna de estas posturas¹⁵. Por una parte, un Dios con el estatuto ontológico como el admitido por la fe judeocristiana ha de poseer un dominio completo del universo, tanto sobre las realidades más grandes cuanto las más pequeñas. La Escritura muestra repetidas veces que su mirada providente no se interesa sólo por lo general sino también por lo particular. Por otra parte, si hay algo que defiende la revelación cristiana a toda costa, eso es la libertad creada, que puede incluso intentar oponerse al plan divino. El pensamiento cristiano debe lograr, pues, conjugar una soberanía divina íntegra con la libérrima voluntad de la criatura. Se pone de manifiesto aquí aquello que genialmente sintetizó Chesterton: “Christianity is a superhuman paradox whereby two opposite passions may blaze beside each other”¹⁶.

en buena medida conducidos por intérpretes de santo Tomás. Aunque sigo trabajando sobre este tema, me he ocupado ya sobre él en D. TORRIJOS-CASTRILLEJO, “Suárez y la premoción física”: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 44 (2017) 71-94.

15 Un buen ejemplo de una primera recepción cristiana de tal debate lo tenemos en san Justino: cf. D. TORRIJOS-CASTRILLEJO, “La noción de providencia según san Justino”, en: J. A. ÁLVAREZ-PEDROSA – M. LÓPEZ SALVÁ – N. SÁNCHEZ MADRID – I. SANZ EXTREMEÑO (eds.), *Los orígenes del cristianismo en la filosofía, la literatura y el arte II* (Dykinson, Madrid 2018) 271-290.

16 G. K. CHESTERTON, *Orthodoxy* (Lane, New York 1927) 270.

II. LA PROVIDENCIA SOBRE LA CREACIÓN Y LOS INDIVIDUOS

Cordonier¹⁷ ha puesto de manifiesto que en la *Summa contra Gentiles* se produce una renovación del tratamiento tomasiano de la providencia debido a una relectura del escrito *De natura hominis* de Nemesio de Emesa —cuya autoría, pensaba el Aquinate, correspondía a Gregorio de Nisa¹⁸—. Como dicha autora señala, puede apreciarse esto en el capítulo 76 del tercer libro donde aparece referida por primera vez en la obra de santo Tomás la referencia a los tres niveles de providencia enunciados por Nemesio (*De nat. hom.*, 43). Éste atribuye a Platón tal doctrina, difundida en el platonismo medio e identificable ya en el Pseudo Plutarco y en Apuleyo¹⁹. La exposición de Nemesio aparece en un capítulo dedicado a examinar si Dios es capaz de ocuparse no sólo del mundo en general —como ha sido vista su providencia en ocasiones— sino también de los individuos singulares. El recurso al tratado *De natura hominis* proporciona a santo Tomás la oportunidad de estudiar temáticamente la cuestión que da título también al capítulo a que nos estamos refiriendo: “Si la providencia de Dios atañe a cada individuo de manera inmediata” (*Quod providentia Dei sit omnium singularium immediate*).

Según Nemesio, Platón habría respondido a dicha cuestión afirmando que el gobierno divino se extiende tanto a lo general como a lo particular. Para dar articulación a esto, en primer lugar se supondría una providencia perteneciente a la primera divinidad, la cual se ocuparía de las realidades espirituales y celestes, abarcando así también los géneros y especies de todo el mundo. En segundo lugar, habría una providencia encomendada a los dioses situados en el cielo —para santo Tomás serían los ángeles de órdenes superiores—, los cuales se encargarían de los animales, plantas y demás seres individuales y corruptibles. En tercer lugar, existiría un nivel ínfimo de providencia, encomendado a los dioses presentes en el mundo sublunar —para santo Tomás, los ángeles custodios—, los cuales velarían por las vicisitudes humanas. Según esta doctrina, Dios sería providente de todas las cosas en tanto en cuanto los

17 Cf. CORDONIER, “Sauver le Dieu du Philosophe”, 102; ID., “La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d’Aquin”, 505-506, esp. nota 31.

18 Sobre este equívoco en la atribución, véase R. SACRISTAN, “*Ipsa unio est amor*”. *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino* (Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014) 257.

19 Cf. NEMESIUS, *On the Nature of Man*, trad. R. W. SHARPLES — P. J. VAN DER EIJK (Liverpool Univ. Press, Liverpool 2008) 209, nota 1004.

niveles inferiores de providencia estarían subordinados al primero y, en ese sentido, la tesis platónica podría concordar con la fe cristiana²⁰. Sin embargo, santo Tomás cree que no es admisible prescindir de una providencia inmediata por parte de Dios, sobre cada uno de los individuos y acontecimientos individuales. En otras palabras, la consideración de la totalidad que posee Dios, según santo Tomás, ha de ser exhaustiva, no puede prescindir del más mínimo detalle ni puede encomendar lo individual a otros, desatendiéndolo Él personalmente. Las mediaciones no le excusan de un contacto directo con cada una de sus criaturas, por ínfimas que sean, por menudos que sean los detalles de su concreta realidad.

Santo Tomás se defiende aquí de una interpretación de la filosofía de Aristóteles que se encuentra en distintos autores, los cuales creían indigno del primer motor inmóvil atender los asuntos sublunares, relegando su control a un nivel superior de influencia. Aunque —como hemos visto— esta postura la encontramos ya en la antigüedad²¹, santo Tomás entra en discusión más bien con Averroes y Maimónides. Sobre todo será Averroes quien describa a Dios desentendiéndose de los singulares, mientras que Maimónides, en atención a la dimensión espiritual del hombre, al menos admite una providencia para los individuos humanos²².

La argumentación a favor de la extensión de la providencia hasta los últimos detalles del universo estriba en el poder creador de Dios. Ahora bien,

20 Tan concordante es con la fe cristiana que el propio Aquinate la integra en su doctrina: *Invenitur autem in rebus triplex causarum gradus. Est enim primo causa incorruptibilis et immutabilis, scilicet divina; sub hac secundo est causa incorruptibilis, sed mutabilis; scilicet corpus caeleste; sub hac tertio sunt causae corruptibiles et mutabiles* (In *Metaph.*, VI, l. 3, §1207). Aunque el texto de Nemesio ha debido de influir en la recepción de Aristóteles, en último término santo Tomás debe de fundarse en el pasaje de *Metaph.*, Λ, 10 que antes comentábamos: *In aliqua enim domo vel familia ordinata inveniuntur diversi gradus, sicut sub patrefamilias est primus gradus filiorum, alius autem gradus est servorum, tertius vero gradus est bestiarum, quae serviunt in domo, ut canes, et huiusmodi animalia* (In *Metaph.*, XII, l. 12, §2633).

21 Cf. Ps. ARISTÓTELES, *De mundo*, 6, 398 a 6 – b 16. Este escrito no acaba de desligar a Dios del mundo, pero esta doctrina resulta mucho más clara en Alejandro de Afrodísia: cf. D. TORRIJOS-CASTRILLEJO, "Alexander of Aphrodisias on fate, providence and nature": *Forum* 3 (2017) 11. Aunque santo Tomás no suele citar *De mundo* y tampoco parece conocer el escrito de Alejandro, sí debía de serle conocida la postura del de Afrodísia gracias a los testimonios de Maimónides y de Averroes.

22 Esta preocupación está presente desde el principio de su obra: cf. *Super Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2, co. Para la postura de AVERROES, véase *Aristotelis Metaphysicorum libri quatordecim cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome*, vol. 8, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* (Minerva, Frankfurt am Main 1962) 320 I-K; H. DAIBER (ed.), *Ibn Rushd's Metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām* (E. J. Brill, Leiden 1986) 155, §1607. Véase también MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, III, 17-18.

Él es quien ha dado origen al cosmos; luego ha de conocer en Sí mismo, en cuanto fuente, todo lo que ha hecho. La providencia está relacionada con un conocimiento de tipo práctico, pero los que niegan a Dios noticia de lo creado parecen haber creído que alcanza su saber acerca de las cosas como lo hace el entendimiento teórico humano, aprendiendo la noticia a través de los sentidos para después prescindir del dato particular y captar así las especies. Sin embargo, santo Tomás, al concebir a Dios en comparación con un artesano advierte que, tratándose de un ámbito de conocimiento práctico, atañe a la perfección del arte dominar la faena no de un modo superficial y genérico sino con precisión, sin olvidar siquiera el más mínimo pormenor²³. El perito trabajador es capaz de captar no sólo el todo sino cada una de sus partes y armonizarlas con inteligencia; pero las partes son singulares y concretas. Si no dispusiera de semejante destreza tampoco podría encomendar a seres inferiores el cuidado por otras cosas, pues la ciencia de quien gobierna todo debe englobar los saberes sometidos a Él. De tal modo, si Dios ignorase las cosas concretas, difícilmente podría encargárselas a los ángeles. Si es verdad que los gobernantes humanos ignoran las minucias llevadas a cabo por sus subordinados, esto no lo hacen debido a su superioridad, sino a su debilidad, a su incapacidad para estar al tanto de todo²⁴. Dios, en cambio, distribuye

23 Santo Tomás, con Aristóteles (*Eth. Nic.*, VI, 8, 1142 a 14), insiste en que es propio del saber práctico estar al tanto de lo particular: *Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universalibus; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particularibus: nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia. Unde medicus non curat hominem in universalibus, sed hunc hominem: et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata. Constat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet: cum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfectissima Dei providentia si in universalibus consisteret, et usque ad singularia non perveniret* (ScG., III, c. 75). Nemesio argumentaba de modo semejante, haciendo también referencia al médico: *Qualiter autem non valde inconveniens est artificem quidem cuiuscumque modi artis et maxime medicum procurantem universalibus nil particularium neque parvissimum derelinquere inartificabile vel improcurabile, scientem quod ad totum proficit pars, conditorem vero Deum et artificibus enuntiare indoctorem?* (*De nat. hom.*, c. 42, trad. BURGUNDIUS). Bastantes años después de la *Summa contra gentiles*, se explica de modo análogo: *Nam in dispositione tanto perfectior est providentia, quanto providens magis singula mente considerare et ordinare potest: unde et omnes operativae artes tanto perfectius habentur, quanto quisque singula potest magis coniectare* (*De substantiis separatis*, c. 15).

24 *In his quae humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna et universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minimorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit. Et hoc quidem contingit propter eius defectum: in quantum vel singularium minimorum condiciones ignorat; vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requiretur. Huiusmodi autem defectus longe sunt a Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit; nec in intelligendo laborat, aut tempus requirit,*

misiones entre sus criaturas —en especial, los ángeles— para honrarlas y así mostrar de modo más espléndido su grandeza y poder, susceptibles de ser comunicados a otros, no porque Él no sea capaz de actuar solo²⁵.

