

JOSEP-IGNASI SARANYANA

**POR QUÉ SUFREN LOS BUENOS
Y TRIUNFAN LOS MALOS**
COMENTARIO LITERAL DE TOMÁS DE AQUINO
AL LIBRO DE JOB (CAPÍTULOS 1-3)

TRADUCCIÓN, ESTUDIO PRELIMINAR Y NOTAS

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 200/2010
Pamplona

Nº 222: Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas

© 2010. Josep-Ignasi Saranyana

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR.....	5
1. El tema del libro de Job y la ocasión del comentario tomasiano	5
2. Las convicciones de Santo Tomás	7
3. La exégesis tomasiana	10
4. Algunas consideraciones sobre la autoría del libro de Job y la historicidad del personaje	13
5. La presente edición	15
COMENTARIO LITERAL DE TOMÁS DE AQUINO AL LIBRO DE JOB	
Prólogo.....	19
Capítulo I.....	25
Lección 1.....	25
Lección 2.....	33
Lección 3.....	46
Lección 4.....	51
Capítulo II.....	57
Lección 1	57
Lección 2	61
Capítulo III.....	67
Lección 1.....	67
Lección 2.....	78
Lección 3.....	86

ESTUDIO PRELIMINAR

1. EL TEMA DEL LIBRO DE JOB Y LA OCASIÓN DEL COMENTARIO TOMASIANO

“Toda la finalidad del libro de Job estriba en demostrar, con argumentos válidos, que la providencia de Dios gobierna las cosas humanas”¹, afirma Tomás de Aquino en el prólogo de su comentario. No es ésta una cuestión banal, ciertamente; no lo es ahora, ni lo era en los tiempos de Aquino.

La importancia del tema, en aquel lejano plenomedieval, no se oculta a ningún medievalista. La segunda mitad del siglo XIII asistió a un curioso despertar neopagano, inducido por el poderoso impacto del tercer Aristóteles en la cultura latino-occidental. La irrupción del peripatetismo, de la mano de los grandes *falâsifa* musulmanes, creó bastante inquietud en los medios universitarios parisinos y desde París, en toda la cristiandad, hasta el punto de que el mismo pontífice Juan XXI se alarmó. Las dos series de censuras parisinas, de 1270 y 1277, sobre todo la última, muestran con claridad hasta qué punto la discusión sobre la providencia y el destino habían entrado en los medios académicos de la Isla de Francia.

¹ “Tota intentio [libri Iob] circa hoc versatur ut per probabiles rationes ostendatur res humanas divina providentia regi” (ed. Leonina, prologus, p. 1⁵⁵⁻⁵⁷). Cfr. una excelente exposición general acerca de la providencia en este libro veterotestamentario, según el comentario aquiniano, en: S. AUSÍN, “La providencia divina en el libro de Job. Estudio sobre la “Expositio in Iob” de Sto. Tomás de Aquino”, *Scripta theologica*, 1976 (8), pp. 477-550. Según Chenu, este comentario fue redactado para combatir los errores averroístas que negaban la providencia divina y, a través de la negación de la pervivencia personal del alma después de la muerte, la justicia distributiva divina. Cfr. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin / Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Paris / Montreal, ²1954, p. 210. Véase también: L. CARVAJAL PUYANA, *Doctrina de Santo Tomás sobre la Providencia en la “Expositio super Iob ad litteram”*, Universidad de Navarra (Facultad de Teología), tesis doctoral, Pamplona 1982, *pro manuscripto*.

Los griegos, en efecto, habían desconocido la providencia divina, concepto teológico bien definido, que señala uno de los atributos divinos operativos, comunes, por tanto, a las tres divinas Personas². Por ello, los helenos atribuían todo a una fatal e ineluctable predisposición de la naturaleza, que repetía monótonamente los mismos ciclos, sin cese posible.

Los musulmanes, por su parte, habían hecho de la necesidad una propiedad trascendental del ente, según el célebre aforismo del turquestaní Ibn Sîna, quizá el más grande pensador de la cultura islámica, el Avicena de los latinos. Ese principio implicaba, además, una paradoja: la necesidad de los entes posibles³. Aunque el andalusí Ibn Rush, Averroes en versión latinizada, recondujera las modalidades al ámbito de la lógica, el fatalismo peripatético, unido a la inmutabilidad divina y a la necesidad de la creación, representaban una dificultad insalvable a la hora de explicar la providencia de Dios sobre el mundo.

En esta tesitura se hallaba el Aquinate, cuando decidió comentar el libro de Job, probablemente durante su *soggiorno* italiano en los territorios pontificios, entre 1261 y 1264, aunque hubo una revisión posterior, durante su segunda regencia parisina (1269-1272)⁴.

Dentro ya de la discusión sobre la providencia, el problema más delicado era la permisión del mal en el mundo y en la vida humana. Según la narración jobiana, y a tenor del comentario tomasiano, la cuestión es si “la prosperidad temporal debe tomarse o no como premio a las buenas obras que hacemos; y, de modo semejante, pero en sentido contrario, si la adversidad temporal debe considerarse como la correspondiente pena o castigo a los pecados”. “De esto, poco más o menos, tratará todo el libro [de Job]”⁵, concluía Aquino.

² “Llamamos divina providencia a las disposiciones por las que Dios conduce la obra de su creación hacia su perfección” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 302). Conduce con sabiduría y amor todas las criaturas hasta su fin último (*ibid.* n. 321). A los hombres Dios concede cooperar libremente en sus designios (*ibid.*, n. 323).

³ “Decimos que el ser (*ens*), la cosa (*res*) y ser necesario (*nesesse*) son tales que inmediatamente se imprimen en el alma con la primera impresión, la cual no se adquiere por medio de otras nociones” (AVICENA, *Liber de Philosophia Prima*, tractatus I, cap. 5 [ed. Van Riet, t. I, pp. 3-32]).

⁴ Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, tras. cast. cuidado de J. I. Saranyana, EUNSA, Pamplona, 1994, p. 421.

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Iob*, cap. 1, lect. 2, in fine (Leonina, p. 11⁵¹⁸⁻⁵²⁴).

El libro sagrado desarrolla el tema en diálogo de cinco personajes: el propio Job, los tres amigos llegados de lejos (Elifaz, Baldad y Sofar) y un cuarto amigo, que aparece casi en las postrimerías del libro, de nombre Elihú. El núcleo central, todo él en verso, va a ser la discusión entre Job y los tres primeros llegados para consolarle, con la solución final que se pone en boca de Dios mismo, que interviene para alabar a Job y desautorizar a los cuatro consoladores. A este respecto, y resumiendo el asunto debatido, Aquino dirá:

“[Elifaz, Baldad y Sofar] coincidían con Job en que tanto las cosas naturales, como las humanas están sometidas a la providencia divina; pero disentían de él al opinar que Dios remunera al hombre con la prosperidad temporal por el bien que hace y le castiga con daños temporales por el mal que obra, como si aquella fuese el premio de la virtud y estos el castigo propio del pecado. [...] Pero Job no compartía tal opinión; sino que creía que las obras buenas de los hombres se ordenan a una remuneración espiritual verdadera después de esta vida; y de modo parecido, que los pecados han de ser castigados con futuros suplicios”⁶.

En otros términos: los cuatro amigos (sobre todo los tres primeros) sostenían la tesis clásica del judaísmo; Job, en cambio, representaba el tránsito de la opinión tradicional judía a una nueva visión del asunto, más acorde con una correcta perspectiva del destino último del hombre. Por ello, todos los escrituristas sitúan la composición de este libro veterotestamentario en el postexilio, bien en el período persa, o sea, en la segunda mitad del siglo VI antes de Cristo o poco después; otros, más tarde, quizá ya en tiempos del helenismo. En nuestra opinión, la dificultad del texto, las distintas tradiciones que confluyen en el “Job canónico” y el argumento mismo tan complejo, nos abren al *camino* que el texto ha recorrido, desde materiales doctrinales muy antiguos, hasta la forma final, ya muy próxima a la plenitud de la Revelación.

2. LAS CONVICCIONES DE SANTO TOMÁS

Pasemos ya a las convicciones de Santo Tomás. Conviene recordar, ante todo, que profesó la tesis católica tradicional, que remonta a las mismas

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In Iob*, cap. 2, lect. 2. (Leonina, p. 18²⁰⁴⁻²¹⁹).

fuentes de la Revelación neotestamentaria. Al preguntarse, en efecto, “si todas las cosas están sujetas a la providencia divina”, dijo:

“Todo agente obra por un fin, y la ordenación de los efectos al fin se extiende a todo cuanto abarca la causalidad del primer agente. [...] La causalidad de Dios, que es el primer agente, se extiende a todos los seres [...]. Luego es necesario que los seres que tienen de algún modo el *esse* [no son su *esse*] estén ordenadas por Dios a un fin [...]. Por tanto, siendo la providencia de Dios la disposición del orden de las cosas a su fin, es necesario que todas las cosas que participan del *esse* estén sujetas a la divina providencia”⁷.

Esta providencia, que es la disposición divina de las cosas a un fin, se ejerce de formas diversas. Dios gobierna de modo absoluto los seres que son perpetuos tanto en *especie* como *individualmente*. Los animales, que son perpetuos en especie, pero no individualmente, son gobernados según el bien de las especies, y de esta forma se da el bien y el mal en los brutos⁸. El hombre, perpetuo individualmente, es gobernado tomando en cuenta que es libre y que está destinado a la bienaventuranza, que es vida eterna. Por ello, los seres humanos se dirigen a su fin no sólo según su especie, sino también individualmente. Dios manifiesta, pues, su solicitud por cada hombre concreto, no por la especie tomada en su conjunto⁹.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2, c. El principio “omne agens agit propter finem” tiene dos aplicaciones fundamentales: al comportamiento de los seres racionales (o sea, el hombre), planteando entonces el amplio problema del eudemonismo ético; y al comportamiento de los irracionales, dando lugar al asunto de la finalidad natural. De este primer principio Aquino dedujo la existencia y universalidad de la providencia divina. Por ser primer principio, es evidente e indemostrable. Pero, por no ser uno de los primerísimos primeros principios (como lo son el de no-contradicción, el de identidad y el del tercero excluido), ha sido discutido por los anti-finalistas, sobre todo desde la ilustración inglesa. En otros casos ha sido aceptado, pero separado de la providencia divina, entendiendo el comportamiento de racionales y de irracionales como pura consecuencia de una fatalidad inevitable.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In Iob*, cap. 7, lect. 4 (Leonina, p. 50³⁶⁶⁻³⁹⁰).

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Contra gentiles*, III, c. 113. Por el mismo argumento, también gobierna las esferas celestes, eviternas según las creencias de la cosmología y astronomía de la época, porque en su movimiento no hay degradación entitativa. Por tal motivo, se decía entonces, son perpetuas individualmente, a pesar de ser materiales en algún sentido. Esta idea intuía una verdad fundamental, también revelada: que no toda materia será destruida al fin de los tiempos.

Si la providencia divina está particularizada para cada hombre, el mal se presenta en atención al bien de un hombre determinado. Ese mal puede ser para la enmienda de su vida; en tal caso, quienes padezcan males deben ser considerados afortunados de padecer¹⁰. Sin embargo, tales desgracias no constituyen necesariamente la penalización por los propios pecados, “pues la prosperidad temporal no es siempre el premio de la virtud, ni la desgracia temporal el castigo por el pecado, puesto que los impíos prosperan en esta vida, sin merecer nada bueno de Dios”¹¹. En otros términos: la purificación es siempre para el bien; pero la purificación no supone necesariamente una vida descarriada; también el justo puede ser probado para mayor perfección. “Además, la desgracia del impío es más grave que la del justo. Porque, cuando el justo sufre la desgracia temporal, todavía le queda el apoyo de la virtud y el consuelo en Dios, por lo que no se desfonda totalmente. Pero, a los malos no les queda ningún apoyo, una vez perdidos los bienes temporales, que era lo único que se habían procurado”¹². He aquí el tema central del libro de Job y, por ello, del comentario tomasiano.

Tomando ocasión del asunto principal, y al hilo de las expresiones del protagonista, Aquino desarrolla también una multitud de cuestiones colaterales. Ciñéndonos a los tres primeros capítulos, donde se expone el argumento central, los argumentos anejos constituyen pequeños tratados independientes. Por ejemplo: la infusión del alma espiritual en el embrión; la subsistencia del alma separada; la retribución inmediata después de la muerte, es decir, en la escatología intermedia (como ahora se dice), cuestión zanjada por la bula *Benedictus Deus* de Benedicto XII (1336); el limbo de los niños fallecidos sin bautizar; la distinción entre la pobreza entendida como desprendimiento y el *pauper usus*, que daría lugar a tantos debates en los primeros años del pontificado de Juan XXII; etc.

En esta edición he procurado ilustrar, a veces con notas bastante amplias, estas cuestiones, cuando ha sido el caso.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In Iob*, cap. 5, lect. 3 (Leonina, p. 38²⁹³⁻²⁹⁴): “quibusdam [hominibus] ad correptionem qui per adversitates emmendantur, quos asserit esse beatos”.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *In Iob*, cap. 21, lect. 1 (Leonina, p. 124-125¹⁴⁰⁻¹⁴⁴).

¹² TOMÁS DE AQUINO, *In Iob*, cap. 21, lect. 11 (Leonina, p. 125¹⁶⁶⁻¹⁷²).

3. LA EXÉGESIS TOMASIANA

Cuando Santo Tomás decidió glosar el libro de Job, conocía ya el comentario de San Gregorio Magno, y no quiso repetir la paráfrasis gregoriana. Para distinguirse de la obra gregoriana, adoptó la exégesis literal: “nuestro plan, en la medida de nuestras posibilidades y confiados en el auxilio divino, es exponer abreviadamente este libro que se intitula del *Santo Job*, según su sentido literal; porque ya nos descubrió sus misterios el Papa San Gregorio, tan sutil y atinadamente, que al parecer nada habrá que añadir a lo dicho”¹³. El Aquinate tuvo a la vista, por tanto, los *Moralia in Iob* de San Gregorio, que cita alguna vez explícitamente¹⁴, aunque muchas veces los tiene a la vista, pero no los menciona. Los dos comentarios son, pues, distintos: el tomasiano es una exégesis literal; el gregoriano, una exégesis espiritual o simbólica.

Aquí es preciso decir algunas palabras sobre los sentidos de la Sagrada Escritura y la hermenéutica bíblica¹⁵. Se entiende por *sentido*, la noción o conjunto de nociones que un autor expresa, o intenta expresar en un texto; también es la síntesis nocional de un libro, de uno o varios autores. Según la índole del escrito, es posible descubrir distintos sentidos o sucesivas capas. El sentido de la Biblia puede ser *literal* y *espiritual* o simbólico. Se trata, por consiguiente, de los niveles nocionales del relato bíblico.

Supuesto que Santo Tomás eligió el sentido literal, conviene recordar que el sentido *literal* o histórico se subdivide en *propio* (designa su objeto sin recurrir a figuras del lenguaje) e *impropio* o *figurado* (recurrir a comparaciones, metáforas, parábolas, alegorías, etc., para designar su objeto). Para

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *In Iob*, prol. (Leonina, p. 4⁹⁶⁻¹⁰³).

¹⁴ Por ejemplo: “Algunos [se refiere a Gregorio Magno], en cambio, no relacionan esta alegría con el placer de morir e ir al sepulcro, sino con encontrar el tesoro, que de ordinario se enterraba en los sepulcros, para acompañar a los muertos en su itinerario. Pero, resulta más aceptable la primera interpretación” (*In Iob*, cap. 3, lect. 3 [Leonina, p. 25⁴⁶¹]). Se refiere a *Moralia in Iob*, V, 10, que cito según la edición española preparada por J. Rico Pavés, Editorial Nueva, Madrid, 1998, aquí p. 307.

¹⁵ Cfr. J. M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, EUNSA, Pamplona, 1983, pp. 155-181. Sobre el uso de la alegoría, por parte de Santo Tomás, en su obra sistemática y en sus comentarios bíblicos, ver: M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, J. Vrin, Paris, 1966, c. 8 (pp. 191-209, especialmente pp. 204-209).

descubrir el sentido figurado es preciso recurrir al contexto¹⁶. Según el Aquinate, sólo el sentido literal es apto para la argumentación teológica, aunque el sentido alegórico, una de las variantes del sentido literal, se preste a exageraciones¹⁷.

Por su parte, el sentido *espiritual* o simbólico puede ser *típico* (el Antiguo Testamento anuncia el Nuevo Testamento)¹⁸, *tropológico* (un texto se emplea para una reglamentación de la conducta moral)¹⁹, *anagógico* (un texto se aplica a la consumación celeste)²⁰ y *místico* (se advierte una utilidad particular para la piedad personal)²¹. Conviene advertir que el sentido figurado está contenido en el sentido literal y nos es una fabulación, sin más.

Tomás de Aquino optó por el sentido literal o histórico, es decir, lo que la letra del texto expresa inmediatamente, bien directa o propiamente, bien de forma impropia o figurada. Gregorio Magno prefirió, según advierte el Aquinate, la explicación de los *misterios* a partir de la literalidad del texto. De este modo, San Gregorio se instaló –como ya se ha dicho– en el sentido espiritual o simbólico, y más concretamente en el sentido anagógico. Nada de extrañar, por tanto, que el comentario del gran Pontífice y Padre de la

¹⁶ Por ejemplo: la palabra *víbora* designa, propiamente, un reptil determinado, muy venenoso. En sentido metafórico o impropio, señala una persona que cuya lengua exuda veneno cuando habla o maquina, porque mata o daña. Por eso, el Bautista increpa a los fariseos y saduceos llamándolos “raza de víboras”. En ambos casos, la noción significada se descubre acudiendo, en primer lugar, a la letra, que se toma, en un caso, propiamente, y en el segundo, metafóricamente.

¹⁷ La parábola de los talentos, interpretando los cinco talentos, como los cinco sentidos corporales, y los dos talentos, como las dos potencias del alma (intelecto y voluntad). Hay alegorías o metáforas de gran belleza imaginativa y poética, pero no útiles, evidentemente, para la demostración teológica.

¹⁸ El vellón de Gedeón, que se impregna de rocío, significa la Encarnación. Melquisedec, rey-sacerdote de Salén, sin genealogía, a quien Abraham entrega las ofrendas para el sacrificio de acción de gracias, es tipo del sacerdocio de Cristo. El sacrificio de Isaac y el sacrificio de Cristo en la Cruz.

¹⁹ El diálogo de Jesús con los fariseos y herodianos sobre el tributo al César permite extraer pautas de conducta acerca de las relaciones entre la jurisdicción civil y la jurisdicción eclesiástica (poder temporal vs. potestad espiritual).

²⁰ Las descripciones veterotestamentarias de la tierra prometida, pueden predicarse, en algún sentido, de la vida futura en el paraíso. Las descripciones de los tiempos mesiánicos, que se hallan en los libros proféticos, también evocan características de la Patria celeste.

²¹ El *Cantar de los Cantares* aplicado a las relaciones del alma con Cristo, su Esposo.

Iglesia aluda constantemente al tema del Adán íntegro, de la justicia original, de la caída y la Patria celeste, donde se restaurará definitivamente la economía lesionada por el pecado original originante. Conviene advertir, sin embargo, que si bien prevaleció en San Gregorio la perspectiva anagógica, también aparecen en sus homilías muchas interpretaciones típicas y místicas, como muy bien observó Aquino.

Todo lo dicho no es óbice para que tanto uno como otro admitieran que, en substancia, la historia de Job no es ficción, sino realidad, aunque remota e imprecisa, y que, a partir de ella el hagiógrafo ha querido enseñar verdades profundas: místicas o relativas a la condición de la vida eterna, según Gregorio; teológicas, bajo ropaje figurado (parabólico, alegórico, etc.), según Santo Tomás.

Lo que acabamos de exponer quizá se aclare con un ejemplo. Al comentar los primeros versículos del capítulo tercero, donde se expone el lamento jobiano: “Pues no cerró las puertas del vientre que me llevó, ni quitó de mis ojos los males (*Job*, 3, 10)”, Santo Tomás dice, en las últimas líneas de la primera lección:

“Y puesto que también resultaría irracional aborrecer la vida, porque a todos apetece existir [*esse*] y vivir, [*Job*] indica cuál es el motivo de la anterior expresión [cerrar las puertas del seno materno], al añadir: *ni quitó de mis ojos los males*, como diciendo: No aborrezco la vida por lo que es en sí, sino por los males que padezco; pues, la vida por sí misma es apetecible, aunque no lo es cuando está sujeta a miserias. / *Nótese que [*Job*] ha expuesto aquí, en estas últimas líneas, todo cuanto antes ha comentado figurativamente. Esta advertencia vale, por consiguiente, para las demás sentencias [del libro sagrado]*”.

La expresión que he subrayado en cursiva expresa con precisión cuál es el objeto de la exégesis literal de Aquino²²: detrás una serie de maldiciones retóricas, de gran riqueza figurativa, como “cerrar las puertas del vientre que me llevó”, se esconde una profunda enseñanza teológica. Job no aborrece la vida, sino los males que padece durante la vida. Y esta regla, vale para todo el libro. Conviene buscar, en consecuencia, detrás de las figuras, el sentido

²² “Ubi considerandum est quod omnia quae supra figurative locutus est hac finali clausula exposuisse videtur, quod etiam in aliis euis dictis advertendum est” (*In Job*, cap. 3, lect. 1 [Leonina, p. 23³¹⁵⁻³¹⁹]).

teológico inmediato que nos transmite el escritor sagrado, cuando narra la historia del venerable y muy antiguo patriarca.

4. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA AUTORÍA DEL LIBRO DE JOB Y LA HISTORICIDAD DEL PERSONAJE

Ya hemos dicho que Aquino admite la historicidad del personaje y la justifica, “aunque para la intención del libro no importa mucho si fue así o de otra manera”²³.

Ante todo conviene recordar que la crítica literaria ha descubierto dos tradiciones diferentes, en los dos géneros literarios que componen la obra: el “Job en prosa” sería más antiguo que el “Job en verso”. Ambas tradiciones habrían sido agrupadas, constituyendo una unidad, en un momento incierto, aunque post-exílico (quizá en el período persa, antes, por tanto, del helenismo). Es probable que el tercer autor haya sido un escritor culto, que pretendía consolar al pueblo de Israel tras la experiencia del destierro babilónico.

Un estudio muy interesante, testigo de la crítica de las fuentes es, a mi entender, la *Biblia de Montserrat*²⁴. Desde la perspectiva sincrónica, es decir, desde la crítica literaria que atiende más al resultado que a la génesis del producto, más al significado que al origen del libro, y que, por consiguiente, no se fija tanto en los estratos materiales, sino en el conjunto, la *Biblia de Navarra* también resulta de gran interés²⁵. Para la traducción a la

²³ “[...] et quamvis ad intentionem libri non multum differat utrum sic vel aliter fuerit [Iob in rerum naturam], refert tamen ad ipsam veritatem” (*In Iob*, prolog. [Leonina, 4⁷⁷⁻⁷⁹]).

²⁴ *La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat*, IX. *Job*, per D. Ramir Augé, Monestir de Montserrat, Montserrat (Barcelona) 1959; texto catalán-latino (latín de la Vulgata sexto-clementina).

²⁵ *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento*, 3. *Libros poéticos y sapienciales*, EUNSA (Facultad de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona, 2001; texto castellano-latino (latín de la segunda edición de la Nova Vulgata [1986]). Sobre la legitimidad de ambos análisis del texto sagrado, montserratino y navarroense, cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1993.

lengua castellana de la Vulgata sexto-clementina, he consultado así mismo la edición de Felipe Scío de San Miguel²⁶.

Veamos, pues, el estado de la cuestión. En el “Job en prosa”, el antiguo patriarca, protagonista del libro, se sitúa en la ciudad de Hus, al sur de la tierra de Edom, es decir, entre el Mar Muerto y el golfo de Aqaba, en zona próxima al Mar Rojo. Sin embargo, en el “Job en verso” nada se dice del origen del protagonista, aunque, por el contexto, la Biblia de Montserrat adivina un Job ciudadano, quizá de Jerusalén. En efecto: en *Iob*, 17, 1 (texto masorético) y en *Iob*, 21, 32 (texto latino de la Vulgata) se habla de sepulcros o tumbas (en plural). Job desea ser llevado a las tumbas, es decir, al cementerio. Ello implica una organización urbana de los enterramientos, inconcebible en el caso del “Job en prosa”, que es ganadero y probablemente seminómada. Por el contrario, el “Job en verso” parece ser, además, un ciudadano rico, quizá comerciante (cfr. *Iob*, 31, 25). Por ello, dada la incompatibilidad entre los dos protagonistas, según la versión en prosa o en verso, se podría concluir la ahistoricidad del protagonista.

Santo Tomás, en cambio, admite la historicidad del personaje a partir de la analogía de la Escritura, refiriendo como autoridad dos pasajes bíblicos: *Ezechielis*, 14, 14²⁷ y *Iacobus*, 5, 11²⁸. También pudo haberle influido el argumento de tradición, en este caso representado por el orden establecido por la Vulgata jeroniminiana, que cuenta el libro de Job entre los históricos. Así, pues, aunque Aquino ignora el autor del libro, como también lo desconocen los críticos modernos, considera que existió.

En todo caso, es conveniente recordar que el libro de Job consta de las siguientes partes: introducción (c. 1-2), estado de la cuestión (c. 3), tres ciclos de diálogos (4-14, 15-21, 22-27), monólogo del paciente Job (c. 29-31), intervención final de Yahvé (c. 39-41). El “Job en prosa” está constituido por los capítulos 1, 2 y 42, 7-16. El “Job en verso” consta del capítulo 3, que plantea el estado de la cuestión, y de los tres ciclos de diálogos.

