

## LA PROVIDÈNCIA, SEGONS SANT TOMÀS

Josep M. ROVIRA BELLOSO

El tema de la providència, segons sant Tomàs, és molt fèrtil en intuïcions i idees teològiques profundes, expressades en un entrallat cultural força distint del nostre. Tomàs s'expressa, prevalentment, en termes aristotèlics, complementats per maneres de pensar platonitzants, en les quals es deixa sentir la ment del Pseudo-Dionís. Això dóna lloc a una doctrina que pren formes diverses i complexes, no pas repetitives.

A l'interpret no li és pas fàcil la famosa fusió d'horitzons pròpia de l'hermenèutica que vol entendre a fons els textos d'una altra època. L'interpret es troba davant una tasca que demana aproximacions analítiques acurades que puguin ser assumides per formulacions sintètiques o, encara millor, per la mirada contemplativa i simplificada, que medita una vegada i una altra la bondat amb què Déu –immòbil, però amant– ens atrau.

És aquí on podem contemplar com la bondat de Déu s'expandeix com a proveïment diví que mou *suaument* –amb reverència– els humans per tal que *lliurement* retornin a la mateixa bondat que els ha creat i els estima. Aquesta bondat és la finalitat última dels homes i dones que en participaran pels béns escatològics de la gràcia i de la glòria.

### 1. Definició

La providència és concebuda per sant Tomàs dins l'esquema de la «*ratio ordinis omnium rerum ad finem quod est bonitas Dei*»: la idea o projecte d'un ordre de totes les coses envers la seva darrera finalitat, que no és altra que la bondat divina. Tomàs ho expressa amb dues definicions, la de Joan Damascè i la de Boeci:

a) «*Providentia est divina voluntas secundum quam omnia in finem convenientem deductionem accipiunt, et ita videtur expresse quod ad voluntatem pertineat.*»

La providència és la voluntat divina segons la qual totes les coses reben la conducció convenient cap al seu fi, amb la qual cosa apareix expressament que la providència pertany a la voluntat.<sup>1</sup>

b) «Providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit.»<sup>2</sup>

La disposició comprèn la «ratio ordinis rerum in finem», i la «ratio ordinis partium in toto».<sup>3</sup>

2. *La providència abasta totes les coses. Déu, però, proveeix en grau divers el que és necessari, el contingent i el voluntari*<sup>4</sup>

Des del principi del seu ensenyament, sant Tomàs afirma l'abast universal de la providència. Reacciona contra Demòcrit, que enaltia la causa material però negava tota altra causa (eficient, formal i final), talment que les coses eren regides purament per l'atzar. També considera errònia la sentència que *el Comentador* (Averrois) atribueix a Aristòtil, segons la qual Déu només dirigeix les *natures a llurs fins*; per exemple, donant a l'aranya l'habilitat de teixir, però sense tenir cura dels *individus* de cada espècie.

Per a Tomàs, totes les coses creades són objecte del proveïment de Déu, però en grau divers: els *cosos celestes* són proveïts de manera que estiguin dirigits infal·liblement a llurs finalitats. En canvi, les *coses contingents* (que són objecte de *generació* i de *corrupció*) són dirigides per la providència de manera que puguin defallir (*possint deficere*).

Però hi ha creatures més nobles, que no sols es regeixen pel principi de la *natura*, sinó pel principi més alt de la *voluntat*, molt més propera a Déu, la qual situa aquestes creatures per sobre de l'actuar per necessitat, propi de les causes naturals, talment que no sols poden defallir, sinó que són dignes de premi i de pena i, per tant, són proveïdes per Déu en ordre al bé de la gràcia i de la glòria.

Aquí Tomàs posa èmfasi en la certesa de la providència, de tal manera que si les creatures intel·lectuals no abastessin la glòria eterna, almenys atenyrien infal·liblement el *bé constituït per la manifestació de la justícia divina*. No cal dir que, aquí, l'interpret actual es troba situat en unes altres coordenades pel que fa a la manera d'entendre la revelació cristiana. Aquesta mena d'indiferència respecte de la forma d'assolir el fi últim —o s'assoleix la glòria o s'assoleix la manifestació de la justícia divina—, el creient actual la substitueix per una

1. JOAN DAMASCÈ, *In I Sent*, dist. 39, q. 2, a. 1, ad 1.

2. BOECI, *IV De Consolatione Philosophiae*, en TOMÀS D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 1 co.

3. *STh* I, q. 22, a. 1 co.