En definitiva, ante los ojos de Dios ninguna singularidad se opone al conjunto de los entes, por el contrario, se le presenta como una parte frente al todo. No es suficiente que Dios sepa sobre todas las cosas, sino que su conocimiento es tan exhaustivo que ninguna parte se funde en el conjunto sin resaltar como algo digno de peculiar atención. Abarcar incluso lo ínfimo es muestra de la grandeza divina. Parecen cumplirse aquí las sabias palabras del epitafio de san Ignacio que el Papa Francisco gusta de evocar: *Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo divinum est*²⁶.

III. PROVIDENCIA Y LIBERTAD HUMANA

La libertad de arbitrio del ser humano es, para santo Tomás, la capacidad del hombre para determinar sus propios actos (*STh.*, I, q. 83). Así, pues, la primera condición para que exista dicha libertad es la posibilidad metafísica de que ciertos fenómenos puedan suceder o no, o bien puedan acaecer otros fenómenos en su lugar. Es decir, es menester contar con cierta dosis de contingencia en el mundo. Pero esto no tiene por qué entrar en contradicción con la tesis de la providencia divina. Para el Aquinate, Dios puede conocer el futuro y aun ejercer su poder sobre el mundo aunque los fenómenos sean contingentes. Y viceversa: que Dios sea providente y conozca todos los acon-

cum intelligendo seipsum, omnia alia cognoscat, sicut supra ostensum est (ScG. III, 76). Es éste un argumento que también aporta Nemesio: *Necesse est autem et eundem esse factorem eorum quae sunt, et provisorum; neque enim consequens est neque decens, alium quidem facere, alium vero ea quae facta sunt procurare: in imbecillitate enim videretur hoc tale esse. [...] homo autem et aliis omnibus quae sunt secundum hanc vitam, in quantum possibile est, providet; quae vero non provident, propter imbecillitatem non provident* (*De nat. hom.*, c. 42, trad. BURGUNDIUS).

25 *Circa executionem vero tanto videtur esse providentia perfectior, quanto providens per plura media et instrumenta agens universalis movet. Divina igitur providentia [...] exequitur vero disposita per plurimas et varias causas: inter quas spirituales substantiae, quas Angelos dicimus, primae causae propinquiores existentes, universalis divinam providentiam exequuntur* (*De substantiis separatis*, c. 15). Cf. *STh.*, I, q. 103, a. 6.

26 Cit. por FRANCISCUS, *Gaudete et exultate*, 169, nota 124. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html#La_lógica_del_don_y_de_la_cruz (consultado 20/11/2019).

tecimientos que van a suceder no significa que haga originarse todas las cosas de modo necesario. Por el contrario, forma parte de su providencia determinar que algunas cosas se produzcan necesariamente y otras de forma contingente²⁷.

Atribuir a Dios la omnisciencia no sólo sobre el presente sino incluso sobre el futuro parece haber llevado a los estoicos a negar de hecho —ya que no lo hacían con sus palabras— la libertad humana; y así fueron interpretados por los peripatéticos²⁸. La primera respuesta que da santo Tomás a esta problemática está inspirada en Boecio (*De consol.*, V, 6): el conocimiento no influye de suyo sobre los acontecimientos y, por consiguiente, el que Sócrates esté ahora sentado o en pie no es más ni menos necesario por el hecho de saberlo alguien. Eso sí, cuando un ser humano está al corriente de un estado de cosas temporal entonces ha de existir cierta contemporaneidad entre lo conocido y el cognoscente: el fenómeno está presente para él, sea de modo actual, sea porque evoca su pretérita actualidad. Pues bien, la eternidad divina significa que todas las cosas están actualmente presentes ante Dios. Los acontecimientos futuros no se hallan ante Él como realidades aún no existentes como lo están para los que nos encontramos inmiscuidos en el tiempo, sino que, para Dios, el cual vive en la eternidad, son actuales²⁹.

De este modo se resuelve la aporía creada respecto del problema de los futuribles. Se trata de un conocido argumento esgrimido por primera vez por Diodoro Cronos, según el cual las cosas sucederían necesariamente porque, una vez se han verificado los fenómenos, no es posible que hayan acaecido y no acaecido al mismo tiempo. Por consiguiente, esto mismo se debería pensar de ellos cuando todavía no hayan acontecido, luego una de las dos posibilidades es *ya* verdadera y la otra falsa³⁰. Cuando ocurre algo, es verda-

27 Cf. *STh.*, I, q. 19, a. 8; q. 22, a. 4; *ScG.*, III, c. 72; *De ver.*, q. 5, a. 4, ad 7.

28 Así lo vio, por ejemplo, Alejandro de Afrodisia (*De fato*, 30); pero lo afirman también Nemesio (*De nat. hom.*, c. 43) y Boecio (*In De interpr.*, III, c. 9), en obras que sí son conocidas por el Aquinate. En todo caso, esta comprensión del parecer estoico había sido ya antes transmitida por Cicerón, a quien también lee el Aquinate (*De divinat.*, II, 19-20; cf. *De nat. deorum*, I, 39). Santo Tomás se suma a esta interpretación cuando afirma: *Stoici [...] concludebant quod omnia ex necessitate eveniunt* (*Expositio Peryermeneias*, I, l. 14; cf. *ScG.*, III, 84).

29 En lo que sigue me apoyaré en *De ver.*, q. 2, a. 12, co.; *STh.*, I, q. 14, a. 13, co.; *Expositio Peryermeneias*, I, l. 14. Sobre esta cuestión: cf. H. J. M. J. GORIS, "Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom", en: R. VAN NIEUWENHOVE — J. WAWRYKOW (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas* (University of Notre Dame, Notre Dame 2005) 106-112.

30 Cf. A. MAGRIS, *L'idea del destino nel pensiero antico*, vol. 2 (Del Bianco, Udine 1985) 452-478. Santo Tomás conoce a Diodoro mediante el comentario de Boecio al libro *Sobre la interpretación* de Aristóteles (III, c. 9); cf. *Expositio Peryermeneias*, I, l. 14. No obstante, relaciona más bien con los estoicos este razonamiento respecto de los futuros contingentes.

dera la afirmación acerca de la efectiva realidad de dicho acontecimiento y su negación es falsa. Una vez han tenido lugar los hechos, tan sólo determinadas afirmaciones son correctas: por tanto, cuanto vale en lo sucesivo ha tenido que haber estado siempre en vigor. De tal modo, se da por supuesto que las verdades y las falsedades son inmutables. Por tanto, aunque no nos conste qué sucederá en el futuro, ya serán verdaderos o falsos los juicios que en el presente se hagan al respecto y, así, todos los acontecimientos sucederán de modo necesario.

Aristóteles (*De interpr.*, 9) niega el razonamiento de Diodoro y cree que tan sólo se puede tener un juicio por verdadero o falso cuando se refiere a circunstancias actuales o pasadas. Por consiguiente, la verdad o falsedad de los juicios que versen sobre el futuro, siempre que traten sobre cosas contingentes, permanecerá en un estado de indeterminación. Únicamente será verdadera con anterioridad la contradicción entre ellos: no cabe que los eventos futuros vayan a suceder y no suceder a un tiempo. Ahora bien, esto no nos autoriza a pensar que, de suceder, lo hagan de modo necesario. Aristóteles está diciendo de forma implícita que la identidad de una cosa consigo misma no la convierte en una realidad necesaria, por mucho que todo juicio tautológico sea necesariamente verdadero; pero tal proposición se fundamentará en todo caso en la hipótesis que supone el darse actual de la cosa³¹. En realidad, decir que la batalla naval ya sucedida era necesaria, tan sólo porque se acabó produciendo de acuerdo con el pronóstico, es tanto como decir que la vida de Sócrates es necesaria porque en este momento dicho filósofo está vivo; pero, de hecho, sólo puedo decir que Sócrates está vivo porque me consta la actualidad de su vida, no porque esté vivo de modo necesario. Que tal cosa sucede de modo no necesario lo prueba el hecho de que podemos barajar un buen número de causas que hubieran podido haber impedido su existencia y otras tantas capaces de interrumpir su vida. Para Aristóteles, tan sólo es ontológicamente necesario lo que no puede no ser (por incorruptible, por ejemplo, como las sustancias separadas o los cielos) o aquello cuyo ser está determinado por causas necesarias (como la rotación del sol y todo lo que se deriva de la naturaleza de un ente, como el calor es necesario para el fuego,

31 En el fondo, creo que está latente su distinción entre τὸ ὄν ἔστιν καὶ τὸ ἔστιν: τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ ἔστιν· οὐ γὰρ ἔστι θαλάσσιον θάλασσαν μέγος (*An. Post.*, II, 3, 91 a 6). Lo cual viene a significar que la efectiva verificación de un hecho contingente no se contiene en modo alguno en su propia identidad específica.

la sensibilidad para los animales, etc.). Sin embargo, cuanto podría suceder o no suceder es de suyo contingente, por más que venga al ser merced a una actual determinación de alguna causa.

Santo Tomás, por su parte, retomará la argumentación aristotélica, que después había sido asimilada —también para aplicarla a la cuestión de la providencia—, entre otros, por Alejandro de Afrodisia. Alejandro será seguido por Averroes en buena medida, pero, además, su doctrina llegará, a través de Proclo, hasta Boecio³². En cualquier caso, el Aquinate integra el discurso aristotélico en un marco metafísico de mayor envergadura en comparación con Alejandro. La realidad abarcada por la mente de santo Tomás es más dilatada que la del peripatético, fundamentalmente porque el Dios de santo Tomás —como el de Boecio— es muy superior³³. No se comporta como los ángeles que tan sólo pueden conjeturar el futuro —como los dioses de Alejandro—, pues obtienen una noticia sobre el porvenir únicamente en la medida en que conocen sus causas³⁴. En sus causas, los eventos futuros están aún indeterminados, no han adquirido la actualidad concreta que adquirirán cuando sucedan: saber que el sol calienta no nos asegura prever si mañana hará buen tiempo, quien conozca a Goya podrá pronosticar que pintará algo pero no qué cuadro en particular o, al menos, será imposible averiguar hasta la última pincelada de la ejecución final, etc. Por el contrario, santo Tomás cree que Dios es eterno y por ende su poder cognoscitivo se encuentra en un nivel superior. De tal manera, valiéndose de los mismos argumentos aristotélicos, llega a conclusiones distintas de las sostenidas por Alejandro y su seguidor Averroes. A diferencia de ellos, atribuye un alcance mucho mayor al conocimiento y al poder divinos, pero, con ellos, reconoce la contingencia del mundo sublunar y la libertad del ser humano.