²⁶ *La Biblia vulgata latina traducida al español*, por F. Scío de San Miguel, Madrid, 1885, 5 vols. en 10 tomos.

²⁷ “Fueme dirigida la palabra de Yahvé: ‘aunque hubieran estado en ella [en la tierra, es decir, en vida todavía] estos tres varones, Noé, Daniel y Job’”, su intercesión no habría bastado para que perdonara tanta maldad.

²⁸ “Sabéis la paciencia de Job, el fin que Dios le otorgó, porque el Señor es compasivo y misericordioso”.

5. LA PRESENTE EDICIÓN

Esta edición se basa en el texto latino aquiniano establecido por la edición Leonina²⁹, aunque he tenido también a la vista la venerable edición Piana³⁰ y la edición de Ludovicus Vivès³¹. Cuando he apreciado alguna variación de entidad, entre la primera y las otras dos, lo he señalado a pie de página. He mantenido, en esta traducción, la división del comentario en lecciones, abandonada por la edición Leonina, porque me ha parecido que facilita su consulta.

Mucho me ayudó el Rvdo. Vicente Villabriga Lozano (1912-1992), natural de Sangüesa, profesor de Retórica del Seminario Conciliar de Pamplona, cuyo eterno descanso encomiendo a Dios en este momento. Nos reunimos con frecuencia en la primitiva sede de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, allá por los años 1974 ó 1975, para discutir la traducción. Intentamos que se mantuviera fiel al original latino, aunque buscando una expresión castellana no demasiado forzada, de modo que pudiera leerse bien. Por tal motivo, no siempre respetamos la partición original de los párrafos, también en aras de la agilidad. Cuando la comprensión del texto lo exigía, introducimos alguna palabra, aunque no constase en el original, señalándolo entre corchetes [...].

He ilustrado la traducción con ciento veintiocho notas a pie de página (de la nota 32 a la 159), la mayoría de carácter técnico, es decir, explicaciones teológicas o filosóficas, que procuran aclarar el pensamiento de Santo Tomás. Muchas de esas explicaciones corresponden a temas históricos conocidos y a cuestiones con las que la manualística está más o menos familiarizada; por ello son generalmente breves, aunque necesarias, a mi entender. En alguna ocasión he tenido que acudir a pasajes paralelos, aunque pocas, para no recargar demasiado los *excursus*. En tales casos, me he basado principalmente en las dos grandes Sumas (*Summa Theologiæ* y *Contra Gentiles*), la cuestión disputada *De veritate*, el *De ente et essentia*, y pocas

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super Iob ad litteram*, en *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, ad Sanctæ Sabinæ, Romæ, 1965, tomus XXVI, 336 pp. Se cita por la página y línea (el número de la línea va volado).

³⁰ *Divi Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici in librum Beati Job Expositio*, en *Tomus tertius decimus D. Thomæ Aquinatis omnia opera*, Romæ: apud Iulium Accoltum, 1570.

³¹ *Doctoris Angelici Divi Thomæ Aquinatis Expositio in librum Sancti Job*, en *Opera omnia*, apud Ludovicum Vivès, Paris, 1876, vol. 18/1, pp. 1-227.

obras más. He incluido, aunque muy rara vez, alguna referencia a autoridades importantes, en concreto a Aristóteles, Boecio, San Agustín, el *corpus dionisiano* y Avicena.

Es muy escasa la bibliografía moderna citada (tres o cuatro autores y un par de estudios del que suscribe). Me ha parecido innecesario recargar de erudición los escolios a pie de página. Tales referencias están exigidas por deudas que el editor tiene con colegas de claustro académico, y de las que desea dejar constancia de alguna forma.

* * *

Agradezco al Prof. Vicente Balaguer, de la Universidad de Navarra, su asesoramiento en las intrincadas cuestiones de crítica literaria; y al Prof. Ángel Luis González, Director de “Cuadernos de Anuario Filosófico”, que haya acogido este trabajo en la serie que dirige. Este volumen es sólo un adelanto de la edición entera, en lengua castellana, de la *Expositio in Iob ad litteram*, que tengo traducida por completo. Como no es probable que yo pueda acabar la anotación de esa traducción, queda a disposición de cualquier tomista que se atreva con ella. Con todo, la parte que ahora se publica constituye, a mi entender, la sección fundamental del texto aquiniano, porque en ella Aquino plantea la cuestión central debatida y delimita la solución teológica.

Pamplona, 21 de abril de 2010

Josep-Ignasi Saranyana

TOMÁS DE AQUINO

COMENTARIO LITERAL
AL LIBRO DE JOB

(CAPÍTULOS 1-3)

PRÓLOGO

Así como en las cosas producidas naturalmente se pasa poco a poco de lo imperfecto a lo perfecto, así acaece a los hombres en cuanto al conocimiento de la verdad; pues al principio alcanzaron un poco de la verdad; pero después, paso a paso, llegaron a una mayor plenitud de la verdad¹. Por consiguiente, al principio y por un conocimiento imperfecto, muchos erraron acerca de la verdad; entre ellos hubo quienes, negando la divina providencia, todo lo achacaron a la casualidad: entre los más antiguos prevaleció la opinión de que el mundo había sido hecho por casualidad, y atribuyeron a ésta las cosas que se producen naturalmente, como puede apreciarse por las opiniones de los primeros físicos², que sólo admitieron la causa material³. Más

¹ Aquino va a resumir, en pocas palabras, el itinerario de la filosofía. Es evidente que tiene a la vista el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, donde el Estagirita repasa el desarrollo de la filosofía antigua, antes de ofrecer su punto de vista personal. Puesto que su comentario al primero de los *Metafísicos* es temprano, se puede mantener la cronología propuesta por Tolomeo de Lucca (asumida por los editores de la Edición Leonina y por J. A. Weisheipl), según la cual Tomás habría comentado el libro de Job durante el pontificado de Urbano IV, entre 1261 y 1264, en Orvieto (Italia). Weisheipl estima que Aquino dictó sus lecciones sobre el libro de Job siendo lector del convento dominicano de Orvieto, después de 1261, porque aduce la versión de algunos libros aristotélicos traducidos por Guillermo de Moerbeke, no terminados antes de esa fecha. Posteriormente lo habría puesto por escrito. Su trabajo debió de ser contemporáneo de la redacción del libro III de *Contra Gentiles*, donde también trata profundamente el misterio de la providencia divina. Por ello, el límite *ad quem* sería 1264, por ser la fecha en que falleció Urbano IV, o 1265, en que se ausentó de Orvieto para trasladarse a Roma, aunque es muy posible que haya revisado el texto más tarde. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, pp. 188 y 421.

² Dice literalmente: “*expositionibus antiquorum naturalium*”, aludiendo a los presocráticos.

³ Los primeros físicos, es decir, aquellos que intentaron por vez primera un conocimiento cierto por causas, aun cuando sólo conocieron la causa material, surgieron en Jonia, región situada en la costa sudoccidental de la península de Anatolia. Si Jonia fue la cuna de la filosofía griega, Mileto, urbe de la Jonia, fue la ciudad “filosófica” por excelencia. Oriundos de Mileto fue-

tarde, otros, como Demócrito y Empédocles, también atribuyeron a la casualidad muchísimas cosas⁴. Pero la diligencia de los filósofos posteriores profundizó más en la verdad, demostrando con pruebas y razones evidentes que las cosas naturales son gobernadas por la providencia⁵. Pues no sería tan exacto el movimiento del cielo y de los astros y de otras obras de la naturaleza, si todas estas cosas no fuesen gobernadas por un entendimiento supremo⁶.

Asegurada la opinión de que las cosas naturales no son gobernadas por la casualidad, sino por la providencia —a causa del orden que éstas manifiestan tan claramente—, muchos dudaron acerca de los actos de los hombres⁷: si las cosas humanas acaecen por casualidad o son gobernadas por cierta providencia u ordenación superior. Tal duda se apoyaba en que ningún orden cierto aparece en el acontecer humano⁸; pues no siempre sobrevienen bienes a los buenos, o males a los malos, ni a su vez siempre males a los buenos o bienes a los malos, sino indistintamente, a buenos y malos, bienes y males. Esto es lo que más ha impresionado los corazones de los hombres y les ha

ron Tales, Anaximandro, Anaxímenes. La destrucción de la ciudad, a manos de los persas, en el 494 antes de Cristo, acabó con su floreciente escuela filosófica.

⁴ Aquino cita expresamente a Empédocles (en pleno siglo V) y Demócrito (entre el V y el IV); el primero siciliano (Magna Grecia) y el segundo de la ciudad de Abdera, en la Tracia, ciudad situada en el extremo Sudeste de los Balcanes, cerca de Constantinopla. Estos dos pensadores ya no pueden englobarse entre los primeros “físicos” o “naturalistas”, pues su sistema filosófico estaba ya bastante desarrollado. Más bien deben considerarse como inmediatos precursores del siglo de oro filosófico griego.

⁵ Santo Tomás tiene a la vista la clásica definición de Boecio, según la cual “la providencia es la misma razón divina tomada como principio supremo que todo lo dispone”; es decir, la ordenación de todas las cosas al fin, entendida como ordenación de las partes al todo. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 1, c.

⁶ La argumentación aquiniana defiende dos tesis: que la inteligencia humana progresa en el conocimiento de la verdad (incluso sin poseer la luz de la Revelación); y que la idea de providencia divina se puede alcanzar por las solas luces de la razón natural, aunque sólo en un estadio bastante evolucionado de la filosofía. El lector juzgará si, en este punto, Aquino acertó o no. El que suscribe esta edición estima que los griegos no alcanzaron la noción de providencia tal como nos la presenta la fe cristiana.

⁷ Habla literalmente: “de actibus hominum”. No apunta a los “actos humanos”, en su sentido técnico, quizá por orillar ahora el problema de la libertad, sino a los actos de los hombres, tomados genéricamente como cosas humanas (“res humanæ”).

⁸ La expresión es: “in eventibus humanis” (las cosas que acontecen a los hombres).

movido a opinar⁹ que la providencia divina no gobierna las cosas humanas, de modo que algunos afirman que éstas suceden casualmente salvo que las gobierne alguna providencia o plan humanos; otros, en cambio, atribuyen los sucesos de los hombres a las leyes de los astros.

Esta opinión resulta especialmente nociva para el género humano, pues, suprimida la providencia divina, no habría modo de fundar seriamente entre los hombres el respeto o temor de Dios. Y cualquiera puede comprender fácilmente cuánta desidia para la virtud y cuán grande predisposición para el vicio se originaría de todo ello. Porque nada hay tan eficaz para apartar al hombre del mal e inducirlo al bien, como el temor y amor de Dios. Por ello, el primero y principal afán de quienes, por inspiración divina, alcanzaron la ciencia para adoctrinar a los demás, fue remover tal opinión del corazón de los hombres. Y, en consecuencia después de los libros de la Ley y de los Profetas, se cuenta el libro de Job el primero entre los hagiográficos, que son aquellos libros que con sabiduría fueron escritos por el Espíritu de Dios para ilustrar a los hombres¹⁰; y toda su finalidad estriba en demostrar, con argumentos válidos, que la providencia de Dios gobierna las cosas humanas.

Para lograr su propósito, este libro parte del supuesto de que la providencia divina gobierna las cosas naturales [*res naturales*]¹¹. Con todo,

⁹ Está refiriéndose implícitamente a Cicerón, según los editores de la Leonina (p. 3³⁷).

¹⁰ Santo Tomás sigue la triple división del Antiguo Testamento establecida por el canon palestino: la Ley (Pentateuco), los profetas (entre los que se contaban, también, algunos libros históricos, denominados “profetas primeros”) y los libros sapienciales o hagiográficos. Entre los sapienciales, la ordenación era: Salmos, Job, Proverbios..., o bien Salmos, Proverbios, Job..., según la antigüedad o la época en que eran situados sus protagonistas. Así, Job aparece como el segundo o tercero de los sapienciales (pero siempre en el primer grupo), porque en este libro se narra la historia de un patriarca muy antiguo (sobre la historicidad del personaje y la composición del libro, véase mi “Introducción” general). Los Setenta (Biblia griega) también situó el libro de Job entre los hagiográficos, pero en uno de los últimos lugares. La traducción Vulgata prefirió otra ordenación de los libros veterotestamentarios: la Ley, los libros históricos (entre ellos, el libro de Job), los sapienciales y los profetas.

¹¹ Esta consideración metodológica es muy importante. Se parte de que la providencia gobierna *todo* lo humano (considera que las *cosas humanas* se incluyen entre las *cosas naturales*); luego, todas las situaciones humanas deben quedar bajo la providencia divina, no sólo el bien de los malos, sino también el mal de los buenos. Esta demostración es muy clásica en el mundo teológico medieval: se trata de una razón de conveniencia. Es partir de la fe, para llegar a la fe. Por ello, al final del libro de Job, el hagiógrafo pone la solución del problema en boca de Dios (cfr. *Iob*, 38, 1-30; 40, 6-26).

parece contradecir la providencia divina sobre las cosas humanas [*res humanae*] que los justos sufran. Que a veces los malos disfruten de bienes, aunque a primera vista parezca contra razón [*irrationabile*] y en oposición a la providencia, se puede justificar, en cierto modo, atendiendo a la misericordia de Dios; pero, que los justos sean afligidos sin motivo, parece minar totalmente el fundamento de la providencia. A la vista de la cuestión planteada se propone, como tema [de discusión], los múltiples y graves sufrimientos de cierto varón, dechado de virtud, que se llama Job.

Hubo quienes pensaron que Job no existió realmente, y que todo es una parábola amañada para arbitrar un tema con que poder discutir acerca de la providencia, al igual que fingen frecuentemente los hombres algunos sucesos, para poder disputar en torno a ellos. Y aunque para la intención del libro no importa mucho si fue así o de otra manera, interesa sin embargo esclarecer la verdad sobre esta cuestión. Porque parece que la opinión [que niega su historicidad] se opone al testimonio de la Sagrada Escritura, pues se dice en Ezequiel por boca del Señor: “Si estuvieren en medio de ella estos tres varones, Noé, Daniel y Job, ellos por su justicia librarán sus almas” (*Ez.*, 14, 14). Ahora bien, nos consta que Noé y Daniel existieron; luego, no cabe tampoco dudar del tercero que se enumera con ellos, a saber, de Job. Más todavía; dice la Escritura: “Mirad cómo proclamamos bienaventurados a quienes sufrieron con paciencia. Habéis oído de la paciencia de Job y habéis visto el desenlace que el Señor le dio” (*Jac.*, 5, 11). Hay que admitir, por tanto, que Job existió realmente¹².

En qué tiempo existió, o de qué padres nació e, incluso, quién fue el autor de este libro (o sea: si el mismo Job escribió este libro, hablando de sí como en nombre de un tercero, o fue otro quien relató estas cosas sobre él), no es

¹² Aquino reconoce que la historicidad o ficción poética del personaje poco aportan a la intencionalidad sapiencial del libro sagrado, que pretende ilustrarnos sobre la universalidad de la providencia divina y el sentido que tiene la contradicción del justo. Con todo, aborda la cuestión de su historicidad y se inclina por reconocerla, basándose en dos textos tomados de la Escritura: el primero, del profeta *Ezequiel* (14, 14) y el segundo, de la carta del apóstol *Santiago* (5, 11). Pudo pesar también la autoridad de la Vulgata, que sitúa el libro de Job entre los históricos, como ya se ha dicho. Los comentaristas modernos se inclinan, en cambio, por la ficción del relato, con diversas hipótesis sobre la composición del texto que ahora tenemos. Sobre la cuestión crítica véase cuanto hemos dicho en nuestra “Introducción”.

el momento de discutirlo¹³. Porque nuestro plan, en la medida de nuestras posibilidades y confiados en el auxilio divino, es exponer abreviadamente este libro que se intitula del *Santo Job*, según su sentido literal¹⁴; porque ya nos descubrió sus misterios el Papa San Gregorio, tan sutil y atinadamente, que al parecer nada habrá que añadir a lo dicho¹⁵.

¹³ Santo Tomás pasa por encima de estas sutilezas. No afectan al argumento teológico, ni la cronología biográfica de Job, ni su genealogía. Aquino no era un historiador, sino un teólogo sistemático.

¹⁴ Dice: “secundum litterale sensum exponere”. “Aunque el título de esta obra [y el prólogo] señalen que se trata de una exposición *ad litteram*, no podemos llamarnos a engaño. Santo Tomás no hace un comentario en sentido literal [propio]; su comentario es teológico. Esta lectura responde a la concepción que Santo Tomás tiene de la Sagrada Escritura: sabe que cuando Dios revela algo, tras el signo se encuentra el significado, una enseñanza en orden a nuestra salvación. A lo largo de la *Expositio* se manifiesta este paso del aspecto natural [propio] de las perícopas jobianas al aspecto teológico y sobrenatural que Dios nos quiere revelar [literal impropio o figurado]” (A. QUIRÓS HERRUZO, “Demonología en la *Expositio super Iob* de Santo Tomás de Aquino”, *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, Pamplona, 1987 (12), pp. 279-368, aquí p. 281).

¹⁵ Se refiere a los *Moralia in Iob*, de San Gregorio Magno, de los que hay edición crítica reciente, a cargo de Marcus Adriaen, en tres volúmenes, publicados entre 1979 y 1985 en *Corpus Christianorum Latinorum* (143, 143A, 143B). Aquino considera que la exposición alegórica o espiritual de Gregorio Magno es insuperable; por ello, se va a limitar a un comentario literal. Para Santo Tomás, el relato narra una historia verdadera. Job fue, pues, un personaje de carne y hueso –tiene a la vista la alusión del profeta *Ezequiel* (14, 14) y la referencia de la epístola de *Santiago* (5, 11)–. Sin embargo, no entra a discutir quién fue el autor del libro. En esto sigue la misma actitud que Gregorio, en los tres primeros párrafos del *Prefacio* a su comentario alegórico. Para San Gregorio, en efecto, lo que importa es que el hagiógrafo, cualquiera que haya sido, actuó movido por el Espíritu Santo.

CAPÍTULO I

LECCIÓN 1

1. Había en tierras de Hus un varón llamado Job; era hombre sencillo y recto y temeroso de Dios y alejado del mal¹.

2. Y le nacieron siete hijos y tres hijas.

3. Y poseía siete mil ovejas y tres mil camellos, quinientas yuntas de bueyes y quinientas borricas, y muchísima familia. Y este varón era grande entre todos los orientales².

4. Y sus hijos iban, y hacían convite en sus casas, cada uno en su día. E invitaban a sus tres hermanas, para que comiesen y bebiesen con ellos.

5. Y cuando había pasado el turno de los días del convite, enviaba Job a ellos y los santificaba; y, levantándose de madrugada, ofrecía holocaustos por cada uno de ellos. Porque decía: No sea caso que hayan pecado mis hijos

¹ Aquino seguía la edición Vulgata. Los editores de la Comisión Leonina no han podido determinar qué versión de la Vulgata empleó Santo Tomás. Sobre este tema cfr.: *Expositio super Iob ad litteram*, en *Sancti Thomæ de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, ad Sanctæ Sabinæ, Romæ 1965, tomos XXVI, *Praefatio*, pp. 20*-25*. En esta monografía he usado la versión castellana preparada por el P. Scío: *La Biblia vulgata traducida en español*, por F. Scío de San Miguel, Madrid, 1885, en 5 volúmenes (10 tomos). Se trata de una versión muy acreditada, bilingüe castellano-latina, que he retocado ligeramente, para adecuar con mayor facilidad el comentario tomasiano al texto escriturístico, y también para superar algunos arcaísmos del texto del P. Scío, que fue después consagrado obispo de Segovia.

² La expresión de la Vulgata es: “inter omnes orientales”. El escritor sagrado sitúa al “Job en prosa” en el Oriente, es decir, más allá del Jordán, fuera de las tierras palestinas. Este detalle es muy importante, porque, al ubicar al protagonista fuera de Israel, se justifica más fácilmente que se hayan deslizado algunas expresiones inconvenientes en los discursos de lamentación, que Job pronuncia en el largo ciclo poético (3, 1-42, 6), expresiones que difícilmente un judío habría proferido.

y [no hayan] bendecido a Dios en sus corazones³. Así hacía Job todos los días.

Había en el país de Hus un varón etc. Queda dicho que este libro se orienta a manifestar cómo las cosas humanas son gobernadas por la providencia divina. Por eso, se pone por delante, como fundamento de toda la disputa⁴, una historia que nos cuenta las múltiples aflicciones de cierto varón justo, pues esto [la aflicción del justo] es lo que de manera especial parece excluir la providencia divina de las cosas humanas. Por consiguiente, se describe, ante todo, la condición de este hombre, no solamente en cuanto el sexo, por las palabras: *Había un varón*, pues este sexo se considera más fuerte [que el femenino] para el sufrimiento en las contrariedades⁵; sino también aludiendo a su patria, cuando se dice: *en tierras de Hus*, situadas en la región de Oriente⁶; e incluso especificando su nombre: *llamado Job*. Pienso que estos dos últimos extremos se han consignado para aclarar que la narración no es una parábola, sino hecho histórico⁷.

³ El texto latino de la Vulgata omite las palabras entre corchetes: “Ne forte peccaverint filii mei, et benedixerint Deo in cordibus suis”. El pasaje pide, para su correcta comprensión, el añadido entre corchetes. No obstante, puesto que Tomás de Aquino se esforzó por explicar en qué sentido se podía interpretar correctamente el versículo de la Vulgata sin el añadido, en aras de una mayor fidelidad al comentario teológico aquiniano, en adelante prescindiremos de él.

⁴ Aquino emplea el término latino *disputatio*, que expresa una controversia intelectual que pretendía iluminar un tema oscuro y controvertido. En el mundo universitario de la época la *disputatio* estaba cuidadosamente reglada.

⁵ Sobre la opinión de Tomás de Aquino acerca de la debilidad femenina y la fortaleza del varón, tan influida por las doctrinas biológicas de la medicina romano-arábica y por la antropología aristotélica, que estuvo en la base de la desconsideración aquiniana hacia la mujer, cfr. M. F. MANZANEDO, “La mujer según Santo Tomás de Aquino”, *Ciencia Tomista*, 1995 (122), pp. 85-131; y J. I. SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII-XIII)*, Publicaciones de la Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997.

⁶ Aquino dice: “in terra Hus, quæ est in partibus Orientis”. Ya hemos indicado que, según una antigua tradición, Hus se hallaba entre el Mar Muerto y el Mar Rojo, en las proximidades del golfo de Aqaba. Santo Tomás no presta especial atención al significado profundo que tenía para un israelita (y lo era el hagiógrafo), que el protagonista fuese “oriental” (cfr. *Job*, 1, 3 y la anterior nota 2). Se limita a señalar que el lugar de la acción se sitúa al Oriente, porque al Oriente de Italia, donde residía Santo Tomás en aquel momento, se hallaba Hus.

⁷ Véase, *supra*, las notas 12 y 13 en p. 22.

Y para que nadie llegase a creer que a causa de sus pecados le habían sobrevenido las desgracias que seguidamente se exponen, considera lógico describirnos su virtud, la cual demuestra que está inmune de pecados⁸.

El hombre incurre en tres clases de pecados. Por unos, se peca contra el prójimo, como el homicidio, el adulterio, el robo y similares; por otros, se peca contra Dios, como el perjurio, el sacrilegio, la blasfemia y similares; y por otros, finalmente, se peca contra sí mismo, como dice el Apóstol: “El que fornicar peca contra su cuerpo” (1 Cor., 6, 18).

Contra el prójimo se puede pecar de dos maneras: ocultamente, por dolo, y a la luz, por la violencia. Pero este varón [Job] no ataca al prójimo con dolo, por lo que se dice: *era hombre sencillo*, pues la sencillez se opone particularmente al engaño. Y a nadie ocasionó violencia, ya que prosigue: y *recto*, porque la rectitud conviene de forma especial a la justicia, que consiste en la igualdad, según se lee en Isaías: “El camino del justo es recto y recta es la calle del justo para caminar” (Is., 26, 7).

Tampoco pecó contra Dios, como se demuestra claramente por la frase: y *temeroso de Dios*, que expresa su reverencia a Dios.

Ni siquiera pecó contra sí mismo, como se prueba por las palabras: y *alejado del mal*, porque en atención a sí mismo odió al mal, y no sólo [lo odió] por daño al prójimo u ofensa a Dios.

Tras describirnos la persona y virtud de este hombre, muestra su prosperidad anterior, para que, en contraste con ella, se considere más grave la desgracia posterior; pero también para enseñar que Dios, de primer intento, siempre concede a los justos bienes, no sólo espirituales, sino también temporales. Con todo, que las desgracias atormenten a veces a los justos se debe a una causa especial, porque el hombre fue constituido desde un principio para no ser víctima de perturbación alguna, si hubiese permanecido en la inocencia⁹.

⁸ En pocas palabras Aquino ha formulado la tesis central del libro de Job, tesis teológica que se desarrollará lentamente en los siguientes capítulos, muy particularmente en el largo diálogo poético mantenido por Job con sus tres amigos y, sobre todo, en la última intervención de Dios en el coloquio, aclarando por qué ha permitido que Job sufriese.