4. *In I Sent*, dist. 39, q. 2, a. 2 co.

molt més àmplia esperança i confiança teològals en la voluntat salvífica universal de Déu, tal com en realitat és, sobretot després de la manera que els sants catòlics de finals dels segles XIX i XX entengueren el misteri de la misericòrdia divina. Penso en Teresa de Lisieux, Joan Bosco, Bernardeta Suobirous, Joan XXIII, Maximilià M. Kolbe.

La doctrina del *Comentari a les Sentències* es manté en la *Summa contra Gentiles*:<sup>5</sup> la providència no exclou ni la contingència, ni el mal, ni la fortuna, ni l'atzar, ni el lliure albir, tot i que arriba a tots els éssers contingents i singulars. També en la *Summa Theologiae* es diu d'una manera més sòbria que totes les coses estan sotmeses a la providència divina, la qual proveeix a tots de forma immediata,<sup>6</sup> si bé en el seu govern actua a vegades a través de les causes segones, especialment per les creatures racionals. En efecte, en el mateix lloc de la *Summa* apareix la famosa distinció entre la *ratio ordinis ad finem*, en virtut de la qual la providència ateny de forma immediata tota cosa, i la *gubernatio*, en virtut de la qual Déu proveeix els inferiors a través dels superiors: «quia inferiora gubernat per superiora». Ho explicitem tot seguit.

### 3. La providència com a disposició i la providència com a govern

#### a) La providència com a disposició

La *Summa Theologiae* s'expressa en forma rotunda: és necessari que la idea (*ratio*) de l'ordre de totes les coses cap al seu fi preexisteixi en la ment divina. La providència és propiament el projecte diví (*ratio*) d'ordenar totes les coses vers el seu fi.<sup>7</sup>

#### b) La providència com a govern

La *Summa contra Gentiles* és el lloc on Tomàs emfasitza la consideració de la providència com a govern diví i universal, per contrast amb l'ensenyament posterior de la *Summa*, en la qual —com acabem de veure— diu que *pròpiament* la providència és la disposició, i en contrast també amb l'ensenyament anterior, ja que el *Comentari a les Sentències* i el *De Veritate* posaven la providència en el coneixement i en la voluntat (*dispositio* i *consilium*), però no pas en la potència o govern (*executio ordinis*).<sup>8</sup> L'afirmació de *Contra Gentiles* és lapidària: «Déu per la seva providència ho governa tot [...]. Déu, per tant, amb

5. CG III, 71-79.

6. *STh* I, q. 22, aa. 2-3.

7. «Necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, propria providentia est» (*STh* I, q. 22, a. 1 co).

8. *In I Sent*, dist. 39, q. 2, a. 1 co; *De Ver*, q. 5, a. 1 co.

la seva providència governa i regeix tot el que es mou vers la seva fi.»<sup>9</sup> La *disposició* és eterna, perquè en realitat coincideix amb Déu mateix; el *govern* és temporal i *executa* la disposició.

Déu pot realitzar el govern amb la mediació de les creatures, les quals són promogudes per Déu i promouen les inferiors:

«Spirituales substantiae magis primo principio appropinquant; unde et eius imagine insignitae dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisiva, sed etiam quod provideant.»<sup>10</sup>

#### 4. *L'ordre de les coses al seu fi és el principal bé volgut per Déu. Déu mateix és el fi últim i la seva disposició*

Déu no proveeix només del bé essencial, en virtut del qual cada cosa subsisteix segons el bé de la seva pròpia substància, sinó que, a més d'aquest bé substancial, Déu dóna a les creatures el bé d'ordenar-les a la seva finalitat suprema que és la mateixa bondat de Déu.<sup>11</sup> Heus aquí tot un rosari lògic:

«Governar les coses no és més que *imposar-los un ordre*. Déu tot ho governa amb el seu enteniment i amb la seva voluntat [...]. El Bé que manté l'ordre de totes les coses és causat per Déu. És el bé principalment volgut i causat per Déu.»<sup>12</sup>

També en la *Summa Theologiae* apareix molt clar que *l'ordre universal* de totes les coses, el qual apunta a la finalitat suprema de la bondat divina,<sup>13</sup> és el bé *suprem* de l'univers.<sup>14</sup> És aquest bé suprem el que, segons Tomàs, no pot fallar mai, encara que fallin en particular les causes contingents i les lliures.