El Aquinate concede que *el saber* acerca de un acontecimiento contingente se vuelve necesario una vez ha transcurrido (si ha sucedido, es necesario

32 Moerbeke traducirá los escritos sobre la providencia de Proclo sólo después de la muerte de Tomás, el cual tampoco conoció nunca la traducción latina del tratado *De fato* compuesto por Alejandro atribuida a Moerbeke.

33 R. ALVIRA, "«Casus et fortuna» en Sto. Tomás de Aquino": *Anuario Filosófico* 10 (1977) 55: "Dios es el *esse subsistens*, pero también es *Infinitum*. La infinitud, un defecto, en principio, para la filosofía peripatética, constituye un atributo divino más para STO TOMÁS: el punto de mira se ha corregido, bajo la influencia neoplatónico-agustiniana. Dios crea para comunicar su bondad, pero su infinitud no puede reflejarse en un solo efecto y, por ello, Dios crea un mundo múltiple".

34 Cf. THOMAS AD., *STh.*, I, q. 57, a. 3; ALEXANDER APH., *De fato*, 30.

afirmar que ha sucedido)³⁵, sin embargo el conocimiento que Dios posee de las cosas contingentes no se asemeja tanto a un saber sobre cosas pasadas sino más bien a la noticia acerca de realidades presentes. Igual que para Él no existe el futuro, tampoco se puede decir que para Él exista el pasado. Desde su punto de vista privilegiado, el de la eternidad, capta de una vez lo que nosotros percibimos sucesivamente³⁶. Además, santo Tomás distingue lo necesario en sí mismo y lo necesario tan sólo en la proposición (*STb.*, I, q. 14, a. 13): si bien lo pasado o lo presente fue o es contingente desde el punto de vista de la ontología, cuando llega la hora de examinarlo y pronunciarnos sobre ello, todas nuestras proposiciones serán necesariamente verdaderas o falsas. La necesidad aquí no afecta al acontecimiento como tal, sino sólo a la proposición. Pues bien, algo análogo ocurre con el conocimiento divino sobre los futuribles, el cual se parece a nuestra noticia sobre las realidades presentes: lo que nosotros tenemos por futuro es necesariamente sabido por Dios y sólo

35 El poeta Agatón —según refiere Aristóteles en *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 9-11— afirmaba que ni tan siquiera Dios puede hacer que lo sucedido no haya tenido lugar. Así comenta santo Tomás tal pasaje, íntimamente ligado con esta problemática: [...] *consilium non est nisi de aliquo contingenti, ut supra habitum est. Factum autem id est praeteritum, non est contingens, quia non contingit ipsum non fieri, idest quod non sit factum; et ad hoc inducit verbum Agathonis qui recte dixit: quod solo isto posse privatur Deus, ut faciat ingenita, id est non facta quae sunt facta. Et hoc recte dixit. Necesse est enim quod potestati cuiuslibet causae subsit omne illud quod potest contineri sub proprio obiecto virtutis eius, sicut ignis potest calefacere omne calefactibile. Virtus autem Dei, qui est universalis causa entium, extendit se ad totum ens: unde solum illud subtrahitur divinae potestati quod repugnat rationi entis, hoc est quod implicat contradictionem; et tale est quod factum est non fuisse. Eiusdem enim rationis est aliquid esse dum est, et fuisse dum fuit; et non esse quod est, et non fuisse quod fuit* (*Sententia Ethic.*, VI, l. 2, §§1138-1139).

36 Santo Tomás retoma la imagen de Boecio, el cual recurre a —por decirlo con Bergson— una “espacialización” del tiempo: alguien situado en un lugar elevado puede ver a cuantas personas andan por todo un camino, mientras que uno situado más cerca tan sólo verá a los que pasan a su lado; igualmente, Dios puede ver pasado, presente y futuro de un solo golpe de vista y no de modo paulatino. Sin duda, las metáforas espaciales podrían dar lugar a una malinterpretación del propósito de santo Tomás (cf. H. J. M. J. GORIS, *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will* [Thomas Instituut Te Utrecht, Nijmegen 1996] 244-252); pero asimismo cabe poner ejemplos específicamente temporales: sin ir más lejos, los seres humanos somos capaces de comprender de manera unitaria cuanto ha sucedido en un periodo histórico; así, por ejemplo, cabe unificar en un solo pensamiento la entera semana pasada o incluso las guerras médicas. Para despejar toda duda, valga el testimonio de un compositor tan dotado como Mozart, quien habla de su capacidad para aprehender de manera simultánea el desarrollo temporal de una entera melodía: “[...] und so ist die ganze Komposition in meinem Kopfe schon so weit zu Ende gebracht, daß, so groß und bedeutend sie auch sein mag, ich sie im Geiste mit einem Blick übersehe, gerade so, als wie das Ganze eines schönen Gemäldes oder einer hübschen Figur sich vor meine Blicke stellt. Ich höre in meiner Einbildungskraft das Ganze auf ein Mal, nicht etwa nach und nach, wie es doch nachher nur gehört werden kann” (W. A. MOZART, cit. por J. A. SCHLOSSE, *Wolfgang Amadeus Mozart. Eine begründete und ausführliche Biographie desselben* [Resonus, Praha 1993] 90).

en ese sentido es necesario (desde el punto de vista de la proposición); pero no por ello se convierte en una realidad necesaria, porque habrá de suceder de modo contingente³⁷.

De todas maneras, para completar esta respuesta hace falta recordar que Dios no descubre las cosas como los seres humanos, que acceden a ellas por cierta influencia de los entes sobre la facultad cognoscitiva. Por el contrario, Dios conoce las cosas por ser su autor, su fuente, aquel que las origina. En este sentido, por cuanto es su causante último, se podría creer que las produciría de manera necesaria, dado que Dios es el ser necesario por excelencia y no cabe admitir deficiencia en su acción. Sin embargo, que Dios quiera la existencia de determinadas cosas no significa que pretenda para ellas una existencia necesaria; desea que algunas sean contingentes. Con tal propósito, establece causas necesarias para cuanto quiere que suceda de modo necesario y causas contingentes o libres para cuanto quiere suceda contingentemente (*STh.*, I, q. 22, a. 4).

Veamos ahora cómo tienen cabida en el proyecto divino los menudos acontecimientos sometidos a contingentes eventualidades, esas nimiedades tan insignificantes que Alejandro y Averroes creyeron indignas de la atención divina. Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás afirma que todo aquello que se produce por azar (*casus*) no posee una verdadera causa, porque en realidad el efecto del azar no constituye una realidad ni una unidad propiamente dichas, se trata más bien de la coincidencia en el efecto de acciones correspondientes a distintas causas³⁸. Cuando se da el azar no tenemos en definitiva una sola

37 *Sed ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae, ut dictum est, non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et haec propositio, 'omne scitum a Deo necessarium est esse', consuevit distingui. Quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa, et est sensus, "omnis res quam Deus scit, est necessaria". Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera; et est sensus, "hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium"* (*STh.*, I, q. 14, a. 13, ad 3).

38 *Dictum est enim supra quod id quod est per accidens, non est proprie ens neque unum. Omnis autem naturae actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicuius naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum* (*STh.*, I, q. 116, a. 1, co.). La argumentación sobre la naturaleza de lo accidental se remite a Aristóteles (*Metaph.*, E, 3), como se ve por el paralelismo con el comentario: [...] *ens per accidens non habet causam neque generationem. Verbi gratia, quod iste occidatur a latronibus habet causam per se quia vulneratur; et hoc etiam habet causam per se, quia a latronibus invenitur; sed hoc non habet nisi causam per accidens. Hoc enim quod iste qui negotiatur, ad negotium vadens, inter latrones incidat, est per accidens, ut ex praedictis patet. Unde eius non oportet ponere aliquam causam* (*In Metaph.*, VI, l. 3, §1201). Podría haber sido Averroes quien le haya ayudado a prestar atención a que la unidad accidental surgida entre dos cosas es, sin

cosa sino más bien la concurrencia accidental (*per accidens*) de dos entidades que no tendrían por qué estar necesariamente —naturalmente— unidas. Sin embargo, ciertas causas han propiciado que se dé esta coincidencia. Por lo tanto, cuando hablamos de azar en un suceso no estamos ante *una sola* causa. No existe una causa natural del azar porque, en tal caso, produciría con regularidad sus efectos y no de modo azaroso; daría lugar a *una* naturaleza, como toda causa natural produce efectos que se caracterizan por su unidad. Por ejemplo, el fuego es una causa natural y su acción es quemar; ahora bien, que se prenda un bosque o una vivienda no se debe tan sólo al fuego, sino que ha de intervenir alguna otra causa. El bosque o la vivienda son ya causas materiales concurrentes en el contingente fenómeno denominado “incendio”, e igualmente lo es un posible intermediario, como el viento, que podría empujar *por azar* el fuego hacia el uno o la otra (si bien la dirección del viento está, a su vez, determinada por causas muy precisas). Por otro lado, la así llamada “suerte” (*fortuna*) se englobaría dentro del ámbito del azar, añadiendo una relación a la voluntad humana, pues se considera buena o mala en virtud de la respectiva concordancia o discordancia con el apetito humano. Así, el inquilino de la casa antes mencionada podría ser desafortunado si, por azar, fue su casa la incendiada; pero quizá tuvo suerte, con tal que anduviera deliberando cómo deshacerse de ella.

Ahora bien, aunque la coincidencia de dos realidades que no están unidas por necesidad sea algo de suyo contingente, nada impide que ambas puedan ser unidas por el entendimiento³⁹. En efecto, es propio del intelecto

embargo, aprehensible para el entendimiento: *Deinde dicit [Aristoteles]: Dimittamus ergo ens, etc., id est, dimittamus igitur perscrutari perscrutationem de ente, quod est per accidens, et de ente, quod est veridicans, scilicet quod est in anima. Ens enim, quod est per accidens, non habet causam terminatam, et quod est veridicans non habet etiam causam nisi animam (Aristotelis Metaphysicorum libri quatordecim cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, vol. 8, 152 H-I), donde se aclara que el ens veridicans es illud, quod est in anima, haec enim entia facta sunt ab intellectu (ibid., 152 D). Cf. S.-S. LEE, *Wirklichsein und Gedachtsein: die Theorie vom Sein des Gedachten bei Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung seiner Verbum-Lehre* (Königshausen & Neumann, Würzburg 2006) 203.*

39 *Et ideo dicendum est quod ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina. Quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu, alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem, fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere, sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quae hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quae per intellectum agit; et praecipue intellectum divinum (STh., I, q. 116, a. 1, co.).*

unir lo separado y es precisamente esta síntesis la que permite a la mente divina poner de acuerdo aquello que es múltiple y diverso de suyo: ir a la plaza y cobrar una deuda son dos acciones del todo dispares, pero cabe pensarlas unidas, a saber, que uno vaya a la plaza y *por suerte* encuentre al acreedor dispuesto a pagar (tomo el célebre ejemplo de Aristóteles⁴⁰). Pues bien —afirma con contundencia el Aquinate—, igual que puede pensarse tal cosa, también puede ser planificada por una mente.