⁹ La causa última del mal en el mundo es el pecado original. Si el hombre hubiese perseverado en el estado de inocencia original, no hubiese padecido mal alguno, ni físico ni moral. Para los pueblos antiguos, en efecto, era escandaloso que la providencia divina permitiese el mal físico. También para los judíos, depositarios de la revelación divina. Aunque la revelación divina desveló poco a poco, progresivamente, muchos misterios divinos, entre ellos la compa-

La base de toda prosperidad temporal, salvado el bienestar de la propia persona, consiste en los familiares, particularmente los hijos, que son en cierto modo algo de los padres; y por eso, se describe en primer lugar la prosperidad de Job en relación a la fecundidad de la prole, diciendo: *Y le nacieron siete hijos y tres hijas*. Con razón se dice mayor el número de hombres que de mujeres, porque los padres de ordinario prefieren los hijos a las hijas, y no sólo porque lo más perfecto es más deseable (el hombre se compara a la mujer, como lo perfecto a lo imperfecto)¹⁰, sino también, porque, como ayuda para llevar la hacienda, a los padres les resultan más eficaces los hijos que las hijas.

Como segunda referencia de prosperidad se citan las múltiples riquezas, particularmente en animales; porque al principio de la historia humana, a causa de que eran pocos los hombres, la hacienda agrícola no era tan estimable como la ganadera, sobre todo en la región del Oriente, dónde aún hoy hay escasez de habitantes con relación a su superficie. Se destacan entre los animales, aquellos que especialmente sirven al hombre para su comida y vestido, como las ovejas; por ello, se dice: *Y poseía siete mil ovejas*. Siguen, en segundo lugar, aquellos cuya misión especial es el transporte de cargas, como el camello, por lo que añade: *y tres mil camellos*. En tercer lugar se consignan los animales utilizados para el cultivo de los campos, por lo que se continúa: *quinientas yuntas de bueyes*. Siguen, en cuarto, los animales que los hombres usan para sus viajes, y por ello prosigue: *y quinientas boricuas*, que engendran mulos, preferidos por los antiguos para cabalgar. En

tibilidad del concurso, gobierno y providencia divinos con la presencia del mal en el mundo, todavía en tiempos de Jesucristo, los judíos se escandalizaban de que el mal físico casase con una vida moral intachable. Por ello, los discípulos preguntaron a Jesús, al encontrar al ciego de Betsaida: “Maestro, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego?” (*Ioan*, 9, 2).

¹⁰ Tiene a la vista el dicho aristotélico, que Aquino repite en otras obras: *mulier mas occasio-natus* (la mujer es un varón frustrado). Cfr., por ejemplo, *De veritate*, q. 5, a. 9, ad 9, obra de la primera regencia parisina, y, más tardía: *Summa Theologiæ*, I, q. 2 (*passim*) y I, q. 99, a. 2, ad1. La argumentación de la superioridad del varón sobre la mujer es primariamente biológica, según el estado de la biología de la época, que, influida por la cultura clásica, valoraba sobre todo la fuerza física, tanto para la guerra como para las explotaciones agrícolas. Al mismo tiempo, por influjo de las ideas morales del momento, sostenidas especialmente en ambientes clericales y monásticos, y difundidas por la predicación cotidiana, se estimaba que la mujer era mucho más débil que el varón en la práctica de la virtud. Pesaba en esa concepción de la debilidad moral femenina una lectura demasiado literal del relato mosaico acerca del pecado original.

estos cuatro géneros de animales se resumen, además, todos los usos que de ellos se puede obtener. Por ejemplo, de las ovejas, todo lo necesario para el alimento y vestido, y así en todos los demás casos. Y puesto que los propietarios de grandes riquezas necesitan para su gobierno de buen número de criados, se añade lógicamente: *y muchísima familia*. Se consigna también, como signo de prosperidad, el honor y la fama, divulgados en todas las direcciones; y esto es lo que se da a entender cuando dice: *Y este varón era grande entre todos los orientales*, es decir, respetado y famoso.

Y para completar el elogio de Job, se describe la disciplina de su casa, que se veía libre de aquellos vicios que la opulencia suele originar, pues la abundancia de riquezas engendra la discordia; por lo que se lee en el Pentateuco que Abraham y Lot tuvieron que separarse, para evitar las pendencias que les ocasionaba la opulencia (*Gen.*, 13, 6). Por otra parte, quienes nadan en la abundancia, aman inmoderadamente las riquezas, usándolas avaramente; por lo que se dice: “Hay otra desgracia que vi bajo el sol, y es muy frecuente entre los hombres: un hombre, al que Dios concede riquezas, posesiones y honra, a quien no falta nada de cuanto pudiera apetecer, pero al que Dios no permite comer de ellas” (*Qoh.*, 6, 1). De estos males se veía libre la casa del bienaventurado Job, porque reinaba en ella una concordia gozosa y una atemperada frugalidad; lo que se da a entender por las palabras: *Y sus hijos iban y hacían convite en sus casas, cada uno en su día*.

Pero no reinaba solamente concordia y amor entre los hermanos, sino que se extendía hasta las hermanas, las que de ordinario son objeto de desprecio por parte de los hermanos, movidos por la soberbia que produce con frecuencia la opulencia. Por eso se añade: *E invitaban a sus tres hermanas, para que comiesen y bebiesen con ellos*. Al mismo tiempo se destaca, con ello, la seguridad que se tenía acerca de la castidad de las hijas, pues, de lo contrario, no las habrían invitado, sino más bien encerrado¹¹, según aquello del *Eclesiástico*: “Sobre hija obstinada refuerza la vigilancia, no sea que se aproveche si encuentra indulgencia” (*Sir.*, 26, 13).

Y así como en la casa de Job reinaba la frugalidad y la concordia, así también Job se preocupaba santamente por la pureza, que con frecuencia las

¹¹ Velada alusión a los gineceos, sobre todo de las casas griegas acomodadas, donde vivían las mujeres y sus hijos (los niños varones hasta los seis u ocho años) en régimen de semi-encerramiento. Esta institución fue copiada a lo largo y ancho de la cultura helenística y muy particularmente por la civilización romana. Nada tenían que ver los gineceos con los harenes orientales.

riquezas dificultan, y hasta aminoran dice la Escritura: “Engordó el amado, y tiró coces” (*Dt.*, 32, 15), y sigue después, “abandonó a Dios su Hacedor”, etc. Y ciertamente se preocupaba de su pureza hasta tal punto, que se apartaba enteramente de cuanto podía mancillarle: pues se ha dicho antes que era *temeroso de Dios y alejado del mal*.

Y también se preocupaba mucho de la pureza de sus hijos, permitiéndoles que celebrasen convites en atención a su edad, ya que hay cosas que se toleran en los jóvenes y, sin embargo, son reprobables en personas maduras. Y puesto que raras veces o nunca¹² logran los hombres evitar la impureza¹³ en los convites, porque se desborda la alegría por la excesiva locuacidad o por el abuso en la comida, proporcionaba el remedio purificador a sus hijos, tras haberles autorizado tales convites. Y así se dice: *Y cuando había pasado el turno de los días del convite, enviaba Job a ellos y los santificaba*. Se dice que *había pasado el turno de los días del convite*, porque, siendo siete los hijos y reservándose cada uno un día para organizar su banquete, celebraban ellos banquetes diariamente a lo largo de todos los días de la semana; al fin, como en ciclo u órbita similar al de los días de la semana, se volvía a iniciar el turno de los banquetes. Conviene destacar que, si bien Job consentía a sus hijos celebrar convites, sin embargo él, salvaguardando su gravedad, no participaba en ellos; por eso las palabras: *enviaba Job a ellos*, porque no asistía a los banquetes. Los santificaba por un intermediario: o porque les enviaba alguien que los instruía con saludables consejos, para que, si en algo habían faltado durante los banquetes, se enmendaran; o porque contaban ya con algún rito expiatorio para justificarse de las faltas cometidas, al modo de los sacrificios anteriores a la Ley, y la ofrenda de primicias y diezmos¹⁴.

¹² El texto latino dice: “vix aut nunquam”.

¹³ En algunos códices se dice “vitare immunditiam”, lectura que recoge la edición Vivès. La edición Leonina suprime “immunditiam” (p. 6¹⁴⁰).

¹⁴ En *Contra Gentiles*, IV, c. 57, Santo Tomás desarrolló con amplitud la doctrina acerca de la existencia y condición de los sacramentos de la antigua Ley (“sacramenta legalia”, como los denomina), distinguiéndolos de los sacramentos instituidos por Cristo. Los libros II, III y IV de *Contra Gentiles* fueron redactados, según la cronología más aceptada, contemporáneamente a su comentario al libro de Job, es decir, en Orvieto, entre 1261 y 1264. Aquí se refiere, sin embargo, a los “sacrificia ante Legem datam”, contemplando el tiempo anterior a la ley mosaica. Recuérdese, además, que Abram (antes, por tanto de la Alianza, o sea, antes de que Dios le cambiase el nombre) dio a Melquisedec el diezmo de todo (*Gen.*, 14, 20), después de derrotar a Codorlaomor.

En tales convites los hombres no sólo caen a veces en la impureza del modo dicho [por la necia alegría, la desordenada locuacidad y el uso inmoderado de la comida]; sino que en ocasiones también se hunden en otros pecados más graves hasta el desprecio de Dios, por causa de la lascivia, que enajena la razón y la aleja de la reverencia a Dios, como se dice en el *Éxodo*: “Sentóse el pueblo a comer y beber; y se levantaron a danzar” (*Ex.*, 32, 6), es decir, a fornicar o a rendir culto a los ídolos. Job, por tanto, no sólo daba remedio santificador a sus hijos contra los pecados leves sino que se afanaba en dárselo también contra los más graves, para que Dios se apiadase de ellos; por lo que se dice: *Y levantándose de madrugada, ofrecía holocaustos por cada uno de ellos*. Con tales palabras se manifiesta de tres maneras su perfecta devoción: por lo que respecta al tiempo, porque se levantaba de madrugada, según aquello del *Salmo*: “Por la mañana me presentaré ante ti” (*Ps.*, 5, 5), etc.; por el modo de la ofrenda, pues en el holocausto las víctimas ofrecidas se quemaban enteramente en honor de Dios, sin que el donante o el sacerdote oferente se reservasen nada para sí, como era el caso de las víctimas pacíficas y expiatorias; y, finalmente, por el número [de pecados], ya que ofrecía holocausto por cada uno de los hijos, pues cada uno de los pecados requiere su conveniente o particular expiación¹⁵.

Seguidamente expone la causa de que ofreciera holocaustos: *Porque decía* –en su corazón, pues no estaba seguro de que sus hijos hubiesen pecado, sino que dudaba–: *No sea caso que hayan pecado mis hijos* –de obra o de palabra– *y bendecido a Dios en sus corazones*. Lo cual puede interpretarse de dos modos. Primero, tomando las dos expresiones conjuntamente, pues, aun cuando sea bueno bendecir a Dios, bendecirle por el hecho de haber el hombre pecado implica una voluntad arraigada en el pecado; y en tal sentido, [las palabras de Job] suponen recriminación, como en el profeta Zacarías: “Apacienta estas ovejas del matadero a las cuales sus dueños enviaban a la muerte, sin compadecerse de ellas; y las vendía diciendo: Bendito sea el Señor; nosotros nos hemos hecho ricos” (*Zach.*, 11, 4). El segundo modo de entender las palabras de Job sería tomando las dos

¹⁵ Tiene a la vista la liturgia sacrificial mosaica. El holocausto se distinguía de los demás sacrificios cruentos en que la víctima era quemada por entero, sin que se reservase porción alguna para los sacerdotes o los donantes. El holocausto satisfacía por todos los pecados, cualquiera que fuese su número, pues era la culminación de la liturgia sacrificial: nada quedaba fuera de la propiciación del holocausto.

expresiones separadamente [y enfrentándolas como contrarias]¹⁶; y así el sintagma *hayan bendecido* se interpretaría: “hayan maldecido”. Porque el crimen de blasfemia es tan horrible, que los labios piadosos tienen horror de llamarlo por su nombre, dándolo a entender por su nombre contrario. Consecuentemente, por el pecado de blasfemia son ofrecidos los holocaustos, ya que los pecados contra Dios deben ser expiados honrando a Dios¹⁷.

Es frecuente que el culto divino se practique con devoción, si se realiza en contadas ocasiones; pero, si es frecuente, puede producir hastío, que es el pecado de tibieza [acedia], cuando uno se entristece de la esfuerzo espiritual. Job no era víctima de tal vicio, porque se añade a continuación: *Así hacía Job todos los días*, es decir: conservando una devoción constante en el culto que rendía a Dios.

¹⁶ La edición Vivès lee: “ut intelligatur divisim [a contrario sensu]”. El texto entre corchetes no se halla en la edición Leonina.

¹⁷ En los dos casos, tanto si toman conjuntamente las dos partes de las cavilaciones de Job (lo cual implica endurecimiento del corazón y oscurecimiento de la razón), como separadamente y como partes contrarias (lo que implica eufemismo), se ha cometido un grave pecado, que exige expiación. Aquino ha resuelto este complejo recurso literario, apelando a las figuras de amplificación: en ambos casos (tomadas conjuntamente o separadamente) se trataría de una paradoja, porque el término *benedicir* se emplearía para lo contrario que expresa literalmente; *benedicir* sería, pues, algo pecaminoso.

LECCIÓN 2

6. Cierta día vinieron los hijos de Dios para asistir delante del Señor, y se halló también entre ellos Satanás.

7. Al cual dijo el Señor: ¿De dónde vienes? Él respondió diciendo: He rodeado la tierra y la he recorrido.

8. Y le dijo el Señor: ¿Por ventura has reparado en mi siervo Job que no hay semejante a él en la tierra, hombre sencillo y recto, y que teme a Dios y se aparta del mal?

9. Y Satanás le respondió y dijo: ¿Por ventura Job teme a Dios de balde?

10. ¿Acaso no has cercado a él y a su casa y a toda su hacienda en derredor, has bendecido las obras de sus manos; y sus posesiones han crecido en la tierra?

11. Mas extiende un poquito tu mano y toca todo lo que posee; y verás si te bendice cara a cara.

12. Dijo pues el Señor a Satanás: Mira que todo lo que tiene está en tu mano. Solamente no extiendas tu mano contra él.

Cierta día vinieron etc. Después de la prosperidad del bienaventurado Job, se narran sus desgracias, presentando en primer lugar la causa de ellas. Y para que nadie piense que sobrevienen desgracias a los justos sin providencia divina, y estime, por ello, que los asuntos de los hombres no están sujetos a la Providencia, se pone en primer lugar cómo Dios se preocupa de las cosas de los hombres y las gobierna. La exposición se hace simbólicamente y bajo enigmas, como acostumbra la Sagrada Escritura, que describe las cosas espirituales bajo figuras de cosas corporales, según aparece en Isaías: “Vi al Señor sentado en un solio excelso y elevado” (*Is.*, 6, 1) y en el principio de Ezequiel y en otros muchos lugares. Y aunque se proponga lo espiritual bajo figuras de cosas corporales, no por ello las cosas espirituales, que se presentan por medio de figuras sensibles, pertenecen necesariamente al sentido místico, sino al literal¹⁸; porque sentido literal es aquél que se

¹⁸ Aquino apela a los distintos sentidos de la Sagrada Escritura, literal y espiritual o simbólico, estudiados por la Noemática, que es una parte de la Hermenéutica bíblica, de los que ya he tratado en la “Introducción” de este cuaderno.

pretende en primer lugar por las mismas palabras, dichas bien en sentido propio o figurado¹⁹.

Se ha de tener en cuenta que la divina providencia gobierna las cosas con tal orden, que rige las cosas inferiores valiéndose de las superiores; porque los cuerpos generables y corruptibles se ven sometidos al movimiento de los cuerpos celestes; y paralelamente, los espíritus racionales inferiores, unidos a cuerpo mortales, las almas, por ejemplo, son gobernados por espíritus incorpóreos superiores²⁰.

Enseña la tradición de la Iglesia²¹ que, entre los espíritus incorpóreos²², algunos son buenos y que, por conservar la santidad en que fueron creados, gozan de la gloria de Dios, sin separarse jamás de la voluntad de Dios. La Escritura en ocasiones los llama ángeles, es decir, nuncios, porque anuncian mensajes divinos a los hombres. Y, a veces, hijos de Dios, a causa de asemejarse a Dios por la participación de su gloria. Pero hay también algunos espíritus malos, no por naturaleza o por haber sido así creados (porque Dios es el autor de cada naturaleza, y sólo puede admitirse que el sumo bien sea

¹⁹ Según Santo Tomás, como ya he señalado en mi “Introducción”, el sentido literal se subdivide en propio (designa su objeto sin recurrir a figuras del lenguaje) e impropio o figurado (recurre comparaciones, metáforas, parábolas, alegorías, etc., para designar su objeto).

²⁰ Santo Tomás sigue aquí dos doctrinas que constituían, en su época, la plataforma cultural común. Por una parte, la doctrina neoplatónica expuesta canónicamente por el corpus dionisiano, según la cual los seres superiores iluminan intelectualmente y, por ello, orientan y dirigen a los seres inferiores; y la doctrina cosmológica helénica, según la cual los seres superiores mueven a los inferiores, pues son sus motores. En este contexto, el movimiento del mundo sublunar es causado por el movimiento de las tres esferas superiores: la esfera del sol y de la luna, la esfera de las estrellas fijas, y la esfera de la luz sideral o cielo empíreo. Los motores de cada una de estas esferas celestes (las substancias separadas de los peripatéticos) podían identificarse, según Tomás, con ángeles.

²¹ Se refiere a lo que ahora se denomina la “gran tradición de la Iglesia”, que remonta a la tradición apostólica y está en continuidad con ella.

²² Como se sabe, la incorporeidad no implica, *eo ipso*, la absoluta inmaterialidad. San Agustín, por ejemplo, defendió que los ángeles son incorpóreos, aunque materiales; compuestos a partir de una materia etérea. Aquino, en cambio, sostuvo que los ángeles son positivamente inmaterial. Su doctrina fue discutida por otros filósofos y teólogos cristianos contemporáneos. Para soslayar la polémica, Santo Tomás evita discutir aquí la cuestión de la pura espiritualidad de los ángeles, a los que simplemente denomina espíritus incorpóreos.

causa del bien)²³, sino por su propia culpa. En la Escritura se les llama demonios y, al primero de todos ellos, diablo, que quiere decir el que cae desde arriba, o también Satanás, es decir, adversario. Tanto los espíritus buenos como los malos mueven a los hombres a actuar: los buenos inspiran buenas obras, los malos, malas²⁴. Y así como Dios mueve a los hombres valiéndose de tales espíritus, así también, según dice la Escritura, las obras de los hombres son presentadas al tribunal divino por medio de esos mismos espíritus. Y para demostrar que tanto las obras buenas de los hombres, como las malas, son sometidas al juicio de Dios, se dice: *Cierto día vinieron los hijos de Dios para asistir delante del Señor, y se halló también entre ellos Satanás.*

Los ángeles, llamados aquí *hijos de Dios*, asisten al Señor de dos maneras. Una, cuando contemplan a Dios, como dice el profeta Daniel: “Eran millares de millares los que le servían; y mil millones los que asistían ante su presencia” (*Dan.*, 7, 10). Otra, cuando los mismos ángeles y sus actos son vistos por Dios; pues, quienes asisten a un señor, no sólo lo ven, sino que también son vistos por él²⁵.

La primera manera de asistir [contemplando a Dios] sólo conviene a los ángeles buenos, que disfrutan de la visión divina; mas no a todos del mismo modo, sino particularmente a aquellos de la jerarquía superior²⁶, que gozan

²³ Aquino tiene a la vista el Decreto *Firmiter*, de 11 de noviembre de 1215, del IV Concilio Lateranense, que el glosó ampliamente en su *Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum*. Este comentario fue redactado en un momento indeterminado de la década de los 1260.

²⁴ Se sobreentiende que tanto la intervención de los ángeles como la de los demonios respeta la libertad personal. También se da por supuesto que no hay una perfecta simetría entre las buenas inspiraciones de los ángeles fieles y las tentaciones o seducciones de los ángeles malos. Los ángeles buenos siempre se atienen a la voluntad divina y quieren el bien para los hombres. Los demonios quieren el mal para los hombres. Además, la intervención de los diablos esta necesariamente circunscrita a la voluntad divina, que la permite por razones siempre buenas, como el libro de Job intenta demostrar.

²⁵ Unos asisten, contemplando; y otros asisten, sirviendo.

²⁶ El texto latino, que hemos tenido que traducir libremente, dice: “nec his omnibus sed illis tantum qui inter eos superiores existunt” (mas no a todos, sino tan sólo a los que son superiores). Es evidente que Santo Tomás no excluye de la visión beatífica a los espíritus puros agrupados en las dos jerarquías inferiores. Lo único que pretende señalar es que los espíritus de la primera jerarquía sólo se “dedican” a asistir al Altísimo y a estar en su presencia, sin “salir” al exterior para atender a los hombres y al mundo. Véase la siguiente nota 27, sobre la tradición teológica que agrupa a los espíritus bienaventurados en tres jerarquías.

más íntimamente de la visión divina y no salen a ministerios exteriores, según la opinión de Dionisio Pseudo-Areopagita²⁷. Se diferencian, pues, los que asisten de los que sirven, según el citado testimonio del profeta Daniel.

La segunda manera de asistir [sirviendo a Dios] no sólo compete a todos los ángeles buenos [de las dos jerarquías inferiores], sino también a los malos [demonios] e incluso los hombres. En definitiva, todo cuanto hacen [los ángeles, los demonios y los hombres] está a la vista de Dios y sometido a su juicio, por esto se dice que, *cierto día vinieron los hijos de Dios para asistir delante del Señor, y se halló también entre ellos Satanás*²⁸.

Y aunque las cosas administradas por los ángeles buenos y malos estén continuamente a la vista y juicio de Dios, y así le asisten siempre los hijos de Dios y Satanás entre ellos, se consigna sin embargo: *cierto día*, pues la Escritura describe a veces con la idea de tiempo lo que está fuera del tiempo, tomando pie de las cosas que se describen en el tiempo²⁹, como también en

²⁷ El corpus dionisiano, un cuerpo neoplatónico de autoría desconocida, aunque ciertamente un autor cristiano de finales del siglo V o principios del siglo VI, ordena los espíritus celestes en tres jerarquías celestes, cada una subdividida en tres órdenes. En la primera jerarquía se encuadran los serafines, querubines y tronos, que asisten a Dios directamente y no “salen al exterior”. Estos son los espíritus de orden superior, que gozan más íntimamente de la visión beatífica. Evidentemente, también gozan de la visión beatífica las dos jerarquías inferiores, pero de otra manera, puesto que su ministerio consiste en atender a las cosas exteriores. Estos seis órdenes inferiores, que son espíritus enviados, se denominan “ángeles”, por la función que ejercen. He aquí el origen de la diferencia tradicional entre los espíritus que sólo asisten y los espíritus que sirven. – Los espíritus que pecaron, es decir, los ángeles malos, también se ocupan de las cosas exteriores, aunque obviamente no gozan de la visión beatífica. Están condenados para siempre.

²⁸ En este sentido amplio, también Satanás “asiste” a Dios, en cuanto que ni él ni sus obras pueden escapar a la mirada divina. Comenta San Gregorio al respecto: “De él [de Satanás] se dice que estaba ante el Señor, pero no que lo estuviera viendo. Acude a Él para ser visto, no para ver. Acudió a ponerse en presencia del Señor, no el Señor a su presencia. Como un ciego que se coloca ante el sol: aunque los rayos del sol lo inunden, no alcanza a ver la luz que lo ilumina. Acudió también Satanás entre los ángeles a la presencia del Señor porque la potencia divina, que penetra todo con su visión, ve el espíritu inmundo que a Él no ve. Como los que se alejan de Dios no pueden ocultarse a su vista, porque todo está descubierto a su mirada, Satanás estuvo presente y, al mismo tiempo, ausente del que tenía ante él” (*Moralia in Iob*, II, 5, cito por la edición española de Editorial Nueva, a cargo de J. Rico Pavés, Madrid, 1998, p. 132).

²⁹ El Angélico alude aquí a la distinción entre tiempo y eternidad o *ævum*. Tanto en el tiempo como en el *ævum* hay antes y después y, por consiguiente, movimiento. Sólo la eternidad im-

el principio del *Génesis* se dice que Dios habló en el día primero o en el segundo, aunque su palabra sea eterna, por la sencilla razón de que las cosas que Dios dice se realizan en el tiempo³⁰. Lo mismo ocurre aquí, en este relato, porque el acontecimiento del que ahora se trata [la reunión de los ángeles delante del Altísimo] tuvo lugar en un determinado tiempo, y por ello se dice que sus servidores en este caso “cierto día” asistían delante de Dios, aunque nunca dejen de asistirle³¹.

También conviene advertir que las obras de los ángeles buenos y las de los malos son presentadas de diversa manera al juicio de Dios. Los ángeles buenos orientan sus obras hacia Dios; por esta razón se dice que los hijos de Dios vinieron *para asistir delante del Señor*, sometiendo por propia iniciativa y voluntariamente todas las cosas al juicio divino. En cambio, los ángeles malos no pretenden orientar sus obras a Dios, sino que, contra su propia voluntad, todas sus obras quedan sometidas al juicio divino. Por eso no se dice que Satanás vino a asistir ante el Señor, sino que *se hallaba también entre ellos*. *Entre ellos* indicando tanto su igualdad de naturaleza, como

plica un instante absolutamente inmutable. El tiempo es la medición de los cambios de los entes físicos, según el antes y el después. La eternidad expresa la duración de las substancias puramente espirituales y mide sus cambios (por ejemplo, el paso de potencia a acto en el conocimiento). Los ángeles (buenos y malos) y las almas separadas están fuera del tiempo. Su dimensión es el *avum*. Cfr. sobre este tema, J. I. SARANYANA, *Sobre la muerte y el alma separada. Medio siglo de debate escatológico*, EUNSA, Pamplona, 2010, *passim*, pero sobre todo pp. 170-173, 213-217.