L'ordre que ho abasta tot no s'ha d'imaginar, però, com una imposició rígida i exterior a les coses. Si Tomàs arriba a dir que *l'ordre de les coses vers el seu fi és el bé que Déu principalment estima*, cal entendre que aquest ordre només es pot entendre com a expressió de la seva mateixa bondat reflectida en tota cosa. L'ordre del govern diví es pot expressar així:

a) «Déu és la causa no pas particular d'un gènere de coses, sinó que és la causa universal de tot l'ésser.»<sup>15</sup>

9. CG III, 64.

10. *De Ver.*, q. 5, a. 5 co. Els àngels, per exemple, «*exequuntur divinam providentiam*» (*In II Sent.*, dist. 11, q. 1, a. 1 co).

11. *STh* I, q. 22, a. 1 co.

12. CG III, 64.

13. No hi ha una finalitat exterior a la seva voluntat, la finalitat és Ell mateix (*In II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 5 ad 12). «*Finis autem divinae gubernationis est sua bonitas*» (*STh* I, q. 103, a. 5 co).

14. *STh* I, q. 103, aa. 5.7.8 co.

15. *Ibíd.*, a. 5 co.

b) «La finalitat del govern diví és la seva bondat [...]. Res no hi pot haver que no estigui ordenat a la bondat divina com al seu fi.»<sup>16</sup>

c) «Les coses participen de la divina bondat segons la semblança, en quant les coses són bones.»<sup>17</sup>

d) «L'ordre de la divina providència es pot considerar d'una doble manera: Primer, en general, segons que l'ordre procedeix de la causa governativa de tot (de la causa universal, que és Déu). Segon, en especial, segons que l'ordre procedeix d'una causa particular de les que executa el govern diví.»<sup>18</sup>

No hi ha res que pugui contrariar l'ordre universal que depèn de la causa universal de tot,<sup>19</sup> la qual, en concret i com hem dit, és la bondat divina com a fi de totes les coses. Per això l'ordre envers la seva pròpia bondat és el bé que Déu més estima; el que Ell mateix està causant com a bé propi de totes les coses, ordenades divinament vers la seva pròpia bondat, *amb la qual s'identifiquen realment totes les disposicions divines.*<sup>20</sup>

### 5. L'ordre general i l'ordre particular de la providència

Hem al·ludit a aquesta distinció. Cal, encara, tematitzar-la amb una anàlisi més precisa. L'ordre de la providència es pot considerar:

Primer. «Uno modo in generali, secundum quod progreditur ex causa gubernativa totius.» Déu ho governa tot amb el seu enteniment i amb la seva voluntat, com diu en la *Summa contra Gentiles*.<sup>21</sup>

Segon. «Alio modo in speciali», segons que procedeix d'una causa particular, com ho diu el lloc citat de la *Summa Theologiae*,<sup>22</sup> o bé «segons que procedeix de causes inferiors», com diu en *In Hieremiam*.<sup>23</sup>

Quines poden ser aquestes causes inferiors? Trobem en el mateix Tomàs aquestes respostes:

*La Llei*: «Ha estat donat als homes un instrument pel qual siguin dirigits en els seus actes personals. Anomenem *llei* aquest instrument.»<sup>24</sup>

16. *Ibidem*: «Finis autem divinae gubernationis est sua bonitas.»

17. *In II Sent*, dist. 1, q. 2, a. 1 co: [«Deus] vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui sc. similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, inquantum similitudinem divinae bonitatis recipit [...] Deus facit creaturam propter bonitatem suam, considerando finis operantis. Inquantum Deus est bonus, sumus (Augustinus).»

18. *STh* I, q. 193, a. 8 co.

19. *STh* I, q. 103, a. 7, ad 3.

20. Cf. n. 30.

21. *CG* III, 64.

22. *STh* I, q. 103, a. 8 co.

23. *In Hier*, c. 18, 1, 12.

24. *CG* III, 114.

*Els Àngels*, ja que la natura angèlica és una naturalesa que fa de mitjancera entre Déu i els homes.<sup>25</sup>

*Els altres homes o les creatures espirituals*, que no solament són proveïdes per Déu sinó que proveeixen els altres.<sup>26</sup>

La *providència especial* té un altre sentit molt precís: és la providència que Déu té especialment envers els homes.<sup>27</sup>

Perquè són de voluntat lliure i capaços de fer el bé.

Perquè en dignitat són més pròxims a la Causa primera.

Perquè són objecte de premi etern...