Resultan muy elocuentes las comparaciones que santo Tomás proporciona para ayudarnos a comprender la previsión divina de los accidentes de la vida humana. El primero de ellos, el célebre ejemplo aristotélico del hombre que cava un hoyo y, *por suerte*, encuentra un tesoro, sitúa dos acontecimientos que no están unidos de manera necesaria entre sí: cavar un hoyo y encontrar un tesoro⁴¹. Que ambos sucesos estén unidos de hecho es una contingencia que el entendimiento es capaz de captar, como lo capta el interesado, el cual es cabalmente apto para admirarse de su venturosa fortuna. Del mismo modo, cabría que el entendimiento divino ordenase las cosas de manera que se alcanzase determinado objetivo, si bien la aparente coincidencia podría antojárseles *casual* a los actores involucrados en el desarrollo de los acontecimientos. Así, el ejemplo mismo del tesoro es empleado por santo Tomás para referirse a uno que es sabedor de la presencia del tesoro escondido y anima a un labrador a cavar en tal sitio.

La segunda comparación empleada parece inspirada en el ejemplo de Aristóteles sobre el cobro de una deuda en la plaza⁴². Se trataría de un amo que toma por separado a cada uno de sus dos siervos para enviar a ambos a un

40 Cf. *Phys.*, II, 5, 196 b 33 – 197 a 18.

41 Cf. *Metaph.*, Δ, 30, 1025 a 15-19; *Eth. Nic.*, III, 5, 1112 a 27; *Rhet.*, I, 5, 1362 a 8-9.

42 *Sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praedestinavit, non est casuale, sed per se intentum* (*STh.*, I, q. 116, a. 1, co.; cf. *ScG.*, III, c. 92; *Expositio Peryermeneias*, I, l. 14). La inspiración en Aristóteles del ejemplo acerca del tesoro es evidente, mientras que ha sido CORDONIER ("La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin", 510) quien ha advertido que también el caso del encuentro en la plaza podría remontarse al Estagirita. En otro escrito transforma esta comparación con un nuevo y negativo sentido: [...] *si aliquis insidiosè aliquem mittat ad locum ubi sciat esse latrones vel hostes, quorum occurus est casualis ei qui mittit, utpote praeter intentionem eius existens, non est autem casualis mittenti qui hoc praecogitavit* (*De substantiis separatis*, c. 16; cf. *In Metaph.*, VI, l. 3). Otro ejemplo de aparente suerte aciaga debida a la mala voluntad de un actor oculto: [...] *puta, si quis lapidem in via ponat, ut qui ab eo mittitur, impingens cadat; casus quidem euntis per accidens est secundum eius propositum; est autem dispositum per intellectum alterius eum mittentis* (*De sortibus*, c. 4).

mismo lugar: cuando ellos se encuentran allí, no sabiendo ninguno que hasta ese sitio se dirigía también su compañero, apreciarían el encuentro como una casualidad; sin embargo, desde el punto de vista del amo, era algo previsto. De análoga manera, Dios puede ordenar distintas causas contingentes o libres para que realicen un proyecto común, por más que ellas no sepan a qué están contribuyendo. Ahora bien, para que sea posible que Dios posea una providencia acerca de cosas contingentes como las antedichas, es menester que disponga de un conocimiento que se extienda más allá de las meras especies y recaiga incluso en los particulares aparentemente más insignificantes, tal como ha sido defendido con antelación.

A este propósito, Cordonier ha advertido que la lectura realizada por santo Tomás acerca de la doctrina aristotélica sobre el azar y la suerte acaba traicionando a Aristóteles al suprimir la contingencia del mundo⁴³. Así, apoyándose en un jugoso artículo de Porro, está convencida de que el doctor angélico defiende un “determinismo providencial”⁴⁴. Esta severa acusación merece un tratamiento más detenido que reservamos para el final de nuestras páginas, pero, por el momento, quisiéramos tan sólo hablar a favor de la fidelidad a Aristóteles profesada conscientemente por el Aquinate. Según creo, no traiciona a Aristóteles en lo fundamental, porque coincide con él en admitir que existen fenómenos contingentes y se da el azar en el mundo. El determinismo, por el contrario, juzga que todo sucede de modo necesario. Además, tampoco constituye un abuso de Aristóteles elevar su doctrina sobre el azar y la suerte a un plano superior, introduciendo la omnisciencia de un Dios eterno y no meramente perpetuo. Ni tan siquiera la posibilidad de que el primer motor inmóvil pueda gozar de semejante altura ontológica es del todo ajena a la doctrina aristotélica. Por otro lado, Aristóteles ha hablado con bastante claridad de una providencia general en sus escritos exotéricos y de una providencia particular en la *Ética*⁴⁵.

43 “[...] cette idée d’une convergence de deux séries causales indépendantes coordonnées par un unique agent (le maître) n’est pas aristotélicienne. Ainsi, ce qui pour le Philosophe n’était que pure contingence ou accident se trouve chez Thomas subsumé à un plan providentiel où la fortune perd sa contingence [...] pour Dieu, rien n’est fortuit ou fortuné” (CORDONIER, “La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d’Aquin”, 510-511).

44 Cf. P. PORRO, “*Lex necessitatis vel contingentiae*. Necessità, contingenza e provvidenza nell’universo di Tommaso d’Aquino”: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 (2012) 430ss.

45 He tratado de justificar dicha tesis en D. TORRILLOS-CASTRILLEJO, “Dios en la ética de Aristóteles”: *Pensamiento* 255 (2012) 13-18; ID., “La causalidad del motor inmóvil”: *Hypnos* 31 (2013) 254-256; ID., “Dios y ‘antropocentrismo’ en Aristóteles”: *Espíritu*

Continuemos, pues, nuestra exposición atendiendo a una posible causa de perplejidad: si Dios no determina los acontecimientos de modo que estos sucedan necesariamente, sino que deja espacio para la contingencia, parecería perder dominio sobre las criaturas y entonces su proyecto providente no se realizaría de modo eficaz. Sin embargo, esto no sucede así, porque Dios tiene en cuenta también los fallos de las causas contingentes y es capaz de ordenar sus deficiencias hacia la consecución de algún fin ulterior, pese al fracaso respecto de los fines particulares de dichas causas⁴⁶. Así se favorecería el bien común y el mayor bien asequible para cada una de sus criaturas. Ahora bien, santo Tomás no es tan ingenuo —ni tan estoico— como para explicar toda carencia particular como un beneficio colectivo. No propone

62 (2013) 46-48. Sobre la providencia particular habla en la *Ética a Eudemo*, de la que santo Tomás tiene noticia gracias al tratado *De bona fortuna*, como ha puesto de relieve la propia CORDONIER ("Sauver le Dieu du Philosophe"). Los escritos donde, de manera más explícita, se ha pronunciado Aristóteles sobre la providencia a nivel cósmico son sus obras perdidas, dirigidas al gran público; en esos artículos me refiero concretamente a *De philosophia*. A este diálogo ni santo Tomás ni nuestra generación ha tenido acceso; sin embargo, el Aquinate sí está al corriente de algunos de los testimonios de mayor valía acerca de esa obra, aportados por Cicerón: *Tullius dicit in Lib. De natura deorum, et fuit dictum etiam ab Aristotele, quamvis in ejus libris quae apud nos habentur non inveniatur, quod si aliquis homo intraret palatium quod videret bene dispositum, nullus est ita amens, qui licet non videret quomodo factum fuerit, quin percipiat quod fabricatum sit ab aliquo. Nos intramus mundum, nec videmus quomodo factum sit; sed ex hoc ipso quod est ita bene ordinatus, debemus percipere quod est factus ab aliquo. Et hoc specialiter ostendit ordo corporum caelestium (Super Psalmo VIII; cf. STh., I, q. 103, a. 1, co.)*. Parece referirse al siguiente texto que, en realidad, Cicerón atribuye a Crisipo: *An vero, si domum magnam pulchramque videris, non possis adduci ut, etiam si dominum non videas, muribus illam et mustelis aedificatam putes—: tantum ergo ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum caelestium, tantam vim et magnitudinem maris atque terrarum si tuum ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare?* (*De natura deorum*, II, 17, 55). No obstante, el dato no anda descaminado, puesto que esta obra también nos trae un relato referido a Aristóteles con una doctrina análoga. Aparece justo después de que Cicerón afirmase: [...] *quod si mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum cur templum cur domum cur urbem non potest, quae sunt minus operosa; et multa quidem facilliora?*] (*De natura deorum*, II, 37, 94; el subrayado es mío: estas palabras podrían muy bien ser consideradas parte del testimonio acerca de Aristóteles y no sólo las que empiezan en el párrafo siguiente). La comparación de Aristóteles se refiere a unos cavernícolas —análogos a los de la *República* de Platón— que salen por vez primera a la faz de la tierra y el descubrimiento del orden del mundo les lleva a inferir la existencia de lo divino (cf. *De philosophia*, fr. 13 Ross; CICERO, *ibid.*, 37, 95-96). Es más, en este mismo fragmento Ross incluye una cita de Filón (*Legum allegoriarum*, III, 3, 32, 97-99) en la que se relata el mismo ejemplo de la casa, esta vez sí atribuido a Aristóteles, de quien debió de tomarlo Crisipo. Lo que es más interesante, ahí no se conforma con mencionar el orden del cielo sino que extiende su admiración sobre la armonía incluso hasta el mundo sublunar, cosa que bien se puede vincular con el conocido texto de *De part. an.*, I, 5, 645 a 15-23, considerado de madurez. Sin duda, estos testimonios fueron para santo Tomás una confirmación de la lectura de la metáfora del paterfamilias de *Metaph.*, Λ, 10 en clave de providencia, que había encontrado en Nemesio.

46 Cf. *De ver.*, q. 6, a. 3, co.

un iluso consuelo para la muerte como el que después satirizaría Voltaire, según el cual uno debería tranquilizarse pensando que la putrefacción del propio cadáver al menos proporcionaría alimento a los gusanos⁴⁷. Por el contrario, santo Tomás cree que la providencia dedica una especial atención a las criaturas racionales, para las cuales adopta la forma de “predestinación” (*De ver.*, q. 6, a. 3). Sin embargo, el logro del fin de la vida humana es algo complejo puesto que está en manos del libre albedrío, el cual es una causa contingente que además se determina a sí misma. Para lograr, pues, el bien del ser humano, Dios recurre a un gran número de medios. Así, también aquí, el gran número disponible de causas contingentes asegura que, de fallar una, otra pueda cumplir el propósito divino⁴⁸.