³⁰ He aquí uno de los misterios más difíciles para la inteligencia humana, acostumbrada a las categorías de tiempo y espacio. Dios es eterno e inmutable. Sin embargo, *quoad nos*, es decir, desde nuestro punto de vista, apreciamos que hay actuaciones de Dios en la historia y, por lo mismo, en el tiempo. Tales acciones divinas *ad extra* no implican cambio en la inmutabilidad perfecta divina, que es acto puro perfectísimo; en nosotros, por el contrario, suponen cambio. Por eso podemos decir, según nuestro modo de expresarnos, que Dios actúa en el tiempo. El *hexaëmeron* bíblico, o relato de los seis días de la creación, es la prueba aducida por Aquino para mostrar que es correcta tal manera de expresarnos respecto a Dios.

³¹ La prudencia con que se expresa aquí Santo Tomás, al hablar de las relaciones entre la eternidad (sin antes ni después, es decir, pura y perpetua simultaneidad), la *evi*-eternidad (duración de los seres estrictamente espirituales, con antes y después) y el tiempo (que es la medida del movimiento de los seres materiales, según el antes y el después), sugiere que Aquino quería evitar en este punto el debate con los filósofos y teólogos (principalmente franciscanos) sobre si es posible o no una creación “ab æterno”. Este debate adquiriría posteriormente, durante la segunda regencia parisina del Angélico (1269-1272) una intensidad extraordinaria.

que los males no son pretendidos directamente, sino que [el mal] sobreviene por accidente a las cosas buenas³².

Hay diferencia, por consiguiente, entre las obras de los ángeles buenos y malos. Porque los buenos nada hacen sino movidos por la voluntad y el mandato divinos, que cumplen siempre en todo; mientras que los ángeles malos mantienen su voluntad apartada de Dios, de modo que sus obras se oponen a Dios, por la intención que las anima³³.

Y puesto que no acostumbramos a preguntar por las cosas que nosotros hacemos, sino por las cosas en que no intervenimos, no se dice el Señor preguntase a los hijos de Dios; se señala que sólo preguntó a Satanás, según lo que sigue: *Al cual dijo el Señor: ¿De dónde vienes?* Conviene advertir que no le dice el Señor: ¿Qué haces o dónde estás? sino *¿De dónde vienes?* Porque los mismos hechos que los demonios procuran, acaecen a veces por voluntad de Dios, cuando ellos castigan a los malos o prueban a los buenos; aunque la intención de los demonios sea siempre mala y hostil a Dios. Por eso se le pregunta a Satanás: *¿De dónde vienes?*, porque la intención [del demonio], de la que proceden todas sus obras, es opuesta a Dios.

Se usa el verbo *decir*³⁴ en dos sentidos. Se *dice* el “concepto objetivo”³⁵, y también se *dice* la palabra o signo con que tal concepto objetivo es

³² He aquí una doctrina básica de la metafísica tomasiana, fundamental también en la especulación cristiana: “malum non ex natura, sed per accidens” (cfr. por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 4, c). Sería falsa una doctrina que, como el maniqueísmo, sostuviera que hay un doble primer principio, uno bueno y otro malo (cfr. I, q. 49, a. 3, c).

³³ El Aquinate dice que son ajenas a Dios por la intención que las anima (“a Deo aliena existunt quantum ad eorum intentionem”). En sí mismas, no son ajenas a Dios, porque nada escapa a su mirada. Los demonios, por tanto, están sometidos a Dios ineluctablemente. Su voluntad actúa contra Dios, pero ni ellos ni sus obras se sustraen a la omnipotencia divina.

³⁴ Comienza a comentar la expresión: “Cui dixit Dominus” (a quien [al demonio] dijo Dios). Va a explicar, por consiguiente, en qué sentido se puede afirmar que “Dios dice o habla”.

³⁵ Santo Tomás emplea aquí el sintagma “conceptum cordis” para referirse al concepto interior, o sea, al “concepto objetivo” (verbo mental o palabra interior): es lo que *dice* la mente, lo que genera la mente a través de la concepción mental. La dimensión interna o el hecho mismo del concebir se denomina “concepto formal”. Éste es algo propio de la mente. En cambio, el concepto objetivo es algo que está frente a la mente, como su producto. Es el resultado de la simple aprehensión. La expresión externa del concepto objetivo (oral, escrita o por otro modo) se denomina de distintas maneras: término, palabra, signo, etc. Esta división entre concepto objetivo y concepto formal no debe confundirse con la división entre objeto material y objeto

manifestado a otro. En el primer sentido, el “decir de Dios” es eterno y no es otra cosa que engendrar al Hijo, que es su Palabra³⁶. En el segundo sentido, Dios habla algunas cosas en el tiempo, pero de diferentes maneras, según conviene a los que habla. Pues a los hombres, que tienen sentidos corporales, Dios les ha hablado a veces mediante un sonido corporal, que evidentemente es una criatura, como sonó su voz en el bautismo y en la transfiguración de Cristo: “Este es mi Hijo amado” (*Mt.*, 17, 5). Otras veces, por medio de una visión imaginaria, como se lee en muchas ocasiones en los Profetas. Y, en ocasiones, valiéndose de una expresión inteligible³⁷, y así hay que interpretar que habló el Señor a Satanás, dando a entender que está atento a sus obras.

Y aun cuando Dios hable a Satanás proporcionándole alguna noticia, la respuesta de Satanás, por el contrario, no da a Dios noticia de nada; sólo manifiesta que todas sus cosas están bajo la mirada de Dios; y en este sentido se añade: *Él respondió diciendo: He rodeado la tierra y la he recorrido*. Por consiguiente, con la pregunta: *¿De dónde vienes?*, Dios examina la intención y los hechos del diablo; por la respuesta: *He rodeado la tierra y la he recorrido*, Satanás da cuenta de sus actos a Dios, para que con ambas cosas, pregunta y respuesta, se manifieste que cuanto hace Satanás está sometido a la divina providencia.

formal (*quod* y *quo*), que son los aspectos de la cosa conocida por una ciencia cualquiera, y que determinan la condición o naturaleza de esa ciencia.

³⁶ La teología aquiniana presenta la procesión eterna del Hijo, en el seno de la Santísima Trinidad, como una generación, análoga a la generación del verbo mental en el intelecto humano. Es una analogía, puesto que en Dios todo es lo mismo salvo cuando media relación de oposición. Por consiguiente, hay semejanza y diferencia entre el entender divino y el humano y, por lo mismo, entre la generación divina inmanente y la generación humana intelectual (también inmanente). En nosotros, en efecto, el entender o concepción, o sea, la dimensión interna del entender (el concepto formal), es algo real inmanente en el sujeto pensante, algo de él. De este modo, en el intelecto humano la concepción y el verbo procedente (el concepto objetivo) no son el sujeto cognoscente. Hay que distinguir entre el intelecto o facultad cognoscitiva, la concepción intelectual y lo concebido. En Dios, en cambio, el entender divino no se distingue realmente de la misma substancia divina inteligente; es la misma substancia divina. Por ello, el Verbo es también substancialmente Dios, aunque, por ser Verbo engendrado, Hijo unigénito, se opone a su principio de generación, que es el Padre eterno.

³⁷ Los espíritus puros se comunican entre sí por medio de iluminaciones estrictamente intelectuales. “*Expressio intelligibilis*” indica aquí que Dios infunde en la inteligencia de Satanás algunas ideas (cfr. *Summa Theologiæ*, I, q. 107, a. 2, c; y q. 109, a. 3, c).

Por el rodeo de Satanás se nos da a entender su astucia para explorar las víctimas de su engaño, según se lee en San Pedro: “Vuestro adversario el diablo, como león rugiente, rodea como buscando a quien devorar” (*I Ptr.*, 5, 8). Acertadamente se designa la astucia por el rodeo, así como la santidad, por lo recto; pues recto es “lo que se mantiene en medio sin salirse de sus extremos”³⁸. Ahora bien, la acción del justo no se aparta ni de su principio, que es la voluntad³⁹, ni del fin que se propone; por ello, con razón se atribuye a los santos la rectitud. Sin embargo, es propio de los astutos aparentar una cosa, pero intentar otra distinta; sus obras se salen de los extremos, porque no concuerdan ni con la voluntad ni con el fin. Lógicamente, pues, se dice que los astutos rodean, y por tal razón está escrito: “Los impíos andan en rodeos” (*Ps.*, 11, 9).

Pero, aunque el diablo use del ardid de su astucia para con todos, tanto buenos, como malos, sin embargo tan sólo consigue los efectos en los malos, que con propiedad se llaman *tierra*⁴⁰. Porque, estando el hombre compuesto de naturaleza espiritual y de carne terrena, su mal consiste en que, apartándose de los bienes espirituales a los que su mente le guía según la razón, se apega a los bienes terrenos que le corresponden según la carne terrena; en consecuencia, los malos, por secundar la naturaleza terrena, son justamente llamados “tierra”. Satanás, por lo tanto, no sólo rodea la tierra, sino que la recorre también, porque en ellos [los malos] completa el efecto de su malicia. Pues, por “recorrido” se designa la culminación del proceso diabólico; así como, contrariamente, se dice que Dios anda entre los hombres santos. Por ello el Apóstol, en *2 Corintios*, 6, 16, refiere el texto: “Yo habitaré entre ellos y andaré en medio de ellos” (cfr. *Is.*, 52, 11).

También puede interpretarse *tierra* de otra manera, distinguiendo tres clases de vivientes: unos por encima de la tierra, es decir en el cielo, como

³⁸ “Rectum est cuius medium non exit ab extremis”. Se hace eco de una definición magistral, reportada por San Alberto, que remonta a Platón, según indican los editores críticos de la Leonina (p. 9³⁷¹ nota).

³⁹ Las ediciones Piana y Vivès leen: “Cum ergo actio iusti a suo principio, quod est Dei voluntas”. La edición Leonina, en cambio, ha suprimido la palabra “Dei”, sin referencia en el aparato crítico. Esta omisión parece acertada, porque, para Santo Tomás, el principio de las acciones humanas es la voluntad humana. El hombre es causa de sus actos, aunque no sea *causa sui* en cuanto a su existencia, por ser contingente o causado. La síntesis aquiniana se basa, precisamente, en la autonomía de las causas segundas.

⁴⁰ El texto que comenta, no se olvide, es: “He rodeado la tierra y la he recorrido”.

los ángeles y todos los bienaventurados; otros, en la tierra, como los hombres que todavía viven en carne mortal; y otros, bajo la tierra, como los demonios y todos los condenados. A los primeros, Satanás ni los rodea ni anda en medio de ellos, porque no puede haber malicia en los ciudadanos del cielo, como tampoco se encuentra en los cuerpos celestes mal alguno [o defecto] de naturaleza⁴¹. Y a aquellos que están en el infierno los recorre, pero no los rodea, porque los tiene totalmente sometidos a su malicia, sin necesidad de emplear su astucia para engañarlos. En cambio, rodea y recorre a los que están en la tierra, porque intenta engañarlos con su astucia y arrastrar con su malicia a algunos de ellos, a los que principalmente se les llama “tierra”, según queda dicho.

Que se llame *tierra* a los hombres terrenos, se manifiesta claramente por el hecho de que el Señor, no obstante habitar Job la tierra, parece sin embargo segregarlo de ella; porque a la respuesta de Satanás: *He rodeado la tierra y la he recorrido*, se añade: *Y le dijo el Señor: ¿Por ventura has reparado en mi siervo Job que no hay semejante a él en la tierra?* Pues vana sería preguntar si había reparado en Job, a quien afirmaba haber rodeado y recorrido la tierra, a no ser que entendiésemos que su siervo Job estaba fuera de la tierra; y el indicio clarísimo de que estaba segregado de la tierra son sus palabras: *a mi siervo Job*.

El hombre está colocado, en efecto, como en medio entre Dios y las cosas terrenas; pues por la inteligencia se aproxima a Dios, mientras que por la carne se une a las cosas terrenas. Y todo lo intermedio entre dos cosas, tanto más se aleja de un extremo cuanto más se acerca al contrario. El hombre, por consiguiente, cuanto más se acerca a Dios, tanto más se distancia de la tierra. Esto significa que ser siervo de Dios es adherirse a Dios con la mente. Porque es siervo quien no es dueño de sí; y quien con su mente se adhiere a Dios, se ordena a Dios como siervo de amor, no de temor.

Notemos que, si de alguna manera las afecciones terrenas imitan remotamente los afectos espirituales⁴², por los que la mente se une a Dios, de nin-

⁴¹ La perfección de los cuerpos celestes, por su movimiento, su duración e inalterabilidad, su luz, etc., era un presupuesto de la cosmología antigua y medieval.

⁴² Al referirse a “*affectiones terrenæ*”, que contraponen a las “*affectiones spirituales*”, Aquino echa mano del modelo antropológico trimembre. Establece una cuidadosa distinción entre el apetito superior o intelectual (en el que se hallan la “*ratio superior*” y la “*ratio inferior*”, o sea, la razón meramente intelectual y la razón intelectual que se une a la sensibilidad) y el apetito sensitivo o sensibilidad (en el que radican el apetito concupiscible y el irascible). En el tercer

gún modo pueden ser completamente semejantes. El amor terreno, por ejemplo, dista mucho del amor de Dios y, por esta causa, cualquier afección [dista del amor de Dios], puesto que el principio de cualquier afecto es el amor. Y así, después de decir: *¿Por ventura has reparado en mi siervo Job*, añade: *que no hay semejante a él en la tierra?*, pues nada terreno puede igualarse a lo espiritual.

Aunque esto también puede interpretarse de otra forma. Porque unos santos sobresalen en una virtud y otros, en otra, con sus actos propios en cada caso. Por eso, la Iglesia canta de cada uno de los confesores: “No se ha encontrado semejante a él en el cumplimiento de la ley del Altísimo” (*Sir.*, 44, 20), salvo en Cristo, en quien se dio todo en grado de excepcional perfección. En tal sentido puede interpretarse que ninguno de los que habitaban en la tierra era semejante a Job, porque Job destacaba en la práctica de alguna virtud. A continuación se dice en qué aspecto Job fue siervo de Dios y no tuvo rival en la tierra, al añadir: *hombre sencillo y recto, y que teme a Dios y se aparta del mal*, en cuya afirmación no vamos a detenernos, porque ya lo hemos hecho anteriormente.

Dios no sólo ordena la vida de los justos para el propio bien de ellos, sino que también trata de resaltarla en beneficio de los demás. Sin embargo, entre los que la observan, no todos reaccionan de la misma manera. Los buenos, al tomarla como ejemplo, se aprovechan de ella. Los malos, por el contrario, si no se corrigen con su ejemplo para hacerse buenos, se apartan, al contemplar la vida de los santos, bien por envidia, o como empedernidos detractores, según aquello del Apóstol: “Porque nosotros somos el buen olor de Cristo delante de Dios, así para los que se salvan como para los que se pierden: para los unos olor mortífero que les ocasiona la muerte; mas para los otros olor vivificante que les causa la vida” (*2 Cor.*, 2, 15).

Y así quiere Dios que contemplen la vida de los santos no sólo los elegidos, para provecho de su salvación, sino también los malos, para colmo de

nivel están los cinco sentidos corpóreos. Los movimientos, emociones, pulsiones, sentimientos o pasiones de la sensibilidad (se trata de términos sinónimos), entre las cuales destaca el par amor-odio, se asemejan (“imitan”) a las tendencias del apetito superior, que son virtudes o vicios, es decir, hábitos. Así, el amor-pasión es semejante al amor-virtud o caridad, pero de otra condición, porque el amor-pasión produce cierta conmoción corporal o sensible, mientras que el amor-virtud o caridad no tiene por qué producirlo. En consecuencia dice Aquino que el “amor terreno” (amor-pasión) dista mucho del “amor de [a] Dios”. Y, por lo mismo, es diferente amar a una persona con amor-pasión que con amor-virtud.

su condenación; porque ante la vida de los santos se manifiesta condenable la maldad de los impíos, conforme a las siguientes palabras: “La muerte del justo condena a los impíos vivos” (*Sap.*, 4, 16). Por lo que dice el Señor a Satanás: *¿Por ventura has reparado en mi siervo Job?*, como diciendo: Rodeas y recorres la tierra, pero tan sólo puedes contemplar a mi siervo Job y admirar su virtud [sin poder imitarla].

Los hombres perversos, cuyo jefe es Satanás, que aquí actúa en nombre de ellos, acostumbran, al ver que no pueden recriminar la vida de los santos, a acusarlos calumniosamente de obrar sin recta intención: “Y convirtiendo el bien en mal, pone asechanzas y pondrá tacha aun en los mismos escogidos” (*Sir.*, 11, 33). Lo que aparece por lo que sigue: *Y Satanás le respondió y dijo: “¿Por ventura Job teme a Dios de balde?*, como diciendo: No puedo negar que obra el bien; pero no lo hace con recta intención, por tu amor y el amor al bien, sino por los bienes temporales que le concediste. Por eso afirma: *¿Por ventura Job teme a Dios de balde?* Porque entendemos que se ha trabajado en balde cuando no podemos conseguir lo que intentamos; sin embargo, Job te ha servido por lo temporal que le concediste; luego, con razón te teme, al servirte [pues le premias].

Satanás demuestra que Job alcanzó prosperidad temporal, fijándose en dos cosas: primero, en que había sido preservado de males, es decir, de toda adversidad, señalando: *Acaso no has cercado tú* (es decir has protegido como protege el vallado o el muro) *a él* (en cuanto a su persona) *y a su casa* (alusión a la prole y familia) *y a toda su hacienda* (es decir, sus posesiones), añadiendo: *en rededor*, para indicar su absoluta inmunidad, pues lo cercado con valla no puede sufrir asalto por parte alguna. En segundo lugar, por la multiplicación de bienes, diciendo: *Has bendecido las obras de sus manos*. Si Dios todo lo hace con su palabra, la bendición de Dios hace buenas las cosas. En consecuencia, Dios bendice las obras de alguien, cuando las orienta al bien para que alcancen el fin debido. Y, puesto que algunos bienes le sobrevienen al hombre sin su trabajo y sin buscarlos, por eso se añade: *Y sus posesiones han crecido en la tierra*. De este modo Satanás calumnia las obras del bienaventurado Job, como si las realizara apeteciendo prosperidad terrena. De donde se deduce que la prosperidad temporal no debe tomarse como premio a las buenas obras que hacemos. Y de modo semejante, pero en sentido contrario, la adversidad temporal no debe considerarse como la correspondiente pena o castigo a los pecados. De esto, poco más o menos, tratará todo el libro.

Satanás quería demostrar, por su respuesta⁴³, que Job servía a Dios por la prosperidad terrena que había alcanzado. Por ello, si, cesando la prosperidad terrena, Job abandonase el temor de Dios, quedaría claro que sólo temía a Dios por la prosperidad que disfrutaba; y por eso añade: *Mas extiende un poquito tu mano y toca todo lo que posee* (es decir, arrebátandosele) y *verás si (no) te bendice cara a cara*, es decir, si no te maldice claramente, quedando implícito el conjuro satánico: ¡En caso contrario, que me suceda una desgracia!⁴⁴. A veces hasta los corazones de los verdaderamente justos se conmueven por una gran desgracia; pero los que son sólo justos en apariencia, se [conmueven] ante una pequeña desgracia, por carecer de virtud arraigada. Quiere Satanás, por lo tanto, insinuar que Job no era en realidad justo, sino sólo en apariencia. Por eso dice que si le afectase un *poquito* [*paululum*] la desgracia, murmuraría contra Dios, es decir, blasfemaría de Él, destacándolo con estas palabras: *Si te bendice cara a cara*, para dar a entender que, en cierto modo, hasta en la prosperidad blasfemaba de Dios, aunque en su corazón, [es decir, en la intimidad de su conciencia], al anteponer al amor [de Dios] las cosas temporales; y que, arrebataada la prosperidad, blasfemaría incluso cara a cara, es decir abiertamente⁴⁵.

También puede, el inciso: *Si te bendice cara a cara*, entendiendo la bendición en sentido propio, en los siguientes términos: Si tú lo pruebas un poquito, arrebátandole la prosperidad terrena, sucédanme esas desgracias, si entonces no queda claro que antes te bendecía insinceramente, sólo para aparentar ante los hombres⁴⁶.

⁴³ Las ediciones Piana y Vivès añaden “per suum responsum”.

⁴⁴ “Male mihi accidat”: el diablo pide para sí una nueva maldición o desgracia si no se cumple su presagio de que Job habría de abandonar la senda del bien en cuanto le faltasen los bienes temporales, que había alcanzado por especial favor de Dios.

⁴⁵ Satanás insinúa que el *amor* que Job profesa a Dios es hipócrita y doloso, puesto que es como una tapadera o coartada para conservar los bienes que Dios le da. Cuando pierda los bienes, saldrá a luz su hipocresía. En el fondo, no sería un amor a Dios, son un amor a sí mismo; o bien, un amor servil en lugar de un amor filial. Estaríamos en el marco del primer mandamiento del Decálogo.

⁴⁶ El tema de la *bendición* supuestamente interesada e insincera de Job, a causa de los muchos bienes que ha recibido de Dios (bienes de familia y materiales), se va a repetir en el capítulo próximo (cfr. *Iob*, 2, 5), cuando el demonio solicite autorización para tentarle con una terrible enfermedad. Por ser la bendición un acto religioso, la actitud de Job equivaldría a un instrumentalización de los actos de culto, no por honor y adoración a Dios, sino sólo para

Según se ha dicho, el Señor quiere que la virtud de los Santos resplandezca ante todos, buenos o malos. Por ello, quiso [Dios] que, así como todos pudieron ver sus obras buenas, así también quedara bien patente a todos su intención recta. En consecuencia, determinó privar a Job de la prosperidad terrena, para que, permaneciendo en el temor de Dios, se viera que temía a Dios con recta intención y no por las cosas temporales.

Dios castiga a los malos no sólo por medio de los ángeles buenos, sino también por los malos; pero, a los [hombres] buenos siempre les pone a prueba por medio de los ángeles malos. Por eso, determinó que la desgracia recayera sobre el bienaventurado Job por medio de Satanás; por cuya razón añade: *Dijo pues el Señor a Satanás: Mira que todo lo que tiene está en tu mano* (es decir: lo entrego a tu poder y dominio), *solamente no extiendas tu mano sobre él*. De lo que claramente se puede deducir que Satanás no puede dañar a los justos cuanto quiere, sino cuanto se le permite. El Señor no mandó a Satanás que hiriera a Job, sino sólo le dio la potestad de hacerlo, porque “la voluntad de dañar la tiene el malo por sí mismo, mientras que la posibilidad de su ejercicio, sólo Dios la concede”⁴⁷.

De lo dicho se deduce que Job sufrió su desgracia para que su virtud se manifestase a todos, como en el caso de Tobías, a quien “el Señor permitió que le viniese la prueba, para que quedase a los venideros un ejemplo de su paciencia, así como la del santo Job” (*Tob.*, 2, 12)⁴⁸. Guardémonos, sin embargo, de creer que fueron las palabras de Satanás las que indujeron al Señor a permitir la prueba de Job. Más bien fue el plan dispuesto por Dios desde la eternidad, con objeto de que se manifestase la virtud de Job, refutando las calumnias de los impíos. Por ello, con razón se pone en primer lugar la calumnia [diabólica], y tras ella la permisión divina.

alcanzar de Dios lo bienes apetecidos. Estaríamos en el marco del segundo precepto del Decálogo.

⁴⁷ Texto del comentario de San Agustín al Génesis (PL 34, 431), tomado de la *Glossa ordinaria* a *Genesis*, 3, 1 (cfr. la ed. Leonina, p. 11⁵⁷²).

⁴⁸ Sólo la Vulgata Latina trasmite esta perícopa del libro de *Tobías*; la omiten las modernas ediciones de la Biblia realizadas sobre el texto original.

LECCIÓN 3

12. Y salió Satanás de la presencia del Señor.

13. Y como un día sus hijos e hijas comiesen y bebiesen vino en la casa de su hermano primogénito,

14. vino a Job un mensajero que le dijo: Los bueyes estaban arando y las borricas paciendo junto a ellos,

15. y acometieron los sabeos y se llevaron todo y han pasado a cuchillo a los mozos; y yo solo he escapado para darte la noticia.

16. Y estando aún hablando éste, llegó otro y dijo: Fuego de Dios cayó del cielo e, hiriendo a las ovejas y a los pastores, los consumió; y escapé yo solo para darte la noticia.

17. Y, mientras éste aún hablaba, llegó otro y dijo: Los caldeos formaron tres cuadrillas; y dieron sobre los camellos y se los llevaron; y también pasaron a cuchillo a los mozos; y yo solo escapé a darte la noticia.

18. Aún estaba éste hablando y he aquí que entró otro y dijo: Mientras comían tus hijos e hijas y bebían vino en la casa de su hermano el primogénito,

19. se levantó de improviso un viento impetuoso de la parte del desierto; y arremetió sobre las cuatro esquinas de la casa, la cual derrumbándose oprimió a tus hijos y murieron; y yo solo escapé para darte la noticia.

Y salió Satanás de la presencia del Señor etc. Indicada la causa de la desgracia del bienaventurado Job, se manifiesta seguidamente cómo le sobrevino tal desgracia. Y como toda ella fue maquinada por Satanás, por ello se dice de él en primer lugar: *Y salió Satanás de la presencia del Señor*, es decir: para usar de la potestad que le había sido concedida. Se destaca que *salió de la presencia del Señor*, porque Satanás, cuando se le da potestad de dañar a alguien, está en la presencia del Señor, porque esto sucede por la voluntad razonable de Dios. Pero, al ejecutar tal autorización, sale de la presencia del Señor, porque se aparta de la intención de quien le autoriza.