No obstante, a diferencia de la posición estoica, la multiplicidad de causas finitas concurrentes no es el único expediente para garantizar la eficacia divina. Dios se reserva la capacidad de obrar directamente en el mundo. No sólo de manera extraordinaria por los milagros, la profecía, la Encarnación, etc., acciones que forman parte de la historia de la salvación. También actúa de modo eficaz en la voluntad humana⁴⁹. Este tipo de intervención es siempre, necesariamente, una acción directa de Dios sobre los sujetos humanos, pues, sobre la voluntad, según el Aquinate, ninguna otra causa tiene poder. Santo Tomás niega de manera expresa esta potestad al destino (*fatum*), el

47 François Marie AROUET (VOLTAIRE), “Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome *tout est bien*”, en: Œuvres complètes de Voltaire, vol. 12 (Société Littéraire-typographique, Paris 1785) 132: “Ce malheur, dites-vous, est le bien d’un autre être. / De mon corps tout sanglant mille insectes vont naître : / Quand la mort met le comble aux maux que j’ai soufferts, / Le beau soulagement d’être mangé des vers !” Santo Tomás admite que ciertamente la corrupción de un animal puede ser un bien para otro, pero no basta esa explicación para justificar el sufrimiento humano, sino sólo el mal físico: *Et ideo malum quod accidit in eis [sc. brutis animalibus], recompensatur per bonum naturae, non per bonum praemii, sicut quod mors muscae est victus araneae. Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium praeter naturam, quod est voluntas* (*Super Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2, co.).

48 *Invenimus enim ordinem infallibilem esse respectu alicuius [...] quando ex concursu multarum causarum contingentium, et deficere possibilem, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius quae defecit, vel ne altera deficiat* (*De ver.*, q. 6, a. 3, co.). Parece haber tomado la idea de los estoicos, a quienes empero critica porque no advierten que la concurrencia de causas contingentes no produce necesidad, aunque sí eficacia: *Quorum Stoyci posuerunt fatum in quadam serie siue conexione causarum, supponentes quod omne quod in mundo accidit habet causam, causa autem posita necesse est effectum poni et, si una causa per se non sufficit, multe cause ad hoc concurrentes accipiunt rationem unius causae sufficientis; et ita concludebant quod omnia ex necessitate eveniunt* (*Expositio Peryermeneias*, I, l. 14, Ed. Leon., 74, 214-220).

49 Cf. *ScG.*, III, 92; *STh.*, I, q. 104, a. 4; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2, etc.

cual consiste en la impresión en la naturaleza del proyecto providente de Dios por el que unas cosas se ordenan a otras⁵⁰; también excluye de dicho poder a la causalidad de los astros, así como a las sustancias separadas (ángeles o demonios). Tan sólo Dios es capaz de mover la voluntad humana y esto lo hace, por consiguiente, de modo inmediato.

Dios puede inclinar el libre albedrío en un sentido y no por ello esto ha de considerarse una invasión de la libertad humana, puesto que el Creador interviene como fuente de dicha libertad, ayudando a la voluntad a cumplir su fin propio, que es el bien de la persona. Por lo demás, tampoco la acción divina sobre la mente humana puede ser considerada una intrusión dado que no suprime ni su conocimiento ni su voluntad, de modo que dichas acciones cumplidas bajo el influjo divino no dejan de ser perfectamente “voluntarias”⁵¹.

IV. SANTO TOMÁS, ¿UN DETERMINISTA PROVIDENCIAL?

Antes nos hemos referido a un valioso artículo de Porro donde se detiene en la cuestión del determinismo en santo Tomás. Lo calificaba con un término que, según él mismo reconoce, puede sonar un tanto extremado: “determinista providencial”⁵². Lo hace aun después de haber recorrido los más importantes textos sobre la providencia y tras haber visto como para santo

50 *Secundum vero quod praedicta ordinatio [sc. providentia] consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati* (STh., I, q. 116, a. 2, co.).

51 Son iluminadoras a este respecto las palabras de T. P. JACKSON, “Must Job Live Forever? A Reply to Aquinas on Providence”: *The Thomist* 62 (1998) 12: “It is paramount to recognize that God’s moving an individual’s will is not like a thug’s violently coercing another to do something. God is not like one more finite agent (especially powerful or ruthless) competing for causal efficacy. God acts ‘within us, without us,’ in the stock phrase, such that we cannot but realize our divinely ordained end according to our rational nature. When a person is moved by God to virtuous action, this is the *perfection* of finite agency, not its *violation*, in Thomas’s estimation. The action remains ‘voluntary’ in the literal sense that it flows from the person’s will (*voluntas*) and is accompanied by knowledge of the action’s end (STh I-II, q. 6, aa. 2 and 3)”.

52 “[...] si potrebbe comunque sostenere che l’etichetta di ‘determinismo provvidenziale’ che abbiamo adoperato è in realtà eccessiva e esagerata. Lo concediamo volentieri, trattandosi di un’espressione di comodo, fermo restando che essa serve semplicemente a indicare che, dal punto di vista della provvidenza, nulla di ciò che accade è veramente *indeterminato*” (PORRO, “*Lex necessitatis vel contingentiae*”, 437). Retornará sobre este tema en P. PORRO, “Contingenza e impedibilità delle cause. Presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico”: *Rivista di Storia Della Filosofia* 68 (2013) 113-147; ID., *Thomas Aquinas. A Historical and Philosophical Profile* (The Catholic University of America Press, Washington 2016) 336-337.

Tomás es imprescindible combatir el determinismo y admitir que existen realidades contingentes. Sin embargo, de acuerdo con el parecer de Porro, santo Tomás se habría conformado con liberar el mundo del determinismo de los hados celestes, pero habría sometido el universo bajo la providencia divina. Ésta fijaría de tal modo los acontecimientos que sólo gozarían de contingencia ante sus causas próximas, pero no para Dios, quien habría decidido en su providencia que todo sucediera necesariamente. Así, Porro se cree en condiciones de impugnar la interpretación de Gilson, quien habría atribuido a santo Tomás la tesis según la cual *toda* la creación sería contingente. Pese a estar de acuerdo con él en su muy pertinente crítica a Gilson, me siento obligado a hacer algunas puntualizaciones que pueden quizá contribuir a despejar las dudas que la enseñanza de santo Tomás, expuesta antes por nosotros, haya podido despertar.

La postura de Porro parece estar fuertemente condicionada por una afirmación del *Comentario a la Metafísica* donde santo Tomás asevera: “Resulta que cada efecto posee necesidad en cuanto se encuentra bajo el orden de la providencia divina. Por ello sucede que esta condicional es verdadera: si algo ha sido dispuesto por la providencia de Dios, entonces tal cosa sucederá”⁵³. Al citar este pasaje, parece evitar la última frase, a pesar de reconocer que la necesidad a la que ahí se refiere santo Tomás ya no puede ser una necesidad estricta, sino tan sólo “una necessità ipotetica”⁵⁴. Pero, si se trata de una necesidad hipotética, entonces no es aceptable la distinción que hace el estudioso italiano: según concluye Porro en esas páginas, los acontecimientos queridos eficazmente por la voluntad divina serían necesarios en sentido absoluto (*simpliciter*) y tan sólo contingentes en cierto sentido (*secundum quid*). Llega a semejante conclusión al traer a escena a Siger de Brabante y a Duns Escoto para confirmar su punto de vista sobre Tomás. Según Porro, el “determinismo providencial” del Aquinate se definiría porque “ritiene che nella disposizione d’insieme della provvidenza [...] nulla sia veramente accidentale”

53 *Invenitur igitur uniuscuiusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere. Ex quo contingit quod haec condicionalis est vera, si aliquid est a Deo provisum, hoc erit (In Metaph., VI, l. 3, §1220)*. Escribe Porro: “[...] il rifiuto del fatalismo non comporta affatto il rifiuto di una certa forma di ‘determinismo’ provvidenziale. Il testo forse cruciale a questo proposito può essere ritrovato nel *Commento alla Metafisica* (VI, lect. 3)” (PORRO, “*Lex necessitatis vel contingentiae*”, 430). Cf. *ibid.*, 433.448.

54 *Ibid.*, 433.

(es decir, nada sería contingente *simpliciter*), aunque santo Tomás admita “la contingenza relativa, o *secundum quid*”⁵⁵.

Santo Tomás habla de una “necesidad hipotética” para referirse precisamente a todo aquello que es intentado por la voluntad divina, con el fin de mostrar que las cosas queridas por Dios no son apetecidas por Él de modo necesario. Como Porro recuerda, con razón, frente a Gilson, muchas de las criaturas son contingentes pero hay otras necesarias (los cielos, los ángeles y las almas intelectivas). Ahora bien, incluso las cosas necesarias, en cuanto criaturas, son queridas por Dios de un modo contingente, porque tan sólo se ama a sí mismo de un modo absolutamente (*simpliciter*) necesario. Por ende, cuanto pretende que exista fuera de Sí, lo quiere con necesidad hipotética —bajo la hipótesis de que así lo ha determinado con libertad—, pero no por ello se vuelven más necesarios los entes necesarios ni menos contingentes los entes contingentes, sino que esta “necesidad” (hipotética) recae en la invariable voluntad de Dios, no en aquello que ésta apetece: así, lo contingente tan sólo puede ser tenido por necesario *secundum quid*, es decir, en virtud de una denominación extrínseca, ya que la necesidad no atañe a lo contingente mismo sino a la voluntad divina que lo crea⁵⁶. En resumen, Tomás asevera justo

55 *Ibíd.*, 440. Esta extravagante interpretación del parecer de santo Tomás, pese a haber sido extraída, en apariencia, de los textos tomasianos citados en la p. 434 (enseguida atenderemos a esos pasajes), se ciñe más bien al esquema que Siger de Brabante siguió en su argumentación contra el dominico. Según éste, los efectos son necesarios o contingentes, ya *simpliciter*, ya *secundum quid*, no tanto en virtud de su propia constitución, sino en función de las causas que los producen. Cf. PORRO, “Contingenza e impedibilità delle cause”, 130-132.

56 Por el mismo motivo, en el texto que antes comentamos de *STh.*, I, q. 14, a. 13, co., santo Tomás hablaba de la contingencia y la necesidad, distinguiendo cómo se daban, por un lado, en las causas y en la realidad misma y, por otro lado, en la proposición cognoscitiva. Llega a esta conclusión gracias a Boecio, cuya influencia nota Porro en *Metaph.*, VI, l. 3 y en el crucial texto de *Expositio Peryermeneias*, I, l. 14, por más que ignore su repercusión en *STh.*, I, q. 14, a. 13 (cf. PORRO, “*Lex necessitatis vel contingentiae*”, 434-436). También PROCLUSO (*Elementatio theologica*, 124) ha podido influir en esta distinción entre la necesidad del conocimiento y la contingencia de lo conocido. Sea como fuere, la idea que *STh.*, I, q. 14, a. 13 recoge es que algunas cosas son *en sí mismas* contingentes debido a causas contingentes (o sea, son contingentes *simpliciter*) pero, puesto que en cierto momento del tiempo adquieren actualidad, es posible tener un conocimiento necesario de ellas (son necesarias *secundum quid*, por relación al cognoscente). ¡No se olvide que la materia, la cual es principio de contingencia en todo efecto contingente, es una causa intrínseca y por ende hace siempre de él algo contingente *simpliciter*! En todo caso, conviene contrastar la iluminadora aclaración de S. L. BROCK, “Causality and Necessity in Thomas Aquinas”: *Quaestio 2* (2002) 234-236, trad. española en *id.*, *Estudios metafísicos. Selección de ensayos sobre Tomás de Aquino* (Universidad Sergio Arboleda/Universidad San Dámaso, Bogotá 2017) 236-239. Por último, me veo obligado a copiar este otro importante texto que elucida la cuestión de modo análogo a *STh.*, I, q. 14, a. 13: [...] *contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur, nihil enim est adeo*

lo contrario de lo expuesto por el estudioso italiano⁵⁷. Todo esto lo explica el Aquinate en la cuestión de la *Summa* referente a la voluntad divina (*STh.*, I, q. 19), la cual encuentro muy pertinente al respecto y que, sin embargo, Porro no cita, pese a coincidir con la doctrina de Escoto a la cual hace referencia para abrir un insalvable abismo entre santo Tomás y dicho escolástico.

Según Porro, Escoto cree que no se puede hacer depender la contingencia tan sólo de las causas contingentes creadas por Dios, porque, si Dios actúa sobre ellas de forma necesaria, entonces todos los efectos serán necesarios. En consecuencia, la causa primera deberá actuar como una causa libre⁵⁸. En primera instancia, cabe recordar aquí algo tan obvio como el hecho de que, también para santo Tomás, la creación procede de una decisión libérrima de Dios (*STh.*, I, q. 19, aa. 3.10); pero, en segundo lugar, tampoco es cierto que explique la contingencia de los seres únicamente recurriendo a las causas segundas.

La respuesta a este problema nos la da el propio Doctor Angélico en la misma cuestión a la que nos estamos refiriendo (*STh.*, I, q. 19). Se pregunta si Dios hace que todas las cosas sean necesarias y responde de manera negativa (a. 8), pese a haber afirmado antes que la voluntad divina se cumple siempre (a. 6). Naturalmente, como hemos dicho ya, Dios ha determinado que algunas cosas sean contingentes y la eficacia de esta decisión no entra en conflicto con su contingencia, sino que, por el contrario, la funda. Por este motivo,

contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria, necessarium enim est Socratem moveri, si currit. Est autem unumquodque contingens ex parte materiae, quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae, quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt (*STh.*, I, q. 86, a. 3, co.; el subrayado es mío). He ahí la contingencia *in se*, vale decir, *simpliciter*, junto a la necesidad relativa, o sea, *secundum quid*, lo mismo encontramos en este otro pasaje donde se habla de la necesidad *secundum quid*: [...] *non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione, supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet* (*STh.*, I, q. 19, a. 3, co.; el subrayado es mío).

57 Existe un curioso paralelismo de la afirmación de Porro arriba recogida (a fin de cuentas, en el cosmos de Tomás, no existe lo contingente *simpliciter*, como mucho es contingente *secundum quid*) con la postura adoptada por Cayetano que he criticado ya en esta misma revista: cf. D. TORRIJOS-CASTRILLEJO, "Tomás de Vío, Cayetano: *Sobre la providencia y el hado*": *Revista española de teología* 78 (2018) 468-476.

58 "Viene così il modello esplicativo tommasiano : non è possibile far derivare la contingenza dalle cause secondarie [...]. Dunque, l'unico modo per salvaguardare la contingenza è concedere che la Causa Prima agisce non in modo necessario ma in modo contingente e volontario" (PORRO, "*Lex necessitatis vel contingentiae*", 441; cf. ID., "Contingenza e impeditibilità delle cause", 136-137).

santo Tomás no se reconoce en la tesis según la cual bastaría con la necesidad o contingencia de las causas segundas para garantizar que las cosas fueran, respectivamente, necesarias o contingentes⁵⁹. Por eso atribuye esta solución incompleta a “ciertas personas” (*quidem*: a. 8, co.) cuyos nombres no menta, aunque su postura nos hace pensar en Siger⁶⁰. Existen dos razones, según Tomás, para no darse por satisfecho con esa tesis. La primera es que muchas

59 Santo Tomás integra esta tesis en su discurso, aunque cree —como veremos— que debe ser completada apelando a la decisión de la voluntad divina, la cual es quien dispone tales causas en cuanto ella misma pretende lograr efectos contingentes y no sólo necesarios. Sin embargo, en obras anteriores (*Super Sent.*, I, d. 38, q. 1, a. 5, co.; *ScG.*, III, cc. 72.86.94) no hace tanto hincapié en la voluntad expresa de Dios como en este texto de la *Summa*, aunque insiste en ello desde *De ver.*, q. 23, a. 5. En la *Summa contra Gentiles* al menos dice: *Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectum eius hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter. Et secundum hoc diversas eis causas adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes.* *Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario* (*ScG.*, III, c. 94; el subrayado es mío). Así, podría parecer que tan sólo en *Super Sent.* había adoptado sin más la postura que luego juzgará insuficiente (como entiende GORIS, *Free Creatures of an Eternal God*, 293-297). Sin embargo, esto se podría aclarar mejor diciendo que en ese momento le faltó expresar íntegramente la cuestión: aún debía salir al paso de quienes, al parecer, excluían la voluntad de Dios y se limitó a proporcionar una parte del argumento. Porque en esa obra, en efecto, pone en claro la necesidad de una voluntad positiva de Dios sobre la contingencia de determinadas cosas: *Dictum est enim, quod providentia dispositionem supponit, quae ordinem in rebus determinat in diversarum naturarum gradu salvatum. Cum igitur providentiae non sit destruere ordinem rerum, expletur effectus providentiae in rebus secundum convenientiam rei prout nata est consequi finem [...]. Alius autem gradus naturae est quae impediri potest et deficere, sicut natura generabilium et corruptibilium [...]. Si autem Deus contulisset huic naturae quod nunquam deficeret, jam non esset haec natura, sed alia [...]. Unde hanc naturam condidit praesciens defectum contingentem, qui est malum naturae; sed non intendens* (*Super Sent.*, I d. 39, q. 2, a. 2, co.).

60 [...] *quidem rationem aliqui assignare vulerunt ex causis mediis quia ea quae producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quae producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum* (*STh.*, I, q. 19, a. 8, co.). De igual modo se expresa en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, donde pone esta posición en las objeciones pero sin dar tampoco nombres, si bien ahí sí relaciona esta doctrina con el emanacionismo neoplatónico: *Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturae: ut quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et illo mediante procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, mobile autem et aliter se habens secundum situm, quo mediante generatio et corruptio in istis inferioribus accidit: secundum quam viam non posset poni, a Deo immediate causari multitudinem, et res corruptibiles et contingentes. Quod est sanae fidei contrarium, quae ponit multitudinem rerum corruptibilium immediate a Deo causatam* (*De ver.*, q. 23, a. 5 co.). En *De substantiis separatis*, c. 10, es impugnada esta misma concepción emanacionista, que atribuye a Avicena (en realidad, su postura ya había sido refutada, bajo el aspecto de la “distinción” de las creaturas, citando nominalmente al persa en *ScG.*, II, 42 y *De pot.*, q. 3, a. 16, co.) y al libro *De causis* (cf. *De causis*, §23; con más claridad la sostiene PROCLUSO, *Elementatio theologica*, 76; santo Tomás acomete esta problemática de modo análogo en *De causis*, I. 24). Por otra parte, tal como el parecer de Siger de Brabante es descrito por PORRO (“*Lex necessitatis vel contingentiae*”, 438; id., “*Contingenza e impedibilità delle cause*”, 127-132), bien podría ser él en quien esté pensando santo Tomás, porque tan sólo cuenta con las causas segundas para que no se cumplan de

veces las causas más elevadas e indefectibles producen también efectos contingentes y esto se debe a que la deficiencia de otra causa segunda puede impedir su realización. Pone el ejemplo de una planta que no sea vigorizada por el sol debido a una deficiencia de su constitución: estaría fallando la causa material, pese a que la causa eficiente es un ser necesario. Ahora bien, si Dios quisiera que se produjese algo, ningún defecto en una causa segunda podría evitarlo⁶¹. El segundo motivo por el cual se debe considerar insuficiente la tesis es que, si resulta que la distinción entre lo necesario y lo contingente tan sólo depende de las causas segundas, entonces a Dios se le estaría escapando de las manos el universo y las cosas serían necesarias o contingentes al margen de su voluntad (*praeter intentionem et voluntatem divinam*: a. 8, co.), es decir, debido a cierto devenir de las causas segundas que Dios no habría querido.

Entonces, ¿cómo completar la tesis para que sea exacta? En realidad, la contingencia está garantizada en el mundo *por la eficacia* de la voluntad divina (*propter efficaciam divinae voluntatis*: a. 8, co.) no menos que la necesidad. ¡La eficacia de la voluntad de Dios no pone en peligro la contingencia sino más bien la salvaguarda! El propósito de la voluntad divina no es *proporcionar necesidad* a tales o cuales eventos, sino más bien quiere que sucedan de modo contingente. Así, pues, que haya cosas contingentes junto a las necesarias no es un mero efecto de la presencia de causas contingentes junto a las necesarias. Al contrario, forma parte del designio divino que haya cosas que sucedan de modo contingente —es decir, que surjan mediante un proceso susceptible de alteración y frustración—, luego Dios ha unido a las causas necesarias otras contingentes con ese propósito. Con miras a tal fin (la existencia de cosas contingentes) ha puesto tales medios (la existencia de causas contingentes). En definitiva —concluye el Aquinate—, las cosas contingentes no son tales meramente por haber sido producidas por causas contingentes sino porque

modo necesario los efectos de la causa primera; así, podríamos concluir que éstos serían impedidos “contra su voluntad” (la referencia a Siger se confirma en la nota siguiente).

61 *Nullus autem defectus causae secundae impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat* (STh., I, q. 19, a. 8, co.). Ésta es justamente la objeción a la doctrina de Siger de Brabante formulada años después en la condena del obispo É. TEMPIER, *Articuli condemnati*, 60 (95), en: D. PICHÉ (ed.), *La condamnation parisienne de 1277* (Vrin, Paris 1999) 98: *Quod ad hoc, quod omnes effectus sint necessarii respectu cause prime, non sufficit quod ipsa causa prima non sit impedibilis, set exigitur quod cause medie non sint impedibiles. – Error, quia tunc deus non posset facere aliquem effectum necessarium sine causis posterioribus* (cit. por PORRO, “*Lex necessitatis vel contingentiae*”, 440, nota 70).