Veamos cómo se explica esto. Le fue permitido por Dios que pudiera dañar a Job, para manifestar la virtud de éste. Pero Satanás no lo daña por este motivo. Lo hace para provocar su impaciencia y blasfemia. Al mismo tiempo aparece aquí claramente la verdad de lo que afirmamos antes: Satanás se había presentado entre los hijos de Dios que asistían en su presencia, al mo-

do como se dice que se presentan ante Dios los que son sometidos al juicio y examen divino, pero no al modo con que se dice asisten ante Dios aquellos que ven a Dios. Por esta razón no se afirma aquí que Satanás se apartó de la faz de Dios⁴⁹, sino que *salió de la presencia del Señor*, como apartándose de la intención de la providencia divina, aunque sin lograr rehuirla.

Se describe la desgracia en orden contrario al observado en la narración de la prosperidad. En la narración de la prosperidad se procede de lo mayor a lo menor, comenzando por la persona de Job y consignando, a continuación, la prole; después los animales y, en primer lugar las ovejas; y al final las otras cosas. Esta ordenación es razonable, porque se busca perpetuar la propia persona en la prole, para cuyo sustento se precisan posesiones. En cambio, en la desgracia, el orden que se sigue es el inverso, pues se narra en primer lugar la pérdida de la hacienda, después, la muerte de la prole, y en tercero, la prueba de la propia persona. Y se hace así para que se aprecie el aumento de la desgracia. Porque el que se sintió ya oprimido por una desgracia mayor, no siente la menor. En cambio, después de la menor, se siente más la mayor. Consecuentemente, para que Job sintiera la propia aflicción por cada una de las desgracias y se excitara así todavía más a la impaciencia, comenzó Satanás afligiendo a Job por una desgracia menor y, poco a poco, pasó a las mayores.

El corazón del hombre se conmueve todavía más ante las cosas que sobrevienen repentinamente; porque las desgracias previstas se sufren con mayor facilidad. Por todo ello, para que Job se conmoviera más todavía, Satanás le presenta la desgracia en circunstancias de máxima alegría, en las que menos se podía pensar en la desgracia; conseguía así que de la misma alegría surgiera, como más grave, la desgracia, porque “en la oposición de los contrarios el contraste resplandece más”⁵⁰. Por ello se dice: *Y como un día sus hijos e hijas comiesen y bebiesen vino* (prueba especial de alegría, según el *Eclesiástico*: “El vino desde el principio fue creado para alegría, no para embriaguez” [Sir., 31, 35]) *en la casa de su hermano primogénito* (es un inciso que se pone para mayor solemnidad, pues es probable que en casa del primogénito se celebrase un convite más solemne) *vino a Job un mensajero que le dijo: Los bueyes estaban arando* (para que, recordando la cosecha, el daño apareciese más insufrible) *y las borricas paciando junto a ellos* (lo que

⁴⁹ “Satanás se apartó de la faz de Dios”, porque no gozaba de la visión facial, propia sólo de los bienaventurados.

⁵⁰ Aforismo tomado de la *Rhetorica* de Aristóteles (cfr. ed. Leonina, p. 12⁶³⁷).

se consigna para aumentar más el dolor, al considerar que los enemigos llegaron en un momento en que podían robarle a la vez muchas cosas) y *acometieron los sabeos* (enemigos venidos desde lejos, de quienes difícilmente podría ser recuperado lo robado⁵¹) y *se llevaron todo* (para que ni siquiera hubiese quedado un poco, para el consumo imprescindible personal y para la prole) y *han pasado a cuchillo a los mozos* (golpe más fuerte para un hombre justo) y *yo solo he escapado para darte la noticia* (como diciendo: dispuso la Providencia que yo solo escapase, precisamente para que tú pudieses tener noticia de tan gran daño, porque Dios pretende afligirte con dolor).

Apenas acababa de serle comunicada la desgracia, se le anuncia otra, no sea que, de darse algún intervalo de tiempo, pudiera recogerse en su corazón y disponerse a la paciencia, con que soportar más fácilmente las siguientes pruebas. Por eso se añade: *Y estando aún hablando éste, llegó otro y dijo: Fuego de Dios* (es decir, enviado por Dios) *cayó del cielo* (para grabar en su mente que padecería persecución no sólo por parte de los hombres, sino también de Dios y provocarle así más fácilmente contra Dios); *e hiriendo a las ovejas y a los pastores, los consumió* (como si todo ello hubiese sido producido al modo divino, para que al solo contacto del fuego, al instante todo se consumiese, lo cual está por encima de la propiedad natural del fuego); y *escapé yo solo para darte la noticia*. Sigue: *Y, mientras que éste aún hablaba, llegó otro y dijo: Los caldeos* (que eran feroces y poderosos⁵²); por lo que para destacar su poder, añade: *formaron tres cuadrillas*, para desechar la esperanza de vengarse y la posibilidad de resarcirse del daño que se especifica; añadiendo y *dieron sobre los camellos etc.* Se narra seguidamente la muerte de la prole: *Y, cuando éste aún hablaba, llegó otro y dijo: Mientras comían tus hijos e hijas y bebían vino en la casa de su hermano* (para con

⁵¹ Eran los habitantes del reino de Sabá (cfr. *I Reges*, 10, 1-13), el reino del mediodía (cfr. *Matthaeum*, 12, 42), tierras lejanísimas situadas en el actual Yemen del Norte, al sur de la península de Arabia.

⁵² Las tribus caldeas, de origen semítico, procedían de los territorios surbabilónicos. En tiempos de su rey Nabucodonosor (604-562 a.C.) tomaron Jerusalén y deportaron a la elite de la población judía. En cambio, la Biblia de Montserrat identifica estos *chaldei* con los *kaldu*, que habitaban en los confines del golfo pérsico con Arabia. Se trataría, por consiguiente, de bandas desplazadas de ellos, porque, si no, no hubieran podido llegar fácilmente a los territorios de Edón, para realizar sus *razzias*.

ello fuera más triste su muerte⁵³, pues Job podía sospechar que habían sido sorprendidos por la muerte estando en pecado, pues precisamente él trataba de santificarlos y ofrecía holocaustos por cada uno de ellos, ante el temor de que hubiesen incurrido en algún pecado durante los banquetes). Y para descartar la posibilidad de que hubiesen hecho penitencia, procurando así por su alma, añade: *se levantó de improviso un viento impetuoso de la parte del desierto; y arremetió sobre las cuatro esquinas de la casa* (detalle consignado para destacar la vehemencia del viento, que, cosa no habitual, destruyó al mismo tiempo toda la casa, para que con ello quedase más claro que había sucedido por voluntad divina, y así se dispusiera más fácilmente contra Dios, al verse afligido por Aquél a quien servía con devoción de corazón).

Y para mayor colmo de dolor se agrega la muerte de toda la prole, pues la casa *derrumbándose, oprimió a tus hijos y murieron* (es decir, todos; para que ni siquiera en alguno que quedara continuase la esperanza de posteridad). Y esto resultaba tanto más doloroso cuanto que, muertos los hijos, sobrevivió alguno de los criados para contárselo y provocar su dolor; porque sigue: *Y yo solo escapé para darte la noticia*.

Toda la desgracia anterior fue provocada por Satanás. Es preciso reconocer que, con la permisión divina, los demonios pueden agitar el aire, producir vientos y hacer caer fuego del cielo. Porque, aun cuando la materia corporal no obedezca inmediatamente [*ad nutum*] a los ángeles, buenos o malos, recibiendo nuevas formas, sino tan sólo a Dios creador; con todo, es propio de la naturaleza corpórea obedecer a la naturaleza espiritual en cuanto al movimiento local, como se prueba contemplando al hombre, que impera a su voluntad para que se muevan sus miembros, a fin de realizar la obra dispuesta por la voluntad⁵⁴. Por tanto, todo cuanto puede hacerse con solo

⁵³ Las ediciones Piana y Vivès leen en este pasaje: “ut ex hoc eius mens tristior foret”, en lugar de: “ut ex hoc eorum mors tristior foret”. Parece más lógica la lectura de la Leonina, que hemos seguido.

⁵⁴ El argumento es muy sutil. Sólo Dios, que es creador, puede infundir inmediatamente nuevas formas en la materia, sin mediación de causas segundas. En cambio, las naturalezas superiores sólo pueden mover localmente a las inferiores. El alma humana, que es espiritual, es capaz de imperar, por medio de la voluntad, que se mueva un miembro suyo, por ejemplo, su brazo o sus manos o todo su cuerpo, cambiando de lugar. Las naturalezas espirituales pueden provocar otros cambios accidentales e incluso substanciales, siempre valiéndose de causas segundas. Así, al provocar un viento o un fuego, se producen cambios substanciales; pero, no pueden transformar las cosas directa e inmediatamente.

movimiento local, pueden hacerlo por su virtud natural no sólo los espíritus buenos sino también los malos, a no ser que Dios se lo prohíba. Los vientos y lluvias y otras perturbaciones similares del aire, pueden realizarse por el solo movimiento de vapores disueltos, procedentes de la tierra y del agua. De lo cual se concluye que, para conseguir tales fenómenos, basta el poder natural del demonio; pero a veces queda éste impedido por el poder de Dios, no siéndole lícito hacer cuanto pueden naturalmente. No se opone a esto lo que se dice en Jeremías: “¿Por ventura hay entre los ídolos de los gentiles alguno que dé la lluvia?” (*Jer.*, 14, 22). Porque una cosa es que llueva por curso natural, competencia exclusiva de Dios, que ordenó a este fin las causas naturales; y otra, usar las causas naturales que han sido ordenadas por Dios para este fin, para producir artificialmente la lluvia, o producir a veces el viento de modo extraordinario.

LECCIÓN 4

20. Entonces Job se levantó y rasgó sus vestiduras; y se rapó la cabeza y postrándose en tierra, adoró.

21. Y dijo: Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo volveré allá. El Señor lo dio, el Señor lo quitó. Todo ha sucedido según el beneplácito divino. ¡Bendito sea el nombre del Señor!

22. En todas estas cosas no pecó Job con sus labios ni habló contra Dios alguna cosa necia.

Entonces Job se levantó etc. Enumeradas las desgracias del bienaventurado Job, se trata aquí de la paciencia que mostró en la adversidad. Ahora bien, para que se comprenda claramente cuanto aquí se dice, conviene señalar que los antiguos filósofos discreparon sobre los bienes corporales y las pasiones del alma. Los estoicos afirmaron que los bienes exteriores no son, en modo alguno, bienes del hombre y que ante su pérdida no puede entristecerse el corazón del sabio. En cambio, los peripatéticos sostuvieron que los bienes exteriores tienen para el hombre alguna razón de bien, y aunque no son ciertamente el bien principal, están ordenados instrumentalmente al bien principal del hombre, que es el bien de la inteligencia. Por ello concedían que el hombre sabio pueda entristecerse con moderación al perder los bienes exteriores, con tal de que la tristeza no llegara a obnubilar a la razón, hasta apartarla de la rectitud. Este segundo parecer es más verdadero y concuerda con la tradición eclesiástica, como aparece en el *De civitate Dei* de San Agustín (XIV, c. 9)⁵⁵.

⁵⁵ Aquino expone aquí, de modo muy sintético, las posiciones antitéticas de estoicos y peripatéticos acerca de las pasiones del alma, centrándose en la tristeza, pasión del concupiscible. Según Aristóteles, son seis las pasiones del concupiscible o deseo (agrupadas en tres parejas que expresan movimientos contrarios): amor-odio, deseo-aversión, gozo-tristeza o dolor. Son cinco las pasiones del apetito irascible o impulso: esperanza-deseesperanza, miedo o temor-audacia, ira. La actitud cristiana ante las pasiones se asemeja a la peripatética: son inevitables y vehementes, porque son la reacción espontánea de la sensibilidad ante un bien o un mal, presente o ausente; pero, deben ser moderadas por la razón y permanecer bajo su guía. Es evidente que la voluntariedad se ve afectada por las pasiones. Si la pasión es antecedente, aunque no directamente provocada, obnubila la razón, en mayor o menor medida. La pasión consecuente, si es provocada, aumenta la voluntariedad. La pasión consecuente, no querida directamen-

Job siguió esta sentencia: mostró una tristeza tan moderada en la desgracia, que se sujetaba a la razón; por eso se dice: *Entonces Job se levantó y rasgó sus vestiduras* (señal entre los hombres de tristeza). Nótese que dice: *Entonces [tunc]*, o sea: tras la noticia de la muerte de los hijos, para significar que se dolía más por ellos que por la pérdida de la hacienda. Porque no dolerse de la muerte de los amigos sería propio de un corazón duro e insensible. Pero corresponde al virtuoso tener este dolor moderado, según aquello del Apóstol: “En orden a los difuntos no queremos, hermanos, dejaros en ignorancia, porque no os entristezcáis del modo que suelen los demás hombres que no tienen esperanza” (*I Thes.*, 4, 13). Y así se comportó Job, pues su estado de ánimo se manifestó por un acto exterior. Su razón permaneció firme, por lo cual congruentemente se dice que *Job se levantó*, aunque los hombres que sufren más bien acostumbran a estar postrados. Padecía tristeza, pero no hasta el punto de perturbar íntimamente su razón. Por ello, manifestó al exterior su tristeza dos modos. Primero, en las cosas que están fuera del cuerpo, por lo que se dice: *y rasgó sus vestiduras*; y, en segundo lugar, en cuanto a las cosas que proceden de la misma naturaleza corporal, y de ahí las palabras: *y se rapó la cabeza*, que es indicio de dolor entre los que se dejan la cabellera. Estas dos señales de tristeza responden convenientemente a las desgracias antes referidas, pues el rasgado de la túnica responde a la pérdida de la hacienda, y la tonsura de la cabeza, a la pérdida de los hijos⁵⁶.

Ahora bien, la mente se mantiene tanto más firme, cuanto más humildemente se somete a Dios, porque las cosas alcanzan mayor nobleza cuanto más se atienen a su perfección. Como el aire, cuando es iluminado por la luz, y la materia, cuando se une a la forma⁵⁷. Por consiguiente, se advierte

te, es sólo signo de la intensidad con que la voluntad ha pretendido un bien o se ha apartado de un mal.

⁵⁶ La hacienda es exterior al hombre, como su vestido; el cabello es parte de su naturaleza, como también lo son los hijos engendrados según naturaleza.

⁵⁷ Complejo razonamiento filosófico, que podría aclararse del siguiente modo. El aire, sin la luz, es oscuro; cuando es iluminado, se vuelve claro y transparente. La materia, sin la forma, es pura potencia; con la forma pasa a ser un ente concreto. La mente, si no es iluminada por Dios, está en tinieblas; alcanza su perfección cuando recibe la luz de su principio. Es obvio que con este razonamiento, Aquino no pretende sostener doctrinas gnoseológicas que se hallan en las antípodas de su síntesis filosófica (por ejemplo, la doctrina de la infusión de las ideas seminales); más bien se desenvuelve en el marco del comportamiento moral y, por consiguiente, apunta a la sindéresis, es decir, a los primeros principios del obrar moral. Con todo,

que la razón del bienaventurado Job no quedó abatida por la tristeza, sino que se mantuvo en su rectitud, al someterse humildemente a Dios, pues continúa: *Postrándose en tierra, adoró*, mostrando su humildad y devoción.

Y no sólo con hechos declaró el estado de su espíritu, sino también con palabras; mostrando con argumentos que, si bien estaba afectado por la tristeza, no debía abandonarse a ella. En primer lugar, al aludir a la condición de su naturaleza; de ahí la frase: *Y dijo: Desnudo salí del vientre de mi madre* (o sea: la tierra, que es madre común de todos), *y desnudo volveré allá* (es decir, a la tierra); y en este sentido se dice en *Eclesiástico*: “Gran fatiga se ha impuesto a todo hombre, yugo pesado sobre los hijos de Adán, desde el día de su nacimiento materno hasta el día de su retorno a la madre de todos” (*Sir.*, 40, 1).

Cabe otra interpretación, entendiendo literalmente la frase *del vientre de mi madre* como referida al seno de la mujer que lo engendró. Y la otra frase: *desnudo volveré allá*, tomando su vocablo *allá [illuc]* como una simple relación [entre la situación actual y la que vendrá después]. Porque, en efecto, nadie vuelve nuevamente al vientre de la madre, sino a algo que tuvo en aquel estado en el vientre de la madre⁵⁸, por ejemplo, cuando no estaba inmerso en el barullo de las cosas humanas. Al hablar así muestra de forma convincente que el hombre no debe dejarse absorber por la tristeza al perder la hacienda y los bienes exteriores, porque los bienes exteriores no le son connaturales, sino que le advienen accidentalmente. Lo cual es obvio por

parece que, al menos en una primera etapa de su carrera, Santo Tomás mostró simpatía por la condición innata de los primeros principios (tanto del conocer como del obrar), que serían infusos, posición que después abandonó. Tampoco pretende alinearse aquí con la doctrina del hilemorfismo universal; que jamás profesó.

⁵⁸ “Revertitur in illum statum quem habuit [...] quantum ad aliquid”. El sintagma *ad aliquid* (a algo) define, precisamente, el accidente relación. Por eso dice Aquino que ese volver al seno materno hay que tomarlo como una simple relación. En efecto; la vuelta al seno materno indica, aquí, regresar a una de las condiciones que se tenía en el seno materno: el estar apartado del mundo. Fiel a la interpretación estrictamente alegórica, San Gregorio Magno no considera “volver al vientre de mi madre” sea regresar al seno materno; ni tampoco cuando más adelante vuelva a tratarse el tema de la concepción y el nacimiento, en el capítulo 3, considerará que las entrañas de la madre deban interpretarse en sentido literal. Según San Gregorio, el *uterus matris meae* es la Sinagoga [sic], de la cual ha salido Cristo desnudo, porque la Sinagoga le ha arrebatado la túnica, como la esposa adúltera de Putifar retuvo la túnica de José (cfr. *Genesis*, 39, 12). Al volver en la parusía, desnudo, será recibido por la Sinagoga. Cfr. *Moralia in Iob*, II, 59, p. 167.

que el hombre vino al mundo sin ellos y sin ellos lo deja. Arrebatados, pues, los bienes accidentales, si subsisten los substanciales, no debe el hombre abandonarse a la tristeza, aun cuando le afecte la tristeza.

En segundo lugar prueba lo mismo (a saber que el hombre no debe sucumbir a la tristeza) fijándose en la actuación de Dios, cuando dice: *El Señor lo dio, el Señor lo quitó*. Su afirmación es correcta, como se advierte, ante todo, porque considera que Dios es providente. Pues por la frase *el Señor lo dio* reconoce que la prosperidad terrena llega a los hombres, no casualmente, ni por la fatalidad que se deriva de los astros [*ex fato stellarum*], ni por el solo esfuerzo humano, sino por disposición divina. Por la otra frase *el Señor lo quitó*, reconoce que también acaecen al hombre las desgracias mundanas por juicio de la divina providencia. También insinúa que no tiene el hombre justo motivo para quejarse de Dios, si se ve despojado de los bienes temporales, porque quien dio gratis, pudo darlo hasta la muerte, o por un tiempo determinado. Por ello, no puede el hombre quejarse cuando Dios le arrebatara lo temporal antes de su muerte.

En tercer lugar, prueba también que el hombre ha de sobreponerse a la tristeza, cuando alude a la voluntad divina, al decir: *todo ha sucedido según el beneplácito divino*. Los amigos, en efecto, coinciden en el querer y en el no-querer. Por consiguiente, si depende del querer divino que uno sea despojado de los bienes temporales, y uno ama a Dios, debe conformar su voluntad a la de Dios, y así, con esta consideración, no se dejará abatir por la tristeza [si pierde sus bienes].

Las tres razones se exponen, pues, en orden lógico. Por la primera se prueba que los bienes temporales son accidentales al hombre; por la segunda, que es Dios quien los da y los quita; y por la tercera, que esto se realiza según el beneplácito de la voluntad divina. De la primera se concluye, evidentemente, que no debe el hombre dejarse absorber por la tristeza, al perder los bienes temporales; de la segunda, que ni siquiera puede quejarse; de la tercera, que hasta debe gozarse. Porque, no sería del agrado divino que uno padeciese adversidad, si no fuera por algún bien, que de ello resultara. En consecuencia, la desgracia, aunque por sí misma sea amarga y engendre tristeza, considerando su utilidad, que la hace agradable a Dios, se nos presenta como motivo de gozo, como también se dice de los Apóstoles: “Ellos se fueron contentos de la presencia del sanedrín, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús” (*Act.*, 5, 41). Pues hasta de tomar la medicina amarga uno se alegra razonablemente, por la esperanza de recuperar la salud, aunque atormente sus sentidos. Y ya que el gozo es mo-

tivo de acción de gracias, por eso termina su tercera razón en una acción de gracias, cuando dice: *¡Bendito sea el nombre del Señor!*, pues los hombres bendicen el nombre de Dios, cuando conocen su bondad, que gobierna bien todas las cosas y nada hace injustamente.

De todo lo cual se concluye la inocencia de Job, cuando afirma: *En todas estas cosas no pecó Job con sus labios*, es decir, con palabras que expresasen impaciencia; *ni habló contra Dios alguna cosa necia*, es decir, nada blasfemo, pues no blasfemó de la divina providencia. La necedad, en efecto, se opone a la sabiduría, cuyo objeto propio es el conocimiento de las cosas divinas.

CAPÍTULO II

LECCIÓN 1

1. Y aconteció que un día vinieron los hijos de Dios y comparecieron delante del Señor; y vino también Satanás entre ellos y se puso en su presencia,

2. de modo que dijo el Señor a Satanás: ¿De dónde vienes? El cual respondiendo dijo: He rodeado la tierra y la he recorrido toda.

3. Y dijo el Señor a Satanás: ¿Por ventura has reparado en mi siervo Job que no hay semejante a él en la tierra, varón sencillo y recto, y temeroso de Dios, y que se aparta del mal, y que aún conserva su inocencia? Mas tú me has incitado contra él, para que le afligiese en vano.

4. Y Satanás respondió diciendo: Piel por piel, y todo cuanto el hombre tiene, dará por su alma;

5. y si no, extiende tu mano y toca sus huesos y carne; y entonces verás cómo te bendice cara a cara.

6. Dijo pues el Señor a Satanás: He ahí, en tu mano está; mas guarda su vida.

Y aconteció que un día etc. Es triple el bien del hombre: el alma, el cuerpo y las cosas exteriores, ordenándose entre sí de forma que el cuerpo sea por el alma, y las cosas exteriores lo sean por el cuerpo y por el alma. Y así tan perversa es la opinión según la cual uno ordena el bien del alma a la acumulación de bienes exteriores, como la de quien subordina el bien del alma a la salud del cuerpo.

Que Job rebosaba en actos de virtud, que son bienes del alma, todos podían comprobarlo palpablemente. Por ello el Señor había dicho anteriormente a Satanás: *Por ventura has reparado en mi siervo Job etc.* (cfr. *Iob*, 1, 8 y su amplio comentario). Sin embargo, Satanás calumniaba a Job de consagrarse a los actos de virtud por lograr bienes temporales, como los hom-

bres malos, cuyo príncipe es Satanás, que juzgan también a tenor de sus experiencias sobre la intención de los justos¹; ahora bien, esta calumnia quedaba refutada por el hecho de que, tras la pérdida de los bienes exteriores, continuaba aún firme en la virtud; luego estaba suficientemente claro que su intención no se supeditaba a los bienes exteriores.

Faltaba todavía, para tener una prueba definitiva de la virtud de Job, mostrar que su intención en modo alguno estaba subordinada a la salud de su propio cuerpo. Y por eso aduce nuevamente el juicio divino, para aclarar este punto: *Y aconteció que un día vinieron los hijos de Dios y comparecieron delante del Señor; y vino también Satanás entre ellos y se puso en su presencia; de modo que dijo el Señor a Satanás. ¿De dónde vienes?*

No es caso de detenernos largamente en estas palabras, anteriormente glosadas (cfr. el comentario al capítulo I), salvo destacar el detalle de que, para describir un nuevo hecho, se introduce un nuevo día, como en el principio del *Génesis*, donde se describen días diversos según los diversos géneros de cosas que se creaban².

A todo ello respondió Satanás con las palabras siguientes: *El cual respondiendo, dijo: He rodeado la tierra y la he recorrido toda*, a lo que ya nos hemos referido. Y de nuevo el Señor le presenta con evidencia la virtud de Job, como se dijo antes. Por ello continúa: *Y dijo el Señor a Satanás: Por ventura has reparado en mi siervo Job que no hay semejante a él en la tierra, varón sencillo y recto, y temeroso de Dios, y que se aparta del mal?*

Como ahora se manifestaba una virtud de Job que antes no quedaba de manifiesto, a saber: la constancia en la adversidad, ahora lógicamente añade: *Y aún* (es decir, tras la pérdida de los bienes temporales) *conserva su inocencia*; de donde, como avanzando, prueba el Señor que la sospecha de Satanás había sido calumniosa y que su pretensión había fracasado. Por ello, prosigue: *Mas tú me has incitado contra él*.

Las palabras *tú me has incitado contra él* no se han de entender como si uno pueda provocar al Señor a querer lo que antes no quería, como suele suceder entre los hombres; pues está escrito: “Dios no es como un hombre para mentir, ni como hijo de hombre para arrepentirse” (*Num.*, 23, 19); sino que aquí la Escritura habla de Dios figurativamente, al modo humano. Cuando los hombres, en efecto, deciden obrar algo por alguien, se dice que son mo-

¹ Dice el refrán castellano: “cree el ladrón que todos son de su condición”.

² “Vino también Satanás”. Cfr. *supra*, nota 28, p. 36.

vidos por éste. Dios, por el contrario, quiere obrar y de hecho obra por algo, pero sin movimiento alguno de su mente, porque desde la eternidad tenía en mente lo que ahora es realizado³. Por consiguiente, desde siempre tenía Dios dispuesto afligir en el tiempo a Job para probar su virtud a fin de eliminar toda calumnia de los malvados. Para destacarlo aquí, se dice: *Mas tú me has incitado contra él*.