Dios ha querido que fueran contingentes⁶². ¿Qué quiere decir con esto? Nada más y nada menos lo que Porro atribuía exclusivamente a Escoto, a saber, que las cosas son contingentes, en último término, porque Dios lo quiere y es su voluntad la que garantiza la índole propia de cada cosa.

Como Goris⁶³ ha explicado con lucidez, no se puede considerar la “necesidad” de la causalidad divina como si de una de las así llamadas “causas necesarias” se tratase, porque Dios, a diferencia de ellas, no se encuentra sometido a su propia necesidad sino de modo hipotético. El término “necesario” se debe predicar de la voluntad divina tan sólo en sentido analógico. A esta conclusión llega Goris comentando precisamente el pasaje que da título al artículo de Porro y que me veo obligado a copiar aquí:

Así, resulta evidente que, cuando hablamos de la providencia divina, no se ha de afirmar únicamente: “esto ha sido dispuesto por la providencia de Dios para que tenga ser”, sino también: “esto ha sido dispuesto por la providencia de Dios para que tenga ser de manera contingente o necesaria”. Por tanto, de acuerdo con la razón aducida aquí por Aristóteles, no se sigue que, supuesta la providencia divina, todos los efectos sean necesarios, sino más bien resulta que necesariamente el efecto tiene su ser de manera contingente o de manera necesaria. Esto es algo singular de esta peculiar causa que es la providencia divina. El resto de causas no establecen una ley de necesidad o contingencia (*non constituunt legem necessitatis vel contingentiae*), sino que, una vez establecidas por una causa superior, la usan. Por tal motivo, está bajo el poder de la causalidad de cualquier otra causa el que lo producido sea efecto de ésta. En cambio, que este efecto tenga lugar de modo necesario o contingente depende de una causa superior que

62 *Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necesarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt, quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit (STh., I, q. 19, a. 8, co.).*

63 “That is, ‘necessity’ is said analogically of divine and of creaturely causation. A created necessary cause excludes the contingency of the effect, but the uncreated necessary cause does not. On the contrary, it constitutes the modality of the effect” (GORIS, *Free Creatures of an Eternal God*, 298).

es la causa del ente en cuanto es ente, aquélla de la cual procede el orden de la necesidad y de la contingencia en las cosas⁶⁴.

Para sorpresa del lector, Porro comenta este texto como sigue: “Incluso aquello que es contingente está, al fin y al cabo, sometido a esta *lex necessaria*: por consiguiente, es contingente sólo en sentido relativo —de acuerdo con las causas próximas— pero no en sentido absoluto, pues, respecto de la providencia, nada está indeterminado o resulta accidental”⁶⁵. En cuanto a la segunda afirmación contenida en estas líneas, es evidente, como hemos tratado de aclarar antes, que el propósito de santo Tomás es decir justamente lo contrario de lo expresado por Porro: si bien respecto de la providencia los entes contingentes son necesarios (o sea, sólo lo son *secundum quid*, pues únicamente son designados como necesarios en relación con el designio divino), considerados en sí mismos, es decir, hablando en absoluto (*simpliciter*), son contingentes (pues para que sean así Dios ha previsto causas contingentes).

Pero la primera frase de Porro es aún más desconcertante: ¿cómo puede identificar la *lex necessitatis vel contingentiae* del texto con eso que él llama *lex necessaria*? Sin ninguna duda, se refiere con ella a la voluntad divina, la cual proporcionaría necesidad a todas las cosas: “Tomás va más allá de Aristóteles, hablando expresamente de una *lex necessitatis vel contingentiae* o bien de un *ordo necessitatis vel contingentiae*, esto es, de una *lex necessaria* que [...] abraza todos los efectos”⁶⁶. Pero esta interpretación se aleja de las palabras del Aquinate. La frase en la que habla de leyes (no sólo de una ley que establecería la necesidad sino también de otra que regiría la contingencia)

64 *Sic ergo patet, quod cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum, hoc est provisum a Deo ut sit, sed hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit, vel ut necessario sit. Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii; sed necessarium est effectus esse contingenter, vel de necessitate. Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum quod eius effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quae est causa entis in quantum est ens; a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit (In Metaph., VI, l. 3, §1222).*

65 “Anche ciò che è contingente, in definitiva, è sottoposto a questa *lex necessaria*: pertanto esso è contingente solo in senso relativo – rispetto cioè alle cause prossime – ma non in senso assoluto, perché nulla è indeterminato o accidentale rispetto alla provvidenza” (PORRO, “*Lex necessitatis vel contingentiae*”, 434).

66 “Tommaso si spinge in realtà oltre Aristotele, parlando espressamente in proposito di *lex necessitatis vel contingentiae* o *ordo necessitatis vel contingentiae*, dunque di una *lex necessaria* che [...] investe tutti gli effetti” (Ibid.). De nuevo hace mención de esa *lex necessaria* —ajena al texto de Tomás— en PORRO, *Thomas Aquinas*, 336.

no la aplica en modo alguno a la voluntad divina sino más bien a los distintos órdenes de causalidad que Dios ha establecido en el mundo. El sentido del genial pasaje es muy diferente y fue puntualmente interpretado por Goris, quien supo advertir que la causalidad divina no puede ser entendida por nosotros sino por analogía, porque se fundamenta en el específico modo de causar propio del creador⁶⁷.

Santo Tomás subraya que sólo Dios es capaz de establecer cómo actúan sus efectos. Algunas causas pueden proporcionar a otras la capacidad de actuar: esto sucede en cualquier causalidad instrumental o también cuando una causa genera una sustancia íntegra y capaz de acción. En cambio, tan sólo Dios es capaz de decidir *de qué modo* pueden causar aquellas entidades en quienes deposita el poder causal. Las restantes causas tan sólo pueden provocar sus efectos de un modo o necesario o contingente y, por consiguiente, si transmiten a otra entidad su capacidad de causar, ésta será de la misma índole que ellas. Cada causa creada se halla sometida a una regulación, sea ésta una “ley de necesidad”, sea una “ley de contingencia”. De tal suerte, los respectivos efectos estarán regulados por cada uno de estos dos tipos de ordenamiento, incluso cuando son capaces de ser, a su vez, causas. En otras palabras, Dios es el único causante capaz de decidir si sus efectos podrán ser, por su parte, causas contingentes o necesarias. Pues bien, este constituir a las cosas en causas necesarias o contingentes es lo que el texto denomina “establecer una ley de necesidad o de contingencia”. La ley de necesidad es la que cumple por naturaleza la causa necesaria y la ley de contingencia es seguida por la causa contingente. Esto no tiene nada que ver con que la voluntad divina se rija por una “ley necesaria” o que imponga tan sólo una “ley necesaria” a toda

67 Dios es, como expone Goris siguiendo a Te Velde, causa de todo el ser, necesario y contingente, pero no lo es de modo unívoco ni se comporta como una causa creada: cf. Goris, *Free Creatures of an Eternal God*, 300-302. Más recientemente, ha afirmado Roszak: “Analogical understanding of divine causality demands not placing God and His creation on the same level, which is a basic assumption of Christian theology developed on the grounds of the doctrine of creation *ex nihilo*” (P. ROSZAK, “Analogical Understanding of Divine Causality in Thomas Aquinas”: *European Journal for Philosophy of Religion* 9 [2017] 18). Una vez más, Nemesio podría haber inspirado, hasta cierto punto, esta concepción de la causalidad creadora divina como fuente de toda necesidad y contingencia: *Ipse vero extra omnem necessitatem nos solum consistit, sed et dominus et factor est. Potestas enim existens et natura potestativa, nihil neque naturae necessitate neque dispositione legis facit, omnia vero sunt ei contingentia et quae necessaria* (*De nat. hom.*, c. 37, trad. BURGUNDIUS). Sin duda, aquí Tomás interpretaría con exactitud el sentir de Nemesio: éste no quiere decir que lo necesario se vuelva contingente sino que es hacedero para Dios, quien puede incluso suspender milagrosamente la *lex necessitatis* que regula esos acontecimientos.

la realidad. Ambas afirmaciones son las que cabalmente niega el texto. Dios introduce ambas leyes, una necesaria en ciertos entes y otra contingente en otros. Otra cosa es lo que ya vimos, a saber, que, una vez Dios ha decidido algo, lo quiera con necesidad hipotética; pero esto no asimila sin más la causalidad divina a la causalidad necesaria creada. En todo caso, quizá lo más importante del pasaje sea subrayar la singularidad de la acción divina creadora y su incomparabilidad con toda causa creada; así, Dios, más que una causa necesaria o contingente, es la causa de toda necesidad y de toda contingencia, encontrándose por encima de dicha distinción⁶⁸.

V. CONCLUSIONES

Esperamos que estos análisis hayan permitido formarse una idea de la importante aportación de santo Tomás al debate sobre la providencia. Precisamente las figuras de Siger de Brabante y Duns Escoto ayudan a confirmarlo, pero en una dirección muy diferente de la seguida por Porro. Fue con probabilidad en disputa con Siger como santo Tomás otorgó a la voluntad divina el protagonismo que en esta cuestión merecía tener, habiendo sido relegada

68 Por este motivo, en otras ocasiones prefiere incluso dejar la voluntad divina al margen de los conceptos de necesidad y contingencia (tal como se dan en las cosas creadas), debido a su singularidad: *Dictum est enim quod [praedestinatio] habet certitudinem ex scientia, voluntate et providentia; et nullum istorum contingentiam impedit [...]. Voluntas non, quia voluntas Dei est principium totius entis, ergo non cadit sub ratione contingentiae vel necessitatis, sed haec effluunt et ordinantur ex Dei voluntate; et sic ipsa Dei voluntas facit quaedam contingentia, praeparando causas contingentes illis rebus quas vult esse contingentes; et similiter necessarias causas rebus et effectibus necessariis (Quodlibet XII, q. 3, ad 1; el subrayado es mío). Podemos ver toda esta doctrina magistralmente expuesta por santo Tomás aquí: *Nam voluntas diuina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, uelut causa quedam profundens totum ens et omnes eius diferencias; sunt autem differentie entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa uoluntate diuina originatur necessitas et contingencia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus autem quos uoluit necessarios esse disposuit causas necessarias, ad effectus autem quos uoluit esse contingenter, ordinauit causas contingenter agentes, <id est> potentes deficere; et secundum harum condicionem causarum, effectus dicuntur uel necessarii uel contingentes, quamuis omnes dependeant a uoluntate diuina sicut a prima causa que transcendit ordinem necessitatis et contingencie. Hoc autem non potest dici de uoluntate humana nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis uel contingencie, et ideo oportet quod uel ipsa causa possit deficere, uel quod effectus eius non sit contingens, sed necessarius. Voluntas autem diuina indeficiens est, tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, sed quidam contingentes (Expositio Peryermeneias, I, l. 14, Ed. Leon., 78-79, 438-461; el subrayado es mío). A este propósito, consúltese también I. SILVA, "Revisiting Aquinas on Providence and Rising to the Challenge of Divine Action in Nature": *The Journal of Religion* 94 (2014) 277-291.**

a un segundo plano a causa del planteamiento excesivamente intelectualista de Alejandro y Averroes. La validez de esta propuesta no es contradicha por Escoto sino, por el contrario, corroborada, pues la desarrolla y saca de ella partido, aunque lo haga de otra manera que no hemos podido estudiar aquí.