La frase: *para que le afligiese en vano*, debe interpretarse en cuanto a la intención de Satanás, no en cuanto a la de Dios. Porque fue Satanás quien reclamó tales desgracias para Job, intentando hacerle caer en la impaciencia y en la blasfemia, fin que no logró alcanzar. Dios lo permitió, en cambio, para que resplandeciera su virtud, como así sucedió. Por tanto, la prueba de Job constituyó un fracaso de Satanás; no, por el contrario, en cuanto a la intención de Dios. No obstante, Satanás, aun vencido, no descansa, sino que levanta otra calumnia con el propósito de mostrar que Job soportaba con paciencia las desgracias, no por amor de Dios, sino por la salud de su cuerpo. De ahí las palabras: *Y Satanás respondió diciendo: Piel por piel y todo cuanto el hombre tiene, dará por su alma*.

Téngase en cuenta que Job había sido afligido doblemente: con la pérdida de sus posesiones y con la de sus hijos. Satanás intenta ahora concluir que Job había soportado con paciencia ambas pruebas por la salud de su cuerpo y que esto no suponía virtud mayor, sino sólo lo que era humano y, por consiguiente, lo que era de esperar de cualquier hombre. Por ello dice: *El hombre* (es decir cualquiera de ellos, aun el hombre no virtuoso) *dará* con facilidad *piel por piel* es decir, la carne de los otros por su propia carne. Porque el hombre no virtuoso admite que otros, incluso los más íntimos, sean sometidos, antes que él, a la aflicción corporal. Y paralelamente cualquier hombre *dará todo*, los bienes exteriores que posee, *por su alma*, es decir: por conservar su vida; porque los bienes exteriores se buscan para la conservación de la vida, como medios para alimentarse y vestirse, o para cosas similares, con los que cómodamente se conserva la vida del hombre.

Y puesto que se podría argüir a Satanás: ¿Cómo puede probarse que Job soportó con paciencia la pérdida de hijos y de posesiones, si le atemorizaba el daño de su piel y de su vida?, a modo de respuesta, añade: *Si no*, es decir: si no se da crédito a mis inocentes palabras, *extiende tu mano* (esto es: ejercita tu poder) y *toca sus huesos y carne* (equivalente a: aflígele en el cuerpo;

³ En Dios no hay cambio, porque es acto puro subsistente. Es eterno. La eternidad es, según Boecio, vida inmutable.

no ya superficialmente, es decir hiriendo su carne, sino también en profundidad, con lesiones de los huesos, de forma que se evidencie que la herida llegue hasta lo más profundo), y *entonces verás* (es decir: todos lo podrán ver claramente) *cómo te bendice cara a cara*, lo que habrá que glosar, como se hizo antes⁴.

El propósito del Señor era probar que Job no había servido a Dios por la salud del cuerpo, como anteriormente había probado que no le servía por los bienes exteriores; por lo que se añade: *Dijo pues el Señor a Satanás: He ahí, en tu mano está*, es decir: te concedo que puedas afligirle en su cuerpo; *mas guarda su vida*, no le quites la vida. Porque Dios no abandona totalmente a sus siervos a la voluntad de Satanás, sino según un cierto límite a tenor de aquello del Apóstol: “Fiel es Dios, quien no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas” (*1 Cor.*, 10, 13).

⁴ Cfr. *supra* glosa de Santo Tomás a *Iob*, 1, 11 (*In Iob*, cap. 1, lectio 2, *in fine*), con la nota 46 de p. 44.

LECCIÓN 2

7. Saliendo Satanás de la presencia del Señor, hirió a Job con una úlcera muy mala, desde la planta del pie hasta lo alto de la cabeza.

8. Y él, sentado en un estercolero, con un casco de teja se raía la podre.

9. Y su mujer le dijo: ¿Todavía te mantienes en tu simplicidad? Bendice a Dios y muérete.

10. Él le dijo: Has hablado como una de las mujeres necias. Si de la mano de Dios hemos recibido los bienes, ¿por qué no recibiremos los males? En todas estas cosas no pecó Job con sus labios.

11. Tres amigos de Job se enteraron de todo el mal que le había acaecido, y vinieron cada uno de su lugar: Elifaz, de Theman, y Baldad, de Suha, y Sofar, de Naamath. Porque habían concertado entre sí venir juntos a visitarle y consolarle.

12. Y cuando desde lejos alzaron los ojos, no le conocieron; y exclamando, lloraron; y rasgadas sus vestiduras, esparcieron polvo sobre su cabeza hacia el cielo.

13. Y estuvieron sentados con él en tierra siete días y siete noches; y ninguno le hablaba palabra, porque veían que su dolor era vehemente.

Saliendo Satanás etc. Alcanzado el poder, Satanás comienza a ejecutarlo; de ahí las palabras: *Saliendo Satanás de la presencia del Señor, hirió a Job*. Le hirió en efecto con una úlcera repugnante y horrenda, incurable y dolorosa; por esto se dice: *muy mala*; que afectaba a todo el cuerpo: *desde la planta del pie hasta lo alto de la cabeza*.

De ordinario, las dolencias de los enfermos se alivian con el empleo de remedios exteriores y delicados. Job, en cambio, no tuvo tales alivios; por lo que sigue: *con un casco de teja se raía la podre*, lo que demuestra que no se le aplicaron delicados remedios que le aliviaran; *sentado en un estercolero*, lo que prueba que no encontraba descanso ni en la amenidad del lugar, ni en la comodidad del suelo, ni en el deleite de perfumes; más bien todo lo contrario. Esto podía suceder por dos razones: o porque, herido por el Señor, él mismo espontáneamente se atormentaba y humillaba aún más, para alcanzar con mayor facilidad misericordia; o porque, perdido todo cuanto tenía, no podía en consecuencia aplicarse remedios oportunos [por falta de medios económicos], lo que resulta bastante probable, por lo que anteriormente

había dicho el Señor. [Y no parece que el castigo de Satanás se extendiera más allá del poder que se le había dado⁵].

De ordinario, las palabras de consuelo alivian las dolencias de los hombres. Pero al doliente Job se le dicen palabras exasperantes, y tanto más irritadoras, cuanto es mayor la intimidad del que las profiere; porque continúa: *Y su mujer le dijo*, única [de la familia] a la que no había matado el diablo⁶, para probar, por medio de ella, el corazón del varón justo, como se valió de la mujer para perder al primer hombre⁷. En efecto, ésta prorrumpe, primeramente, en palabras de impaciencia: *¿Todavía te mantienes en tu simplicidad?*, como si dijera: al menos, después de tantos tormentos, reconoce que te fue inútil permanecer en tu simplicidad [inocencia], como también se lee que algunos dijeron: “Es vano servir a Dios, y ¿qué nos aprovecha haber guardado sus mandamientos?” (*Mal.*, 3, 14). Y después sugiere, con palabras de torcida intención: *Bendice a Dios*, esto es: maldícele, significando: ya que, por bendecir al Señor te ha sobrevenido la desgracia, maldícele ahora para poder gozar de prosperidad. Finalmente acaba con palabras de

⁵ Esta frase entre corchetes, y bastante enigmática, recogida por la edición Leonina, falta en las ediciones Piana y Vivès.

⁶ La ediciones Piana y Vivès leen: “quam solam diabolus reliquerat ad occidendum”. La edición Leonina, en cambio, lee: “quam solam diabolus reliquerat”. El sentido es el mismo.

⁷ Este comentario, que tiene a la vista el relato de *Genesis*, 3, 1, trasluce las actitudes desconsideradas del Aquinate hacia la condición femenina, tan patente en otros lugares de sus obras. Sobre dicha cuestión, sorprendente en un teólogo tan exquisitamente prudente, véase J. I. SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina*, citado en cap. I, nota 5, p. 26. San Gregorio, seis siglos antes, había señalado, a propósito de este pasaje: “Repite [Satanás] las insidias de su antigua arte y, sabiendo cómo suele caer Adán, recurre a Eva. [...] Se pregunta ahora el adversario cómo escalar y asaltar un baluarte tan resistente. Encuentra a la mujer, cercana al marido y unida a él. Se adueña del corazón de la mujer y se sirve de ella como de una escalera con la cual poder subir al corazón de su marido” (*Moralia in Iob*, III, 12, p. 194). También remite al *Protoevangelio*, como remitiría Santo Tomás. No obstante, en el comentario de Gregorio Magno no hallamos juicio alguno despectivo contra la condición femenina, sino más bien alabanzas (considera a la mujer solaz de la familia). La posición de San Gregorio confirma nuestra tesis de que la teología medieval se torció hacia posiciones misóginas, cuando entró en contacto con la biología y la fisiología aristotélicas, recibidas por mediación de los árabes. Es importante retener que Santo Tomás se halló inmerso en esa tradición biológica, con todas sus ventajas e inconvenientes; y, al mismo tiempo, conviene distinguir entre las ideas biológicas del Aquinate y su metafísica, no extrapolando conclusiones, porque la metafísica va más allá de la física y la biología y se establece en un orden de análisis superior.

desesperación: y *muérete*, como si dijera: considérate muerto, porque nada te queda ya sino morir por haberte aferrado a tu simplicidad. O interpretado de otra manera: *Bendice a Dios y muérete*, o sea: si después de reverenciar tanto a Dios, te has visto probado con tales desgracias, si todavía le bendices, no te queda sino esperar la muerte.

Pero el santo varón, que había sobrellevado con paciencia sus incomodidades [no podía injuriar a Dios⁸] y comenta: *Has hablado como una de las mujeres necias*. Justamente le reprocha su necedad por hablar contra la divina sabiduría. Y demuestra que habló neciamente: *Si de la mano de Dios hemos recibido los bienes, ¿por qué no recibiremos los males?*, mostrando cuál es la perfecta sabiduría del hombre. En efecto, ya que no se deben desear los bienes temporales y corporales sino en razón de los espirituales y eternos, salvados estos últimos como los más principales, no tiene el hombre por qué abatirse con la privación de los temporales, ni engreírse si rebosa en ellos.

Job nos enseña, por tanto, a tener tal constancia de ánimo, en el uso de los bienes temporales, si Dios nos los concede, que por ellos no caigamos en la soberbia; y nos enseña también a soportar la adversidad de forma que nuestro ánimo no decaiga, según aquello del Apóstol San Pablo: “Sé pasar necesidad y sé vivir en la abundancia” (*Philp.*, 4, 12), que continúa: “Todo lo puedo en aquél que me conforta”. Después, insistiendo en la inocencia de Job, se concluye con estas palabras: *En todas estas cosas no pecó Job con sus labios*.

El diablo se empeñaba en irritar al santo Job no sólo valiéndose de su mujer, sino también de sus amigos, quienes, no obstante haber venido en su consuelo, comenzaron a increparle, y así se dice de ellos: *Tres amigos de Job se enteraron de todo el mal que le había acaecido, y vinieron cada uno de su lugar: Elifaz, de Theman, y Baldad, de Suha, y Sofar, de Naamath*⁹. Y

⁸ Las ediciones Piana y Vivès suprimen esta frase.

⁹ El escritor sagrado presenta a los tres amigos como provenientes de tres lugares distintos. La patria de los tres amigos resulta ahora imprecisa, aunque sus nombres aparecen en las genealogías (*Genesis*, 25, 2 y 36, 1). La Biblia de Montserrat sitúa a Elifaz en Temán, una ciudad de Transjordania, que actualmente se denomina Saubak o Sobak. Baldad provendría de Suah, que ubica genéricamente en la tierra de Qédem. No sabe situar la tierra de Sofar, aunque lo sospecha oriundo de Edom. Otra hipótesis sería la siguiente: Elifaz, originario de Temana (un oasis muy rico del desierto de Sáhara) o de Temama (una cordillera montañosa en la Arabia central); Baldad, quizá natural de la ciudad de Suah (una población del bajo Egipto); y Sofar,

dado que todo el argumento del libro gira en torno a estos tres personajes, es preciso advertir que en algunas cosas opinaban como Job, por lo que se les llama amigos; y que en otras discrepaban de él, coincidiendo entre sí; por lo cual se les menciona agrupadamente y se les distingue de Job.

Coincidían con Job en que tanto las cosas naturales, como las humanas están sometidas a la providencia divina; pero disentían de él al opinar que Dios remunera al hombre con la prosperidad temporal por el bien que hace y le castiga con daños temporales por el mal que obra¹⁰, como si aquella fuese el premio de la virtud y estos el castigo propio del pecado. Cada uno de los tres amigos se esforzaba en defender esta última postura con sus propios argumentos, según se lo sugería su ingenio personal; por lo cual se dice que cada uno *había venido de su lugar*. Pero Job no compartía tal opinión; sino que creía que las obras buenas de los hombres se ordenan a una remuneración espiritual venidera después de esta vida; y de modo parecido, que los pecados han de ser castigados con futuros suplicios¹¹.

Que aquellos amigos de Job habían venido a consolarle, se prueba por lo que sigue: *porque se habían concertado entre sí venir juntos a visitarle y consolarle*, hecho que los acredita como verdaderos amigos, que no se traicionan unos a otros en la tribulación, pues, como dice el *Eclesiastés*, los amigos se conocen en las alegrías y en las tristezas (cfr. *Sir.*, 12, 9).

Y en primer lugar, la misma visita era ya un consuelo: pues ver al amigo y reunirse con él constituye un placer. Le consuelan además con hechos, dándole muestras de compasión; y, como para justificar tales muestras, se señala antes algo que mueve a compasión con las palabras: *Y cuando desde lejos alzaron los ojos, no le conocieron*: su aspecto estaba desfigurado por las úlceras, y la vestimenta y lo demás, por la pérdida de su hacienda. La ex-

posiblemente de Naama, lugar de la tribu de Judá (Palestina), descrito ya en el libro de Josué con el nombre de Naama, que corresponde, muy probablemente, a la actual Naaneh. En todo caso, el escritor sagrado no aclara cuál era el origen de esa amistad, ni cómo acordaron los tres amigos, de lugares tan dispares, en acudir a consolar a Job. En el capítulo 32 presentará a un cuarto amigo, más joven, de nombre Elihú, de la ciudad de Buz, en los confines de Edom con Arabia, es decir, entre el Mar Muerto y el golfo de Aqaba.

¹⁰ Falta en las ediciones Piana y Vivès el pasaje: “et pro mali quæ agit [homo] puniri a Deo ad- versitate temporalí”. Se trata de una aclaración redundante, aunque oportuna. Podría tratarse de una adición de un copista.

¹¹ En este párrafo el Aquinate ha resumido cumplidamente el debate y la pretensión del hagiógrafo.

presión *desde lejos*, hay que entenderla según el alcance [visual] que permite reconocer a un hombre a distancia. Este cambio del amigo les movió a tristeza y compasión, que mostraron con signos externos, pues continúa: *Y exclamando –indudablemente a causa del dolor intenso– lloraron; y rasgadas sus vestiduras, esparcieron polvo sobre su cabeza*, en señal de prostración y abatimiento, considerándose heridos por la desgracia del amigo. Mas agrega: *hacia el cielo*, como si con tal humillación atrajeran la misericordia del cielo.

La compasión de los amigos produce consuelo, bien porque la desgracia compartida por muchos se soporta como una carga más ligera, o, mejor aún, porque toda tristeza se atenúa con la alegría. Es agradabilísimo sentir el cariño de un amigo, particularmente en la contrariedad; y por esto produce consuelo.

Le consolaban no sólo con las muestras de compasión, sino también brindándole compañía, pues sigue: *Y estuvieron sentados con él siete días y siete noches*, porque la amplitud de su tristeza reclamaba consuelo duradero. Entiéndase, sin embargo, no de continuo, sino a horas convenientes¹².

Pero no emplearon la tercera muestra de consolación, que ciertamente es la más eficaz, es decir, la palabra, pues continúa: *Y ninguno le hablaba palabra*. Pero se indica por qué callaban: *Porque veían que su dolor era vehemente*. Se da esta explicación atendiendo más a la creencia de los consoladores que al estado del afligido; porque la mente de éste, cuando está sumida en el dolor, no percibe las palabras de consuelo. Por lo que hasta el poeta dice: “Quién –de no estar loco– prohíbe a la madre llorar en la muerte del hijo?”¹³. Sin embargo, la situación de Job no era tal que no pudiese recibir consuelo a causa de su tristeza, sino que más bien era él mismo quien se consolaba con cordura, como lo declaran sus palabras anteriormente expuestas.

¹² Pequeña muestra humorística de Aquino.

¹³ “Quis matrem nisi mentis inops in funere nati flere vetat” (OVIDIO, *Remedia amoris*, 127).

CAPÍTULO III¹

LECCIÓN 1

1. Después de esto abrió Job su boca y maldijo su día.
2. Y habló:
3. Perezca el día en que nací y la noche en que se dijo: Concebido ha sido un hombre.
4. Conviértase en tinieblas aquel día; no tenga Dios cuenta de él desde arriba; y nunca brille la luz sobre él.
5. Oscurézcanlo tinieblas y sombra de muerte; ocúpelo oscuridad; y sea envuelto en amargura.
6. Tenebroso torbellino posea aquella noche; no sea contada entre los días del año ni sea puesta en el número de los meses.
7. Sea solitaria aquella noche y no digna de alabanza.
8. Maldíganla los que maldicen el día, los que están prontos para despertar a Leviatán:
9. Entenebrézcanse las estrellas con su oscuridad; espere la luz y no la vea, ni el nacimiento de la aurora, cuando se levanta.

¹ El capítulo 3 del libro de Job resulta particularmente oscuro y difícil. Santo Tomás dio por buena la versión de la Vulgata, sin entrar en distingos acerca de una hipotética corrupción del texto original. Por este motivo, la exégesis literal de Aquino se vuelve especialmente compleja. Como ya he advertido en la “Introducción”, las teorías acerca de las sucesivas redacciones del texto intentan justificar estas y otras oscuridades. La Biblia de Montserrat (aquí el erudito exegeta Dom Ramir Augé), ha propuesto, además, una translocación de algunos versículos y supresión de otros en el capítulo 3, de modo que el hipotético original sería: 1, 2, 3, 4a, 9b, 4b, 5, 6, 7, 8, 9a, 10, 11, (supresión del v. 12, supuestamente interpolado), 16, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, (supresión del v. 24, interpolado), 25, 26.

10. Pues no cerró las puertas del vientre que me llevó, ni quitó de mis ojos los males.

Después de esto abrió Job su boca etc. Como atrás queda indicado², en torno a las pasiones del alma se han dado dos opiniones entre los antiguos. Los estoicos afirmaron que en el sabio no hay lugar para la tristeza; los peripatéticos, en cambio, defendieron que el sabio puede entristecerse, comportándose, sin embargo, moderadamente en la tristeza, o sea, según la razón. Esta última opinión responde a la verdad, porque la razón no puede eliminar la condición de la naturaleza. Ahora bien, es natural a la naturaleza sensible deleitarse y gozarse en las cosas agradables, y dolerse y entristecerse en las nocivas. Por consiguiente, no puede la razón eliminar esta realidad de la tristeza, aunque logre la razón controlarla, evitando que la tristeza desvíe a la razón de su rectitud. Está también de acuerdo esta opinión con la Sagrada Escritura que consigna tristeza en Cristo, en Quien se da la plenitud de toda virtud y sabiduría³.

En consecuencia, Job sintió ciertamente la tristeza ante las desgracias antes narradas; de lo contrario no habría podido ejercer la virtud de la paciencia. Pero, su tristeza no lo apartó de la recta razón, antes bien la razón señoreaba su tristeza. Y para probarlo, se dice: *Después de esto abrió Job su boca*. Dice en efecto: *después de esto*, o sea, después de siete días de silencio, como aclarando con ello que las palabras que siguen fueron pronunciadas razonablemente, no bajo la perturbación de la tristeza. Puesto que, de haberlas dicho con la mente alterada, las hubiese pronunciado antes, en el momento en que la presión de la tristeza era más fuerte; ya que cualquier tipo de tristeza se mitiga con el correr del tiempo y se siente más al principio. Luego, precisamente por esto, parece que calló durante tanto tiempo, para que no se pensase que hablaba con la mente perturbada. Esto mismo se manifiesta con la expresión: *abrió su boca*; pues, cuando uno habla por arrebato pasional, no es él mismo quien abre su boca, sino que es la pasión la que lo

² Véase *supra* el comentario aquiniano a *Iob*, 1, 7 en capítulo I, lección 2, y la correspondiente nota 42, p. 41; y también a *Iob*, 2, 20, en capítulo II, lección 4, y la nota 55, p. 51.

³ Alusión, por ejemplo, a la oración en el huerto de los Olivos o de Getsemaní, que comentará un poco después.

mueve a hablar, pues no somos dueños de nuestro acto por la pasión, sino tan sólo por la razón⁴.

Al hablar, muestra la tristeza que verdaderamente sentía, pues acostumbran los sabios a hablar, guiados por la razón, acerca de los afectos pasionales que sienten, como Cristo, que dijo: “Mi alma está triste hasta la muerte” (*Mt.*, 26, 38), y como afirma el Apóstol: “Por lo que, yo mismo no hago el bien que amo; sino que hago el mal que aborrezco” (*Rom.*, 7, 15). Como también Boecio al principio de su obra *De consolacione philosophiae*⁵ descubre su tristeza para manifestar cómo la mitigaba con la razón; y así también expresó Job su tristeza, hablando.

Por este motivo sigue: y *maldijo su día*, lo que parece contradecir a aquello del Apóstol: “Benedicid y no queráis maldecir” (*Rom.*, 12, 14). Maldecir se puede tomar en muchos sentidos. Cuando maldecir no es otra cosa que decir lo malo, se maldice siempre que se dice algo malo. Ahora bien, se dice lo malo de varios modos. En primer lugar, con palabras que produzcan el mal, como la palabra de Dios, que es causa de aquello que expresa, y la sentencia condenatoria del juez, que es causa de la pena impuesta al reo. Y en este sentido se entiende lo que el Señor dijo en el libro del *Génesis*: “Maldita sea la tierra por tu causa” (*Gen.*, 3, 17) y “Maldito sea Canaán, esclavo será de sus hermanos” (*Gen.*, 9, 25); o cuando Josué maldijo a Achor, que no tuvo en cuenta el anatema (*Ios.*, 7, 25). En segundo lugar, maldecir significa pedir o desear un mal, como se lee el libro de los *Reyes*: “Maldijo el Filisteo a David, por sus dioses” (*1 Reg.*, 17, 43). El tercer caso de maldición consiste en enunciar simplemente algún mal, o en presente o en pretérito o en futuro, con verdad o con mentira. El Apóstol prohíbe aquel tipo de maldición por la que uno desea mal a otro o le difama con mentira, pero no aquellas por las que el juez condena al reo o alguien con verdad y ordenadamente prueba la maldad de una cosa, bien al narrar lo presente, o recitar lo pasado o anunciar lo futuro. De este modo, por tanto, habrá que entender que Job maldijo su día, al haber denunciado que tal día era malo, no porque Dios haya creado malo ese día, sino según la costumbre de la Sagrada Escritura, que designa al tiempo bueno o malo a tenor de lo que sucede en el correr del tiempo, si nos fijamos en el dicho del Apóstol: “Redimiendo el tiempo por-

⁴ Los moralistas concuerdan en que la pasión antecedente, no provocada directamente, disminuye el voluntario, llegando incluso a anularlo por completo. Por eso dice Aquino: “non enim per passionem nostri actus domini sumus sed per solam rationem” (ed. Leonina, p. 22³³⁻³⁴).

⁵ BOECIO, *De consolacione philosophiae*, I (PL 63, 587-591).

que los días son malos” (*Eph.*, 5, 16). Por consiguiente, Job maldijo su día por recordarle que a partir de esa fecha le sucedieron tales desgracias.

A continuación expresa su maldición: *Y habló: Perezca el día en que nací y la noche en la que se dijo: Ha sido concebido un hombre*⁶. Por sí mismos, el existir [*esse*] y el vivir son apetecibles. Hay que evitar [*est fugiendum*], pues, una existencia y una vida en la miseria, aun cuando, y por algún tiempo, se pueda sobrellevar de buen grado vivir en la miseria por un motivo [razonable]. Por consiguiente, en modo alguno hay que elegir [*est eligenda*] una vida mísera que no se ordene a un fin bueno, según el dicho del Señor: “Mejor le hubiera sido a aquel hombre, no haber nacido” (*Mt.*, 26, 24).

En todo caso, sólo la razón es capaz de comprender que de la desgracia pueda obtenerse algún bien; no, en cambio, la sensibilidad. El gusto, en efecto, sólo percibe el amargor de la medicina; la razón, por el contrario, se goza en la esperanza de recobrar la salud. En consecuencia, si uno se dejase llevar por lo que siente su gusto, exclamaría que la medicina es mala, aunque la razón juzgase que es buena a causa de su finalidad. De modo semejante, la miseria que padecía el bienaventurado Job podía parecerle útil, en algún aspecto, a su razón, al tiempo que la parte inferior de su alma [es decir, su sensibilidad], que estaba afectada por la tristeza, repudiaba totalmente esa adversidad, de modo que hasta el mismo vivir en tal desgracia le resultaba odioso. [La razón aceptaba la situación adversa; la sensibilidad la repudiaba por completo].

Cuando una cosa nos resulta odiosa, aborrecemos también todo lo que nos lleva a ella. Y por esta misma razón Job aborrecía, según la parte inferior de su alma, cuya pasión intentaba ahora expresar, no sólo su nacimiento y su concepción, por las que vino a la vida, sino también el día mismo de su

⁶ San Gregorio Magno, al comentar estos pasajes, propone pasar del sentido literal al sentido alegórico o espiritual, y emplear la *analogía Sacrae Scripturae*: “Cuando relacionamos unos pasajes con otros, reconocemos el rostro en las palabras y descubrimos que una cosa es lo que guardan dentro y otra la que expresan fuera. Tanto más extraños nos volvemos al conocimiento de la Escritura cuanto más nos aferramos sólo a su superficie” (*Moralia in Iob*, IV, Prefacio, 1, p. 236). Al contrario de Aquino, San Gregorio Magno evitó, fiel a sus principios exegeticos, la problemática acerca de la bondad del existir, la maldad del aborto y la justificación, a veces tan difícil, de las expresiones de Job. También soslayó la temática del estado intermedio (el alma separada). Para Gregorio, todo el capítulo 3 jobiano alude al estado de justicia original y a la pérdida de esa justicia. Job maldice el día, pensando en la tentación diabólica: “Sabe Dios que *el día* que comáis de él se os abrirán los ojos” (in quocumque die). Cfr. *Moralia in Iob*, IV, 6, p. 246.

nacimiento y la misma noche de su concepción, según aquel modo de hablar que valora un tiempo determinado por lo que sucede en él, bueno o malo. En este sentido, cuando siguiendo a su sensibilidad rechazaba su desgraciada vida, Job deseaba no haber nacido ni haber sido concebido jamás. Por esto dice: *Perezca el día en que nací*, cual si dijese: ¡Ojalá nunca hubiese nacido!, y [*perezca*] *la noche en la que se dijo: Concebido ha sido un hombre*. En otros términos: ¡Ojalá nunca hubiese sido concebido! De este modo ordena lógicamente su discurso, porque, descartado el nacimiento, no se suprime la concepción; sí, en cambio, a la inversa. Y también es armónica la relación entre la concepción y la noche, y el nacimiento y el día; porque, según los astrólogos, es mejor nacer de día, cuando el sol, que es el principal astro, luce sobre la tierra, aunque es más frecuente la concepción durante la noche. Expresiones semejantes se encuentran en Jeremías: “Maldito sea el día en que nací; el día en que me parió mi madre no sea bendito” (*Jer.*, 20, 14)⁷.

Tras maldecir el día de su nacimiento y la noche de su concepción, desarrolla ampliamente la maldición de ambos y primeramente la maldición del día de su nacimiento, diciendo: *Conviértase en tinieblas aquel día*. Conviene destacar, según advierte Jerónimo en su Prólogo⁸, que “desde las palabras de Job en las que dice: “Perezca el día en que nací”, hasta aquellas que se encuentran casi al final de libro: “Por ello yo mismo me reprendo”, son versos hexámetros que fluyen en armonía dactílicoespondaica”⁹. Es evi-

⁷ San Gregorio trata con bastante detención, y en paralelo, las palabras de Job y Jeremías, y reitera que sólo apelando al sentido pleno o espiritual se puede alcanzar una comprensión cabal del texto jobiano: “Dado que las palabras de Job son contrarias a la razón leídas superficialmente, descubrimos, a partir de la misma letra, que con sus palabras el santo varón nada quiso decir según el sentido literal” (*Moralia in Iob*, IV, Prefacio, 3, p. 239). Según San Gregorio, cuando maldice el día, se refiere a la tentación diabólica, porque tiene a la vista el relato genesíaco: “Sabe Dios que *el día* que comáis de él se os abrirán los ojos” (in quocumque die). Cfr. *Moralia in Iob*, lib. IV, 6, ed. cit. p. 246. La noche que sigue al día sería, en tal contexto, la expulsión del paraíso. Por consiguiente, en tal marco, maldecir “el día en que nací” y desear ser “envuelto en amargura” implica maldecir al demonio. Esta conclusión alegórica va precedida de un largo razonamiento sobre la subsistencia y la inmortalidad, en el que se confrontan abundantes textos bíblicos (analogía de la Escritura).

⁸ SAN JERÓNIMO, *Praefatio S. Hieronimi in librum Job* (PL 28, 1081B).

⁹ La armonía dactílico-espondaica consiste en la combinación de dos pies métricos de la poesía griega y latina. El dactilo está compuesto de tres sílabas: la primera larga y las otras dos, cortas. El espondeo, de dos sílabas largas.

dente, pues, que este libro es un poema, en el que se usan abundantemente las figuras y el colorido propios de los poetas. Los poetas ofrecen imágenes diversas en torno a una misma idea, para impresionar más vivamente. Y, por lo mismo, también aquí, para maldecir su día, según el estilo poético, Job introduce algunas figuras retóricas que nos hacen más odioso un determinado día.

El encanto del día es su claridad, que es precisamente la que lo diferencia de la noche. Por ello, elimina tal encanto: *Conviértase en tinieblas aquel día*, frase que, según el tenor literal, parece frívola y vana; porque el día del nacimiento había ya pasado, [cuando lo maldecía,] y no existía ya, y lo pasado no puede cambiarse a presente; luego ¿cómo podía convertirse en tinieblas el día que había pasado ya?¹⁰. Adviértase, no obstante, que hay cosas que se dicen a modo de deseo, para destacar el juicio que nos merecen. En tal sentido, por tanto, se afirma ahora: *Conviértase en tinieblas aquel día*, como si se quisiera decir: El día de mi nacimiento hubiese debido de ser tenebroso, para estar a tono con las tinieblas de la miseria que ahora padezco. Y es que, por ser agradable contemplar la luz, según dice el texto bíblico: “Dulce cosa es la luz y un gozo para los ojos ver el sol” (*Qoh.*, 11, 7), la Sagrada Escritura significa la tristeza por medio de las tinieblas: “Ha comido a oscuras y en medio de muchos cuidados y con mezquindad y melancolía” (*Qoh.*, 5, 16).

Ahora bien, el día puede ser luminoso de muchas maneras. Primero, porque Dios lo santifica con su precepto, como dice el Pentateuco: “Acuérdate de santificar el día del sábado” (*Ex.*, 20, 8); por consiguiente, elimina esta luminosidad del referido día, diciendo: *No tenga Dios cuenta de él desde arriba*, como si dijera: No exija Dios a los hombres que celebren este día. Pues Dios exige se celebren algunos días en recuerdo de un beneficio insigne concedido a los hombres en tal día, como en la Ley Antigua preceptuaba que se celebrase el sábado, por el beneficio de la creación, y el día de Pascua, por el beneficio de la liberación de Egipto. Esto mismo se muestra en los días festivos que se celebran en el Nuevo Testamento. Job da a entender que su nacimiento no debe catalogarse entre los beneficios insignes de Dios, porque más bien nació para la miseria que para la alegría.

En segundo lugar, se dice que es claro el día por el recuerdo de los hombres, pues estos celebran algunos días en que ocurrieron sucesos grandes y

¹⁰ Aquí se aprecia, una vez más, el influjo de San Gregorio, que desarrolla el mismo tema: lo pasado ya no puede maldecirse, porque ya no existe.

gratos, como Herodes y Faraón celebraban el día del nacimiento. Job también suprime tal claridad al referido día, con la frase: *y no se cuente en el recuerdo*, a saber, de los hombres, porque en verdad nada agradable ocurrió en aquel día, sino más bien cosas tristes, como aparece por lo sucedido.

Resulta el día luminoso, en tercer lugar, por la luz corporal, cuya claridad desaparece por muchas razones. Primero, por el ocultamiento de los rayos del sol que iluminan la tierra, como se aprecia cuando se eclipsa el sol. Y aludiendo a esto, dice: *y no sea esclarecido de lumbre*. Segundo, por la interposición de las nubes o similares que ocultan los rayos del sol, aludiendo a lo cual, dice: *oscurézcanle las tinieblas*. Tercero, por defecto de la potencia visual, porque cuando uno muere o se ve privado de la vista, se le arrebató la claridad del día; de ahí la expresión: *y la sombra de la muerte*.

Ahora bien, presenta de dos modos el oscurecimiento. Primeramente, según el orden como se produce [la luz se oscurece], con estas palabras: *ocúpele oscuridad*. El día, antes esplendoroso, se oscurece repentina e inesperadamente al ser invadido por las tinieblas. Hay un evidente paralelismo entre la vida de Job y el oscurecimiento del día esplendoroso. En segundo lugar, se habla del tipo de oscurecimiento, usando la expresión: *y sea envuelto en amargura*. Así se da a entender que todo cuanto se ha dicho del oscurecimiento, hay que aplicarlo a las tinieblas de la tristeza; siguiendo la costumbre, de explicar una locución parabólica por algo que sigue después [primero se dice la metáfora y después se explica]. Mediante tales figuras retóricas sólo se dice que el día de su nacimiento no debe considerarse día de gozo, sino de tristeza; ya que su nacimiento le ha traído a una vida, sometida a tanta desgracia.

Y tras la maldición del día de su nacimiento maldice la noche de su concepción con palabras similares. En primer lugar, predica de la noche aquello que la hace ser más horrible. Porque, al ser las tinieblas la causa de que la noche sea horrible, cuanto más intensas son aquéllas, tanto más horrible será ésta, como sucede en la noche de gran tempestad: *Tenebroso torbellino posea aquella noche*, como diciendo: Habría sido conveniente que tal noche hubiese sido invadida por tenebroso torbellino para que estuviera a tono con mi vida, envuelta en el enorme torbellino de la desgracia.

Luego sustrae a la noche todo aquello que contribuye a ennoblecerla, y se atiende, ante todo, al modo de pensar de los hombres¹¹.

¹¹ Primero habla de lo que ennoblece a la noche, según la opinión de los hombres, y más adelante tratará de lo que ennoblece a la noche según la naturaleza o cosmos.

Los hombres distinguen los tiempos según las cosas que se hacen en el tiempo. En la noche pocas cosas son dignas de recordarse, pues la noche no destaca por sí misma en el recuerdo de los hombres, sino en cuanto unida al día. En consecuencia le arrebató a su noche este bien [que éste unida al día], diciendo: *no sea contada entre los días del año ni sea puesta en el número de los meses*, como si dijera: tal noche no es digna de recuerdo, por no haber sucedido en ella nada destacable, por el contrario, más bien algo doloroso. A pesar de todo, los hombres recuerdan algunas noches, no sólo porque han sido memorables, sino hasta célebres y festivas, por reunirse en ellas para alguna solemnidad. Le retira también este bien diciendo: *Sea solitaria aquella noche*. Las reuniones nocturnas se convocan para conmemorar que algo célebre ha ocurrido en la noche, como proceden los fieles en la noche de la Pascua, por lo que añade: *y no digna de alabanza*; pues se llama digna de alabanza una noche por algún hecho singular acaecido en ella.

Job sólo pretende mostrar que su concepción [en el seno materno] no fue algo grande, ordenado al bien, sino que, al contrario, lo fue para mal, a causa de la desgracia que le afectaba; por eso añade: *Maldígala los que maldicen el día, los que están prontos para despertar a Leviatán*. Literalmente, esto se puede interpretar de a dos maneras. Primero, entendiendo por Leviatán algún cetáceo grande, como parece convenir con el final de este libro, donde se lee: “¿Acaso podrás (dice) pescar con anzuelo a Leviatán?” (*Iob*, 40, 25). Así se expresan quienes pescan de noche esos grandes peces, que asaltan a la hora de las tinieblas; al despertar el día, lo maldicen, porque les interrumpen la obra que intentaban¹². En segundo lugar, significando por Leviatán el dragón antiguo, o sea, el diablo, como dice el profeta Isaías: “En aquel día, el Señor con su espada cortante y grande y fuerte, castigará a Leviatán, serpiente huidiza” (*Is.*, 27, 1)¹³. Por lo tanto, están preparados para despertar a

¹² Leviatán designaba, tomando el término literalmente, un monstruo marino, de origen legendario, parecido a un cetáceo de enormes proporciones, que asaltaba de noche a los hombres de mar, desbaratando la pesca nocturna. Por ello, cuando descubrían su ataque, al amanecer, maldecían al monstruo marino.

¹³ Refiriéndose a los nombres con que Aquino designa al diablo o a sus actividades, dice Quirós: “Especial mención merecen los nombres de Leviatán y Vehemot, en donde los comentaristas [de Job] anteriores al Doctor Angélico vieron siempre una figura del diablo. El Aquinate los identifica literalmente con la ballena y el elefante, y, teológicamente, con la figura de Satanás” (A. QUIRÓS HERRUZO, “Demonología en la *Expositio super Iob* de Santo Tomás de Aquino”, p. 298, citado en nuestra “Introducción”, *supra*, nota 14, p. 23). Véase también: S. AUSÍN, *Santo Tomás, magister in “sacra pagina” (Doctrina de la providencia y método exegético en*

Leviatán, aquellos que se dedican a ejecutar las sugerencias del diablo, entregados a las obras de maldad. Estos tales maldicen el día, porque, como se dice en el Evangelio: “Quien obra mal, aborrece la luz” (*Jn.*, 3, 20), y más adelante: *El ojo del adúltero está aguardando la oscuridad* (*Iob*, 24, 15), y seguidamente: *Si los sorprende la aurora, míranla como sombra de muerte* (*Iob*, 25, 17).

Por todo lo cual, como indica la expresión: *no digna de alabanza*, Job pretende que tal noche es odiosa para los buenos, y además añade: *maldíganla* etc., porque intenta que también sea odiosa para los malos, porque tanto los buenos como los malos aborrecen la desgracia.

En segundo lugar, excluye de la referida noche lo que la ennoblece según la naturaleza o cosmos, es decir, lo que constituye naturalmente su bien.

En primer lugar, el estar estrellada, diciendo: *Entenebrézcanse las estrellas con su oscuridad*. Otro adorno suyo es la esperanza del día, que también se niega con las palabras: *espere la luz y no la vea*, como si dijera: aun cuando es natural que durante la noche se espere la luz del día, tal noche tenga, sin embargo, tinieblas infinitas que jamás se disipen por la llegada de la luz diurna. Las tinieblas nocturnas se disipan totalmente con la plenitud luminosa del día, y se atenúan con el crepúsculo de la aurora; por ello desea que en tal noche, no sólo que no se disipen sus tinieblas por el día, sino que ni siquiera se atenúen por la aurora; de ahí su expresión: *ni el nacimiento de la aurora que se levanta*.

Pero, como tales imprecaciones parecen absurdas, porque es absurdo que a la noche no suceda ni el día ni la aurora, indica en qué sentido las ha dicho, agregando: *pues no cerró las puertas del vientre que me llevó*¹⁴. La vida del hombre está escondida en el vientre de las madres, donde reinan unas tinieblas que se comparan a las de la noche; de modo que el alumbramiento se compara con salir al día claro. Deseaba que aquella noche no hubiese tenido

la “*Expositio in Iob*” de Santo Tomás), Universidad de Navarra (Facultad de Teología), tesis doctoral, Pamplona, 1974, *pro manuscripto*, especialmente pp. 136-169.

¹⁴ Recordemos (cfr. nuestra nota 58, p. 53, *supra*) que San Gregorio Magno interpretó siempre alegóricamente las expresiones *ostia ventris*, *uterus* y otras semejantes (entrañas maternas o seno materno) como la situación adamítica de justicia original en el Edén. Su exégesis se aparta totalmente de la exégesis aquiniana. “Lo que para cada hombre es el vientre de la madre, eso fue para todo el género humano la estancia suprema en el paraíso. De ella el género humano salió como del vientre materno [...]. La serpiente abrió las puertas de este vientre” (*Moralia in Iob*, IV, 22, p. 257).

ni día ni aurora que le sucediesen, manifestando el deseo de que su concepción jamás hubiese llegado al parto ni a la infancia, significada por la aurora, ni a la juventud, significada por la plenitud luminosa del día. Exclama *pues no cerró las puertas* etc., no porque la noche, en cuanto tal, pueda cerrar el vientre, esto es, impida el parto; sino porque la concepción suele acaecer de noche, y según el modo de la concepción pueden derivarse dificultades en el parto.

Y puesto que también resultaría irracional aborrecer la vida, porque a todos apetece existir [*esse*] y vivir, indica cuál es el motivo de la anterior expresión [cerrar las puertas del seno materno], al añadir: *ni quitó de mis ojos los males*, como diciendo: No aborrezco la vida por lo que es en sí, sino por los males que padezco; pues, la vida por sí misma es apetecible, aunque no lo es cuando está sujeta a miserias¹⁵.

¹⁵ “Non ipsam vitam propter se abhorreo sed propter mala quæ patior; etsi vita secundum se desiderabilis sit, non tamen vita miseriis subiecta”. Al comentar *Iob*, 3, 3, *supra*, había dicho: “El existir (*esse*) y el vivir son apetecibles por sí mismos. Hay que evitar (*est fugiendum*), pues, una existencia y una vida en la miseria, aun cuando, y por algún tiempo, se pueda sobrelevar de buen grado vivir en la miseria por un motivo [razonable]”. Ahora, al glosar *Iob*, 3, 10, repite la misma idea: “La vida por sí misma es apetecible, aunque no lo es cuando está sujeta a miserias”. La vida miserable se puede tolerar por algún tiempo (*interdum*), siempre que haya un motivo superior. Aunque expresamente evitó el término pobreza (*paupertas*), es evidente que Aquino pensaba aquí en los mendicantes, sobre todo en los franciscanos, que profesaban pobreza y “mendicidad”. El Aquinate recordaría, al redactar estas líneas, las polémicas sobre la pobreza desatadas por los albigenses y valdenses y tantas otras sectas, que habían sido la causa de la tremenda cruzada en el sur de Francia (al fin y al cabo, los dominicos habían nacido en ese dramático contexto histórico). Además, cuando redactaba estas líneas apenas había concluido la primera gran polémica en torno a las Órdenes mendicantes (entre 1254-1257), y estaba a punto de estallar la segunda. Por tal motivo, Aquino recordaba que se podía profesar la pobreza *propter regnum caelorum*, es decir, con sentido vocacional, en el marco de una debida regulación canónica. Al mismo tiempo, la pobreza no debía identificarse con la miseria. Por sentido común, Santo Tomás recordaba que un mínimo de bienestar habitual es necesario para evitar el embrutecimiento de la existencia humana, a no ser que haya razones graves y sólo por un tiempo breve. También es posible que, al dictar estas líneas, el Doctor Angélico tuviese en mente las agrias discusiones habidas entre los franciscanos acerca del Testamento de San Francisco. Tales discrepancias darían origen, algunos años más tarde, al partido de los fraticelos y provocarían importantes debates doctrinales sobre el *usus pauper* y la veracidad de los relatos evangélicos acerca de la pobreza de Cristo y los apóstoles, zanjados por Juan XXII, con la constitución *Cum inter nonnullos*, de 13 de noviembre de 1323.

Nótese que [Job] ha expuesto aquí, en estas últimas líneas, todo cuanto antes ha comentado figurativamente. Esta advertencia vale, por consiguiente, para las demás sentencias [del libro sagrado].

LECCIÓN 2

11. ¿Por qué no perecí en el seno materno, o no encontré la muerte al salir de las entrañas?

12. ¿Por qué fui recibido en las rodillas? ¿Por qué me dieron de mamar los pechos?

13. Pues ahora dormiría en silencio y en mi sueño descansarí

14. juntamente con los reyes y consejeros de la tierra que edifican soledades para sí;

15. o con los príncipes que poseen oro y llenan sus casas de plata;

16. o como abortivo que esconden, no subsistiría; o como los que, habiendo sido concebidos, no vieron la luz.

17. Allí los malvados ya no provocan tumulto y allí reposaron los de fuerzas cansadas.

18. Y los en otro tiempo juntos con grillete, están sin molestia, sin oír la voz del capataz.

19. El pequeño y el grande allí están, y el siervo, libre de su señor.

Después de maldecir el día de su nacimiento y a la noche de su concepción, manifestando de este modo que aborrecía los comienzos de su vida, ahora indica que aborrece continuar viviendo para concluir abiertamente que le resulta oneroso vivir.

Hay dos tipos de vida¹⁶: una oculta [*status occultus*], durante la cual los concebidos viven en el seno materno; y otro a la vista [*status manifestus*], en la que están los hombres desde su nacimiento. En cuanto a lo primero dice Job: *¿Por qué no perecí en el seno materno?*; y en cuanto a lo segundo: *¿[por qué] no encontré la muerte al salir de las entrañas?*¹⁷. Seguidamente, y ante todo, considera este segundo estado de vida.

¹⁶ “Est autem duplex status vitæ”: hemos traducido *status* por “tipo”, para orillar cualquier sentido jurídico o canónico.

¹⁷ Continuando con su lectura alegórica, Gregorio Magno escribió: “Considera el santo varón cuántas maldades ha cometido el hombre tras la primera culpa [el pecado original] haciéndolo peor; cuántos son los precipicios del exilio en los que ha caído una vez que perdió el paraíso, y diga: *¿Por qué no morí en el seno materno?* Esto es: ‘si, cuando la sugestión de la serpiente me concibió como pecador, yo hubiera sabido a qué muerte me conducía, no me habría

La vida exterior¹⁸ se destruye de dos maneras: cuando sobreviene un daño intrínseco, como la enfermedad, o extrínseco, como la espada o algo similar. A esto alude la frase: *¿no encontré la muerte al salir de las entrañas?* Otras veces se muere por faltar la ayuda necesaria, que puede ser extrínseca, como transportes, medicamentos y otras ayudas similares (y aludiendo a ellas, dice: *¿Por qué fui recibido en las rodillas?*), o ayuda intrínseca, como el alimento (al que alude: *¿Por qué me dieron de mamar los pechos?*). Pues la vida del recién nacido necesita de tales socorros en sus comienzos.

Cuando alguien pregunta: *¿Y esto, por qué?*, da a entender que *esto* le parece inútil. Por tal razón, [al preguntar,] indica que su vida iba a serle no sólo inútil, sino incluso perjudicial. Lo argumenta primeramente por los males que ahora padece, diciendo: *pues ahora dormiría en silencio*. A la muerte la llama *sueño* [*en mi sueño descansaría*], por la esperanza de la resurrección, de la que después, más abajo, hablará más ampliamente¹⁹. Entiende por *silencio*, descansar de las desgracias que padecía, cual si dijera: Si inmediatamente después de nacer hubiese muerto, no me inquietarían estos males que ahora padezco.

arrastrado a la complacencia y no me habría atado tan estrechamente a la muerte” (*Moralia in Iob*, IV, 53, p. 277).

¹⁸ Habla aquí Santo Tomás de la vida exterior (*exterior vita*), el *status manifestus* de la vida, la vida después del alumbramiento.

¹⁹ Santo Tomás interpretó que Job habla no sólo aquí de la resurrección, sino, sobre todo, en *Iob*, 14, 13-14a (“*Quis mihi hoc tribuat, ut in inferno protegas me, et abscondas me, donec pertranseat furor tuus, et constituas mihi tempus, in quo recorderis mei? Putasne mortuus homo rursus vivat?*”) y en *Iob*, 19, 25-26 (“*Scio enim quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum: Et rursus circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum deum*”). La traducción latina de San Jerónimo, que acabamos de citar, fuerza un poco el sentido del original. Siguiendo a San Jerónimo, también San Gregorio entendió que *Iob* 14 y *Iob* 19 enseñan la resurrección de los muertos, y así mismo la liturgia de la Iglesia católica. Los exegetas discuten sobre el valor demostrativo de la traducción jeroniminiana. Con todo, conviene recordar que la *receptión* (tomando este término en sentido técnico) de la Biblia en la Iglesia es un elemento fundamental para la hermenéutica católica y para la lectura teológica de la Escritura. Por ello, con independencia de la adecuación de la Vulgata al original, su recepción expresa la fe de la Iglesia. Algo que el Concilio de Trento enseñó, en polémica con la corriente humanística del Renacimiento, tanto católica como luterana (cfr. sesión IV, de 8 de abril de 1546).

Prueba, en segundo lugar, [la inutilidad de su vida] por los bienes que había tenido. Alguien, en efecto, podría decirle: “Si no hubiese conservado la vida, no habrías disfrutado de los bienes que tuviste en otro tiempo”. A lo que responde que ni siquiera esos bienes [tenidos] le compensaban la conservación de la vida, porque todos los hombres mueren, aun aquellos que durante toda la vida disfrutan de las mayores prosperidades. Y esto es lo que dice: *pues ahora en mi sueño* (o sea, con la muerte) *descansaría* [*requiescerem*] es decir: me vería libre de las inquietudes de la vida, *juntamente con los reyes y consejeros de la tierra*. Los constituidos en dignidad y que parecen ser los que más prosperan, se dedican a gozar de los placeres (*que edifican soledades para sí*, que literalmente significa: prefieren vivir solitarios o por la caza o por otros placeres); o a amontonar riquezas, con relación a las cuales dice: *o con los príncipes que poseen oro y llenan sus casas de plata*, cual si afirmase: Si hubiese muerto al nacer, no tendría ahora menos que tienen (después de morir) quienes prosperaron en muchas cosas²⁰.

Sobre la expresión *descansaría* [*requiescerem*] advirtamos, primeramente, que sólo descansa [*quiescit*] quien es subsistente [*subsistens*]²¹. Con ello, [Job] da a entender que el hombre, en cuanto al alma [*homo secundum animam*]²², subsiste tras la muerte²³. Si alguien objetase [a la vista de las

²⁰ Es decir: la muerte iguala a todos. Los que mucho tuvieron, ganado a lo largo de su vida, tienen, cuando mueren, lo mismo que yo tendría, si hubiese muerto nada más nacer. Es importante el término *subsistens*, que tiene aquí un sentido técnico. Véase la aclaración en la nota 23, p. 81 *infra*.