Otra gran aportación del Aquinate quizá reside en poner en primer plano la insalvable discontinuidad entre la causalidad creada y la causalidad divina. El problema de la contingencia y la necesidad pone de relieve que Dios se sitúa en otra esfera de causalidad y su acción sobre el mundo no puede ser calificada de modo unívoco con los términos “necesario” y “contingente” acuñados para la causalidad creada. Está tan por encima de lo necesario y lo contingente que a Él se debe incluso que ambos sean tales. El fundamento de la superioridad divina no reside tan sólo en su eternidad, como ya apuntaba Boecio, sino sobre todo en su condición de fuente de todo el ser. Una vez adoptada esta perspectiva, la intervención divina directa sobre la voluntad creada (y se podría decir otro tanto de los milagros y demás episodios en que está involucrada la providencia extraordinaria) no puede verse tampoco como una violación del ámbito creatural y contingente. Se trata más bien de que la naturaleza alcance su intrínseco cumplimiento gracias a su hacedor mismo, el cual se halla en un ámbito superior y no actúa como una criatura que entra en competencia con otra.

La confrontación con Porro a la que hemos dedicado nuestras últimas páginas tenía el objetivo de confirmar que el azar y la suerte no quedan destruidos por la doctrina tomasiana de la providencia, sino que son una forma de calificar una serie de fenómenos que suceden entre los seres contingentes. Sin embargo, son englobados en un sistema superior. Aquello que en principio ponía en peligro el orden del conjunto es abrazado gracias a una intervención divina, la cual está por encima de ese mismo conjunto: el azar, a nuestros ojos, parece escabullirse de la regularidad de los principios naturales y, en ese sentido, podría ser visto como una degradación del orden natural. Sin embargo, es entrañado en el luminoso proyecto racional divino. La oscuridad que parece proyectar en el mundo está, en realidad, llena de sentido. Se trata, pues, de unas tinieblas que forman parte tan sólo de la miopía de la razón humana, la cual, al contrario de la divina, se siente cómoda en las generalizaciones pero

se le escapan los detalles. Sin embargo, Dios es tan grande que capta lo más minúsculo sin perder de vista la universalidad⁶⁹.

Esta facilidad divina para fijarse en lo singular no debe ser entendida sólo como la destreza de un escrupuloso artista para atender a cada minucia, puesto que santo Tomás se refiere a ella con la atención puesta en la dignidad de los seres racionales y su especial relación con la providencia. Aunque no hemos podido detenernos en los aspectos —por así decir— más existenciales de la doctrina de la providencia, esto no quiere decir que el Aquinate los haya omitido. Probablemente un lugar privilegiado para reflexionar sobre este particular es su comentario a *Job*. Este escrito, elaborado a la vez que el tercer libro de su *Summa contra gentiles*, conviene con esta obra sistemática en tener enteramente como objeto la cuestión de la providencia⁷⁰. Ahí plantea el problema del mal en toda su crudeza: según él, en principio es aceptable la tesis estoica según la cual el mal es, si no deseable, al menos tolerable, con tal que sirva para obtener bienes mayores; sin embargo, el sufrimiento del justo parece contradecir de tal modo la bondad de la providencia, que constituye la mayor objeción contra su existencia⁷¹. Por este motivo, la providencia adopta una forma peculiar cuando se ocupa de los seres humanos (santo Tomás la llama “predestinación”) y sobre ella se trata de manera preponderante en dicha obra. La cuestión del sufrimiento del justo hallará un punto álgido en la figura de Jesucristo, cuya inicua condenación constituye, de hecho, la respuesta de la providencia al problema del mal, interviniendo Dios mismo en ponerle remedio. Pero tales asuntos trascienden los modestos horizontes de nuestra investigación filosófica.

69 [...] nihil prohibet aliqua fortuito vel casualiter agi secundum ea quae pertinent ad humanam cognitionem, quae tamen sunt secundum divinam providentiam ordinata (*De substantiis separatis*, c. 16). [...] apud homines quanto aliquis est superior in regendo tanto eius ordinatio ad universaliora solum se extendit, particularia vero relinquit inferioribus rectoribus dispensanda, et sic lex regiminis superioris rectoris est universalis et simplex; sed Deus quanto est superior in regendo tanto eius ordinatio etiam usque ad minima se extendit (*Super Job*, c. 11). Sobre la superior capacidad divina para captar lo individual frente al modo humano de conocer: cf. *STh.*, I, q. 14, a. 11, co. y ad 1.

70 Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Academic/Cerf, Fribourg/Paris 2008) 494.

71 *Id autem quod praecipue providentiam Dei circa res humanas impugnare videtur est afflictio iustorum: nam quod malis interdum bona eveniant, etsi irrationabile primo aspectu videatur et providentiae contrarium, tamen utcumque habere potest aliquam excusationem ex miseratione divina; sed quod iusti sine causa affligantur totaliter videtur subruere providentiae fundamentum* (*Super Job*, pr.).

BIBLIOGRAFÍA

- ALVIRA, R. “Casus et fortuna en Sto. Tomás de Aquino”: *Anuario Filosófico* 10 (1977) 27-69.
- ARROYO SÁNCHEZ, J. M. *El tratado de la providencia divina en la obra de Santo Tomás de Aquino*. EDUSC, Roma 2007.
- AVERROES. *Aristotelis Metaphysicorum libri quatordecim cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome*. Vol. 8. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Minerva, Frankfurt am Main 1962.
- _____. *Ibn Rusbd's Metaphysics. A traslation with introduction of Ibn Rusbd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâam*. Editado por H. DAIBER. E. J. Brill, Leiden 1986.
- BRAGUE, R. *Le propre de l'homme*. Flammarion, Paris 2013.
- BROCK, S. L. “Causality and Necessity in Thomas Aquinas”: *Quaestio* 2 (2002) 217-240.
- CHESTERTON, G. K. *Orthodoxy*. Lane, New York 1927.
- CORDONIER, V. “Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du *Liber de bona fortuna* comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine”. En: L. BIANCHI (ed.). *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*. Brepols, Turnhout 2011, 65-114.
- _____. “La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin”. En: P. D'HOINE – G. VAN RIEL (eds.). *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel*. University Press, Leuven 2014, 495-515.
- BARNES, C. L. “Natural Final Causality and Providence in Aquinas”: *New Blackfriars* 95 (2014) 349-361.
- GORIS, H. J. M. J. *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*. Thomas Instituut Te Utrecht, Nijmegen 1996.
- _____. “Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom”. En: R. VAN NIEUWENHOVE – J. WAWRYKOW (eds.). *The Theology of Thomas Aquinas*. University of Notre Dame, Notre Dame 2005, 99-123.

- JACKSON, T. P. "Must Job Live Forever? A Reply to Aquinas on Providence": *The Thomist* 62 (1998) 1-39.
- LEE, S.-S. *Wirklichsein und Gedachtsein: die Theorie vom Sein des Gedachten bei Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung seiner Verbum-Lehre*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
- MAGRIS, A. *L'idea del destino nel pensiero antico*. 2 vols. Del Bianco, Udine 1985.
- NEMESIUS EMESEUS. *De natura hominis*. Editado por C. F. MATTHAEI. Gebauer, Halle 1802.
- _____. *De natura hominis: Traduction de Burgundio de Pise*. Editado por G. VERBEKE – J. R. MONCHO. Brill, Leiden 1975.
- PICHÉ, D. (ed.). *La condamnation parisienne de 1277*. Vrin, Paris 1999.
- PORRO, P. "Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino": *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 (2012) 401-450.
- _____. "Contingenza e impedibilità delle cause. Presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico": *Rivista di Storia Della Filosofia* 68 (2013) 113-147.
- _____. *Thomas Aquinas. A Historical and Philosophical Profile*. The Catholic University of America Press, Washington 2016.
- ROSZAK, P. "Analogical Understanding of Divine Causality in Thomas Aquinas": *European Journal for Philosophy of Religion* 9 (2017) 1-21.
- SCHLOSSE, J. A. *Wolfgang Amadeus Mozart. Eine begründete und ausführliche Biographie desselben*. Resonus, Praha 1993.
- SILVA, I. "Revisiting Aquinas on Providence and Rising to the Challenge of Divine Action in Nature": *The Journal of Religion* 94 (2014) 277-291.
- TE VELDE, R. "Thomas Aquinas on Providence, Contingency and the Usefulness of Prayer". En: P. D'HOINE – G. VAN RIEL (eds.). *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel*. University Press, Leuven 2014, 539-552.
- TORRELL, J.-P. *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Academic/Cerf, Fribourg/Paris 2008.
- TORRIJOS-CASTRILLEJO, D. "Dios en la ética de Aristóteles": *Pensamiento* 255 (2012) 5-23.
- _____. "La causalidad del motor inmóvil": *Hypnos* 31 (2013) 234-266.
- _____. "Dios y 'antropocentrismo' en Aristóteles": *Espíritu* 62 (2013) 35-55.

- _____. “Suárez y la premoción física”: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 44 (2017) 71-94.
- _____. “Alexander of Aphrodisias on fate, providence and nature”: *Forum* 3 (2017) 7-18.
- _____. “La noción de providencia según san Justino”. En: J. A. ÁLVAREZ-PEDROSA – M. LÓPEZ SALVÁ – NURIA SÁNCHEZ MADRID – IGNACIO SANZ EXTREMEÑO (eds.). *Los orígenes del cristianismo en la filosofía, la literatura y el arte II*. Dykinson, Madrid 2018, 271-290.
- _____. “Tomás de Vío, Cayetano: *Sobre la providencia y el bado*”: *Revista española de teología* 78 (2018) 459-500.
- VOLTAIRE (F. M. AROUET). *Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome 'tout est bien'*. Œuvres complètes de Voltaire. Vol. 12. Société Littéraire-typographique, Paris 1785, 119-142.