²¹ La lectura alegórica de San Gregorio, siempre referida –como ya hemos indicado– al estado de naturaleza íntegra y a su caída, evita las sutilezas metafísicas en las que va a entrar seguidamente Aquino. Gregorio dice simplemente: “El hombre había sido colocado en el paraíso a fin de que, sometiéndose con lazos de caridad en obediencia a su Creador, pasara a la patria celeste de los ángeles sin conocer la muerte de la carne. Fue creado inmortal, aunque de tal manera que, si pecaba, podía morir. Fue creado mortal, pero de tal manera que, si no pecaba, no moriría. De esta forma, gracias a su libre albedrío podía alcanzar [en su condición de Adán íntegro] la bienaventuranza de aquella región en la que ya no se puede pecar ni morir” (*Moralia in Iob*, IV, 54, p. 278).

²² Para Santo Tomás, “este hombre no es el alma, sino un compuesto a partir de alma y cuerpo” (*Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4, c). Por ello dice aquí: “homo secundum animam”, para señalar que el alma, después de la muerte, es portadora del yo personal humano, aunque ella misma, subsistiendo separada, no es *el* hombre, es decir, no es una persona humana. En efecto: la materia, en las entidades que naturalmente tienen materia y precisan de ella, pertenece a su condición específica y entra, por lo mismo, en su definición. Por eso el hombre, que es un

palabras de Job] que los reyes y príncipes antes aludidos quizá no descansan, sino que yacen sepultados en las penas del infierno²⁴; o bien, [leyéndolo en

compuesto natural de materia y espíritu, no está completo cuando sólo subsiste el alma separada. Aquino se aparta decisivamente, con estas consideraciones, de la antropología platónica.

²³ El Aquinate resume aquí una de las cuestiones centrales de la escatología cristiana: que el alma, separada del cuerpo, subsiste después de la muerte. Sólo si el alma, después de la muerte, subsiste separada hasta la resurrección final, se garantiza la verdad del estado escatológico intermedio. La justificación filosófica de este artículo de la fe exige la más alta especulación metafísica y compromete toda la visión antropológica de Aquino. Su solución es muy conocida y, por ello, sólo me limitaré a apuntarla. Santo Tomás parte de una analogía. En efecto, aunque alma y cuerpo se unan substancialmente para dar lugar a una unidad orgánica viva que es la persona humana, en la cual el alma se comporta con respecto al cuerpo *como* la forma substancial con relación a la materia prima; por ser inmortal (por su naturaleza espiritual), el alma subsiste cuando se separa del cuerpo. Tal subsistencia se justifica, según Santo Tomás, porque el *esse*, que la hace existir, es el mismo *esse* que tenía cuando estaba unida al cuerpo y que, por ser el mismo, la mantiene en tensión hacia el cuerpo que tuvo, que ahora no tiene y que recuperará en la resurrección final. Tal *esse* la pone tendencialmente (virtualmente) en relación con el cuerpo, que fue, mientras vivía, su principio de individuación. En consecuencia, también el alma separada y subsistente está individuada, aunque transitoriamente no informe substancialmente materia alguna. El alma no pierde, pues, la individuación una vez que la ha adquirido (cfr. *De ente et essentia*, c. 5 [ed. M.-D. Roland Gosselin]). Para una exposición más amplia, puede verse: J. I. SARANYANA, *Sobre la muerte y el más allá*, c. 3. Para una exposición del debate contemporáneo sobre estas cuestiones, cfr. pp. 66-68. Autores contemporáneos de nota, en efecto, han sostenido, siguiendo quizá al “último” Cayetano, que el alma separada por ser espiritual es inmortal, aunque no se pueda deducir de esa inmortalidad su subsistencia como forma separada. La subsistencia sería don gratuito (no debido) y, por lo mismo, indemostrable filosóficamente.

²⁴ Esta reflexión no versa sobre la subsistencia del alma después de la muerte, sino acerca de la significación literal del término *descansar* [*requiescere*]. Aquino recuerda que los condenados no *descansarán* en el infierno, lugar de tormento eterno, donde no es posible ningún bien placentero. El Nuevo Testamento es definitivo en este tema. Años después de Santo Tomás, se abrió un importante debate, provocado por seis homilías del Papa Juan XXII, pronunciadas entre finales de 1331 y mayo de 1334, de las cuales se retractó el Romano Pontífice el día antes de su muerte, acaecida el 4 de diciembre de 1334. En las citadas homilías había sostenido que los santos están en el cielo con Jesucristo, aunque sin ver la esencia divina hasta que se cumpla el juicio final. Así mismo, que los condenados no van al infierno hasta que los bienaventurados tomen completa posesión de la vida eterna; mientras tanto, están en un lugar tenebroso, con los demonios. Se basaba en una interpretación literalísima de *Apocalypsis*, 6, 9. El debate abierto por Juan XXII se cerró con la declaración dogmática de su sucesor, Benedicto XII, en la bula *Benedictus Deus*, de 29 de enero de 1336. Por tanto, el término *descansar* nada

otro sentido] que la vida le ha sido útil, porque al vivir Job adquirió ganancia [*meritum*] para sí²⁵, habría que recordarle que Job, como antes se dijo, habla según los dictados de la sensualidad, que sólo apetece los bienes o males corporales presentes [no los pasados].

Después de mostrar, con lo anterior, por qué se lamentaba de haber vivido después de nacer, manifiesta ahora por qué también se lamentaba de haber sido conservado en el útero, llegando al nacimiento²⁶, justificando que hubiese dicho: ¿Por qué no perecí en el seno materno?²⁷.

Algunos mueren en el seno materno antes de la infusión del alma racional²⁸, la única que es inmortal²⁹. Refiriéndose a ello, dice: *O como abortivo*

tenía que ver, en tiempos de Aquino, con la polémica que se desataría medio siglo después, en que se comenzó a hablar acerca de un “descanso” de las almas, como una especie de situación provisoria antes de la resurrección final. Sobre esta importante cuestión, con bibliografía: C. POZO, *Teología del más allá*, BAC, Madrid, ³1992, c. 8.

²⁵ El comentario tomasiano es muy complejo. Job afirma que le gustaría haber muerto al nacer, para descansar, como ya descansan los reyes y los potentados que ya murieron. La exclamación jobiana puede leerse de tres modos: a) que la muerte iguala a todos, de forma que las riquezas de nada sirven a los ricos, porque no bajan con ellos a la tumba (en consecuencia, da lo mismo ser rico que pobre); b) que Job considera que su muerte va a ser, en definitiva, como la de los reyes y potentados, que murieron después de vivir ricamente (puesto que después de vivir no se puede disfrutar de los bienes, compensa haberlos disfrutado en vida, como él mismo los había disfrutado, aunque ahora yacía en la miseria); c) que si hubiese muerto al nacer descansaría en el infierno donde descansan los ricos que ya murieron. Aquino rechaza las lecturas b) y c).

²⁶ Después de tratar de la vida exterior o *status manifestus*, declarando por qué había deseado morir nada más nacer, pasa ahora a la vida en el seno materno o *status occultus*, explicando por qué le habría gustado morir en el seno materno, antes del alumbramiento.

²⁷ “Quare non in vulva mortuus sum?”. Esta expresión aquiniana resume bien el tenor literal de la Vulgata (*Job*, 3, 16): “Quare sicut abortivum absconditum non subsisterem, vel qui concepti non viderunt lucem”.

²⁸ Ateniéndose a los conocimientos biológicos de la época y, sobre todo, fiel a las doctrinas peripatéticas del hilemorfismo, Aquino consideraba que todo cambio substancial es preparado por cambios accidentales sucesivos, aun cuando uno y otros sean de naturaleza distinta. Por ejemplo, el papel, al arder, se cambia substancialmente en ceniza. Pero, para arder, debe calentarse. Del mismo modo, la infusión del alma espiritual es, para Santo Tomás, un cambio substancial, que debe ser preparado por una progresiva maduración del embrión. Sólo cuando éste es capaz de recibir la nueva forma substancial, se produce la infusión del alma espiritual. “Al principio, el embrión tiene un alma sólo sensitiva que es sustituida por otra más perfecta, a la

que esconden, no subsistiría, pues de tales abortos nada se perpetúa [al no tener alma racional, según la opinión de Aquino]. Otros, empero, mueren después de la infusión del alma racional. Estos subsisten en cuanto al alma después de la muerte, pero no llegan a ver la luz de este mundo y, en relación a estos, dice: *o* (súplase: como) *los que, habiendo sido concebidos, no vieron la luz* (entiéndase: la luz de la vida presente)³⁰. Y seguidamente justifica que esto último también era deseable, para no verse sometido a los males de esta vida, añadiendo: *Allí* (es decir: en el estado que tienen los concebidos que no vieron la luz) *los malvados ya no provocan tumulto*, con que infligen a otros, atormentándoles, aludiendo a la inmunidad del mal de culpa [de los abortos vivificados por alma racional]³¹. *Y allí* (es decir: en el estado

vez sensitiva e intelectual” (*Summa Theologiae*, q. 76, a. 3, ad3). Esta doctrina se conoce con el nombre de “infusión retardada”.

²⁹ Antes de la infusión del alma racional, el embrión tiene, según Aquino, alma puramente vegetativa o, a lo sumo, sensitiva. Al recibir por infusión el alma racional, ésta queda como una forma substancial del hombre, realizando sus funciones propias (aunque todavía no puedan éstas expresarse por defecto del cuerpo) y subsumiendo las funciones sensitivas y vegetativas. “Por lo tanto, hay que decir que el alma intelectual es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma intelectual es, a un tiempo, sensitiva, y vegetativa” (*Summa Theologiae*, I, q. 118, a. 2, ad2 *in fine*). El Aquinate, no se olvide, sostuvo que toda substancia tiene sólo una forma substancial. Por lo mismo, el hombre sólo tiene una, que es el alma racional.

³⁰ Por ser abortos producidos después de la infusión del alma racional, su suerte ya es eterna, aunque no ven la luz de este mundo, porque mueren en el seno materno.

³¹ Aquino se refiere a un lugar (*ibi*) donde no habrá mal de culpa (*malum culpae*). La culpa es, en rigor, el mismo pecado habitual. Por causa de la culpa, el pecador se hace reo de una pena, temporal o eterna. La lectura del Aquinate es muy forzada y parece contaminada por un apriorismo. El tormento, que los malvados infligen a otros, es la pena o mal de la culpa. Los malvados son los demonios, “encargados” de atormentar, en la otra vida, a los culpables (reos de culpa). Santo Tomás quiere justificar, a partir de la Escritura, que los fetos abortivos, en quienes ya fue infundida el alma racional, son destinados a un lugar donde no hay culpa. Esa ausencia de mal de culpa, incompatible, sin embargo, con la visión beatífica, postula –según el Aquinate– la existencia de un lugar eterno donde se goza de felicidad estrictamente natural. Esto es lo que la Escuela denominó “limbo de los niños”, una hipótesis teológica apta para ilustrar la incompatibilidad entre visión beatífica y el pecado original originado, “una tesis secundaria al servicio de una verdad que es absolutamente primaria para la fe: la importancia del bautismo” (J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid, 1985, p. 163). Tal hipótesis se ajustaba muy bien, por otra parte, al marco filosófico del peripatetismo. Aristóteles, en efecto, había considerado con atención la posibilidad de una felicidad perfecta estrictamente

de los muertos) *los de fuerzas cansadas* (a saber: los hombres guerreros que se fatigaron maquinando guerras) *reposaron* (es decir: cesaron en sus empeños), porque, como se dijo, no habla ahora sino del descanso de los males de la presente vida³².

Puede también entenderse que Job habla de reposar del cansancio que uno padece a causa de cualquier clase de trabajo, al trabajar con sus propias fuerzas³³: *Y* (aquellos que estuvieron) *en otro tiempo juntos con grillete [estarán allí] juntos sin molestia* (esto es: sin la anterior angustia, junto con aquellos que los tenían atados); y allí los hombres, atenazados al acarreo y a otras servidumbres, [estarán] *sin oír la voz del capataz*, según aquello que dice el profeta Isaías: “¿Cómo es que no aparece ya el exactor y cesó el tributo?” (*Is.*, 14, 4). Y prueba la verdad de tal afirmación, por lo que sigue: *El pequeño y el grande allí están*, porque en esta vida se valora la pequeñez y grandeza según la desigualdad de la prosperidad terrena, suprimida la cual, quedan todos iguales según la naturaleza. Al decir *pequeño y grande*, se refiere Job a aquellos que fueron desiguales en esta vida, en cuanto a la magnitud de la prosperidad terrena. Sin embargo, la diferencia de grandeza o de

natural. Se recomienda, para una exposición sistemática del tema: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, documento de 19 de enero de 2007; y el comentario a este texto ofrecido por J. JOSÉ ALVIAR, “El destino de los niños que mueren sin bautismo. Comentario al documento de la Comisión Teológica Internacional”, *Scripta theologica*, 2009 (41), pp. 711-744. No se olvide, a pesar de todo lo dicho hasta ahora en esta nota, que la Comisión Teológica Internacional advirtió, aunque sin acogerla, que la hipótesis del limbo de los niños es una hipótesis teológica “posible” (cfr. las palabras de presentación de su documento de 2007).

³² El comentario tomasiano se ha vuelto muy oscuro y parece corrompido, a pesar de los esfuerzos de los editores de la Leonina por aclararlo. Probablemente se refiera, al tratarse de un verso de dos dísticos, a los malvados que incordiaban con sus tumultos y alborotos. Tales guerreros, cansadas sus fuerzas, han cesado de pelear y molestar. En ese lugar (no olvidemos que continúa refiriéndose al “limbo de los niños”) las almas no son atormentadas por los guerreros malvados; no sufren ni los males de la vida presente ni los males propios del infierno.

³³ “[Requieverunt] de fatigatione in quacumque labore”: descansan (literalmente: descansaron) del cansancio producido por el trabajo. Santo Tomás contempla aquí una de las consecuencias del pecado original: cansarse al trabajar. Según Aquino, en el “limbo de los niños” tampoco se padecerá tal fatiga.

pequeñez, con respecto a los bienes espirituales, permanece también allí; pero de estas cosas no habla ahora. Y allí *el siervo [será] libre de su señor*, y por consiguiente no habrá exacciones o cosas semejantes³⁴.

³⁴ Apunta, como una señal de la felicidad eterna, tanto en el cielo, como en esa situación de felicidad eterna estrictamente natural (el limbo de los niños), la desaparición de la esclavitud y de toda servidumbre. Es muy importante, en el “Job en verso”, el tratamiento de la esclavitud, realmente revolucionario, para su época, y único en el Antiguo Testamento. Véase, sobre todo, *Iob*, 31, 13-15. El autor sagrado reconoce que los esclavos tienen derechos, respetables por sus amos; que tanto unos como otros son iguales por nacimiento; y que Dios pedirá cuenta a los amos del trato que hayan dispensado a sus esclavos. Estos desarrollos faltan en el “Job en prosa”. Por todo ello, no resulta impropio que Aquino haya interpretado en sentido antiesclavista el capítulo tercero, aun cuando en él no se diga nada literalmente sobre la servidumbre, porque pertenece al “Job en verso”, al final del cual se halla la importante declaración antiesclavista. Todo el “Job en verso” es orgánico y unitario, salvo mínimas adiciones del último recopilador. Véase sobre este asunto nuestra “Introducción” al principio de este cuaderno.

LECCIÓN 3

20. ¿Por qué fue concedida la luz al miserable y la vida a aquellos que están en amargura de ánimo?

21. ¿A los que aguardan la muerte que no viene, como los que cavan en busca de un tesoro?

22. ¿Y se gozan en extremo, cuando hallan el sepulcro?

23. ¿A un hombre, cuyo camino está escondido y a quien Dios cercó de tinieblas?

24. Suspiro antes de comer; y mi gemido como aguas que inundan;

25. por cuanto el temor que temía me ha venido; y me ha acontecido lo que recelaba.

26. ¿Por ventura no disimulé? ¿no callé? ¿no estuve sosegado y vino indignación sobre mí?

¿Por qué fue concedida la luz al miserable? Después de detestar en muchos aspectos su propia vida, ahora Job detesta, en general, la vida de todo el género humano, tanto la de los que están en prosperidad, como la de los que están en desgracia y de estos últimos comienza a hablar, porque es más lógico que sea detestable [la vida de los desgraciados].

En los vivientes³⁵ hay dos cosas fundamentales: vivir y conocer. Sin embargo, incluso el conocer, con ser algo agradabilísimo y muy noble, si las cosas conocidas afligen al hombre, resulta penoso; por lo que dice: *¿Por qué fue concedida la luz al miserable?*, como diciendo: ¿qué le aprovecha al hombre, sojuzgado por la miseria, tener la luz del conocimiento, si por medio de él considera los males que le afligen? Por otro lado, por causa del alma, vivir es noble³⁶. Pero si el alma está en amargura, el mismo vivir se hace amargo; y por ello dice: *¿y la vida de aquellos que están en amargura de ánimo?*, súplase: ¿por qué les ha sido dada [la vida]? Y manifiesta que se les concede inútilmente, por razón de que los desgraciados desean lo contrario. Por eso dice: *¿a los que* (entiéndase: a cuantos se hallan en amargura) *aguardan la muerte y no viene?*, o sea: la muerte no viene tan pronto como desean. Y para probar que esperan la muerte, no con horror, sino deseán-

³⁵ “In viventibus”, aunque se está refiriendo, obviamente, sólo a los hombres.

³⁶ Alude al alma racional, que es inmortal.

dola, agrega: *¿como los que cavan en busca de un tesoro?* Pues hasta llegar al tesoro, un gran deseo acucia a los que cavan. Ahora bien, el deseo cumplido engendra gozo; por eso añade: *¿Y se gozan en extremo, cuando hallan el sepulcro?*, es decir: [se alegran] al comprobar que se acercan a la muerte, mediante la cual encuentran el sepulcro. Algunos³⁷, en cambio, no relacionan esta alegría con el placer de morir e ir al sepulcro, sino con encontrar el tesoro, que de ordinario se enterraba en los sepulcros, para acompañar a los muertos en su itinerario. Pero, resulta más aceptable la primera interpretación³⁸.

Y por si alguno podía objetar que la vida, aun cuando se dé inútilmente a los desgraciados, en cambio, se da con utilidad a los que están en prosperidad, para refutarlo añade: *A un hombre, cuyo camino está escondido* (súplase) *¿por qué se le ha dado la luz y la vida?*

En efecto, el camino del hombre está escondido, si ignora a dónde puede conducirlo la presente prosperidad. Por ello se lee en los *Proverbios*: “Mezclada anda la risa con el llanto; el término del gozo es el dolor” (*Prov.*, 14, 13); y en el profeta Jeremías: “No está en el querer del hombre dirigir sus propios caminos” (*Ier.*, 10, 23); y en el *Eclesiastés*: “¿Quién sabe lo que es bueno al hombre para su vida, en los pocos días de su vana vida que pasan como sombra? ¿Quién contará al hombre lo que habrá bajo el sol después de él?” (*Qoh.*, 6, 12). Job expone que el camino del hombre está escondido, añadiendo: *¿a quien Dios cercó de tinieblas?*, lo que es evidente en muchos aspectos. Primero, en relación a lo anterior y a lo posterior: “Es grande la pena del hombre, porque ignora lo pasado, por ninguna vía puede saber lo venidero” (*Qoh.*, 8,6). Después, en relación a las cosas que están junto a los hombres: “¿Quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino solamente el espíritu del hombre que está dentro de él?” (*1 Cor.*, 2, 11). En relación a las cosas que están arriba: “Habita en una luz inaccesible” (es decir: Dios) “a Quien ninguno de los hombres ha visto ni tampoco puede ver” (*1 Tim.*, 6, 16); y: “puso entre tinieblas su asiento” (*Ps.*, 17, 12). Y también con respecto a las cosas que están debajo, pues se dice en el *Eclesiastés*: “Todas las cosas [del mundo] son difíciles; no puede el hombre explicarlas con palabras” (*Qoh.*, 1, 8). Se dice, pues, que Dios rodeó al hombre de tinieblas, en el sen-

³⁷ Este *quidam* se refiere, según los editores de la Leonina (p. 25⁴⁶¹), a San Gregorio Magno (*Moralia in Iob*, V, 10, p. 307).

³⁸ Hemos traducido con cierta libertad, para adaptar el texto castellano a la idea que expresa Santo Tomás.

tido de que el entendimiento que le dio no puede conocer tales cosas [el antes y el después, lo de arriba y lo de abajo]³⁹.

Una vez mostrado que la vida del hombre es difícil por sus desgracias y amarguras, aplica a sí mismo cuanto había dicho en general, expresando su amargura con estas palabras: *Suspiro antes de comer*. Porque, así como la risa es signo de gozo, así el suspiro es signo de la amargura del alma. Prueba, pues, la intensidad de su amargura, por la intensidad del suspiro. Comenzaba su suspiro temprano, pues dice: *suspiro antes de comer*; aunque era también continuo y profundo, por lo que agrega: *y mi gemido como aguas que inundan*. Porque, si el suspiro es señal de tristeza moderada, el gemido lo es de tristeza intensa y casi insoportable. Este gemido se compara al estruendo de las aguas; pues el agua es agitada fácilmente y produce un estruendo lejano; y así también el hombre, sumergido en gran aflicción, ante el ligero recuerdo de su desgracia, es empujado a proferir suspiros como de aguas lejanas⁴⁰. Y añade: *como de aguas que inundan*, para manifestar la continuidad de su amargura; porque las aguas desbordadas se mueven continuamente y producen ruido. Y puesto que la amargura del alma se origina de la desgracia, trata lo referente a su desgracia, diciendo: *por cuanto el temor que temía me ha venido*.

La miseria del hombre, incitándole a la amargura, estriba en dos cosas: en el daño de la hacienda o de la persona, y en la deshonra. En cuanto a lo primero, dice: *el temor que temía me ha venido*, es decir: cuanto temía, me ha acaecido, expresando así la magnitud de los daños y de las penas. Porque, en efecto, cuanto más prudente es una persona, tanto más considera, mientras dura la prosperidad, todo aquello que le puede suceder al tiempo de la desgracia: “En los días buenos no te olvides de los días malos” (*Sir.*, 11, 27). Grande, por lo tanto, era la miseria que padecía el prudentísimo Job, al sucederle cuanto temía. En cuanto a lo segundo, a saber: la deshonra, dice: *y me ha acontecido lo que recelaba*; pues la vergüenza, según el Filósofo, es el

³⁹ Están ocultos al hombre: su propio destino (el sentido de su pasado y su futuro); lo más profundo de sí mismo; Dios en Sí mismo considerado (aunque cognoscible, nunca perfectamente comprensible, ni aquí, ni en la Patria); y, finalmente, el mundo físico en toda su vasta complejidad. Con todo, es compatible, en Aquino, una gran confianza en las posibilidades del intelecto humano (haciendo suya la expresión aristotélica: “*anima quodammodo omnia*”), con un gran realismo, a la vista de la limitaciones efectivas de nuestro conocimiento.

⁴⁰ También aquí hemos traducido con libertad.

“temor de la deshonra”⁴¹. Con esto demuestra que, desde la altura de la gloria, había caído en multitud de oprobios y deshonras.

Hay quien padece desgracias y amarguras por su propia culpa. Esto lo excluye Job, diciendo: *¿Por ventura no disimulé?* Conviene recordar que uno peca –mereciendo por ello el castigo de Dios– de dos maneras: [excitándose exageradamente a la venganza o provocando a otros con palabras injuriosas o con hechos].

Ante todo, en efecto, cuando, por causa de las injurias recibidas, se excita exageradamente a la venganza, según aquello del *Salmo*: “Si he vuelto mal por mal a los que me lo han hecho, caiga yo justamente en las garras de mis enemigos, sin recurso” (*Ps.*, 7, 5). O bien diciendo: *¿Por ventura no disimulé?*, es decir: ¿no disimulé las injurias que se me hicieron? También excluye que él haya provocado primeramente, bien con palabras, diciendo: *¿no callé?*, cual si dijera: contra nadie he proferido palabras contumeliosas o injuriosas; o bien con hechos, que también excluye de sí, al decir: *¿no estuve sosegado?*, porque “los impíos, como un mar enfurecido, no pueden quietarse” (*Is.*, 57, 20).

Y, aun cuando soy inocente, sin embargo, ¿[acaso no] vino indignación sobre mí?, o sea, el castigo de Dios (pues en Dios la ira no se toma en el sentido de agitación del alma, sino en castigo⁴²). De este modo reconoce que no suceden las desgracias de este mundo al margen de la voluntad divina.

Si alguien, pues, quisiera resumir cuanto Job ha dicho en este llanto [del capítulo tercero], conviene que sepa que abarca tres puntos: ha probado, primero, que su vida le es tediosa; segundo, que es grande la desgracia que padece, por eso dice *antes de comer*, etc.; y tercero, que es inocente, con su frase: *¿Por ventura no disimulé?*, etc.

⁴¹ ARISTÓTELES, *Ethica*, IV, 17 (1128 b 11).

⁴² La ira es una pasión del apetito irascible. Es obvio que la ira no puede predicarse de Dios como pasión, porque en Dios no hay cambio ni hay sensibilidad (por ser Espíritu puro increado); análogamente, sin embargo, se puede decir que Dios se afra, cuando justamente castiga al hombre, por los pecados de éste.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA**

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)

- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)

- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)

- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)

- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)

- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y re-lecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)

- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)

- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- Nº 208 Jorge Mario Posada, “*Primalidades*” de la amistad “de amor” (2008)
- Nº 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- Nº 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- Nº 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- Nº 212 Mario Šilar – Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- Nº 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- Nº 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- Nº 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- Nº 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- Nº 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- Nº 218 Francisco O’Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- Nº 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- Nº 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- Nº 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- Nº 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)