*En sentit vulgar*, finalment, és providència especial la que Déu té envers alguna classe d'éssers particulars. Aquest sentit no és rellevant en el sistema tomista: «Pullos corvorum speciali providentia Deus nutrit.»<sup>28</sup>

6. *Déu ho disposa tot al seu fi amb fermesa, però ho dirigeix suaviter. La dispositio és immutable; la sententia és condicional*

*La disposició de la providència és ferma, pel que fa a la finalitat...*

a) La disposició de Déu (com a *ordo naturarum in finem*) és immutable i infal·lible.<sup>29</sup> No obstant això no hem d'imaginar una xarxa de «decrets» immutables i infal·libles, com si fossin externs a la divina bondat.

b) Perquè l'eterna *disposició* és *Déu mateix*, així com el llibre de la vida és Crist mateix, en qui estem inscrits.<sup>30</sup>

c) Pel fet de ser Déu la primera causa universal no solament d'un gènere de coses determinat sinó de tot l'ésser considerat universalment, és impossible que alguna cosa s'esdevingui fora de l'ordre del govern diví.

«El fet, però, que alguna cosa surti al defora de l'ordre de la divina providència, considerada com una causa particular, fa necessari que es restitueixi el mateix ordre segons una altra causa.»<sup>31</sup>

25. «Deus providentiam suam quam de omnibus rebus habet, *mediantibus quibusdam causis exequitur*. Speciali quodam modo substantiae rationales suae providentiae subduntur, inquantum altiori modo prae caeteris finem divinae bonitatis natae sunt consequi, et per altius principium, quod est voluntas. Quia autem inter Deum et homines media est natura angelica [...] ideo ipsi angeli exequuntur divinam providentiam circa salutem hominum (vocatur custodia angelorum)» (*In II Sent*, dist. 11, q. 1, a. 1 co.). També *De Ver*, q. 5, a. 8, ad 6.

26. *De Ver*, q. 5, a. 5 co.: «et ideo, a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisa, sed etiam quod provideant».

27. *CG III*, 111.

28. *Catena aurea in Lucam*, c. 12, l. 7.

29. *In I Sent*, dist. 40, q. 4, a. 1 co.; *In Hier*, cap. 18, lect. 2; *STh II-II*, q. 89, a. 10, ad 4.

30. Explícitament ho diu en *Super Apocalypsim II*, «Vox Domini», cap. 13.

31. *STh I*, q. 103, a. 7 co.

... i suau o flexible pel que fa a la consecució del fi.

a) Perquè la providència proveeix també les voluntats lliures de les creatures racionals.

b) Perquè les coses, d'una manera natural o voluntària, s'orienten a Déu *quasi propria sponte*, ja que porten la impressió de Déu. «Et ideo dicitur Deus omnia disponere suaviter.»<sup>32</sup> En un altre lloc, Tomàs empra una formulació plena de delicadesa: Ell actua *amb reverència* —«cum reverentia»—<sup>33</sup> envers les creatures.

c) Perquè les oracions no canvien *l'ordre de la disposició eterna*, però existeixen *sota aquest ordre*, com veurem més endavant, tot estudiant la *Summa contra Gentiles*.<sup>34</sup>

d) «El fet, però, que alguna cosa surti al defora de l'ordre de la divina providència, considerada com una causa particular, fa necessari que es restitueixi el mateix ordre, segons una altra causa.»<sup>35</sup>

e) En definitiva, la *disposició* de Déu és immutable, però la seva *sentència* és *revocabilis et revocanda*.<sup>36</sup> La sentència es dona quan algunes causes s'ordenen a unes finalitats que no depenen immediatament de l'eterna disposició de Déu, sinó que estan condicionades, per exemple, al fet que algú faci penitència.<sup>37</sup>

## 7. Déu s'estima a si mateix, però difon la seva bondat amb el seu enteniment i amb la seva lliure voluntat<sup>38</sup>

Déu no pot deixar d'estimar-se a si mateix, «perquè l'operació de Déu versa sempre sobre ell mateix, en quant, entenent-se i estimant-se ell mateix, fa totes les coses».<sup>39</sup> Però Tomàs, malgrat que digui *avant la lettre* el mateix començament de la frase de Spinoza («Déu s'estima a si mateix amb un amor intel·lectual i infinit»),<sup>40</sup> no serà excloent ni exclusiu, en el sentit spinozià que Déu *només* s'estima a si mateix, perquè Tomàs ha après a fons de la Revelació cristiana i de la Tradició, representada aquí per Agustí i pel Pseudo-Dionís, que l'amor de Déu és expansiu i comunicatiu, perquè, com diu el Pseudo-Dionís,

32. *Ibíd.*, a. 8 co.

33. *De Ver*, q. 5, a. 5 co.

34. *CG III*, 95.

35. *STh I*, q. 103, a. 7 co. Vegeu el paràgraf c de l'apartat anterior.

36. *De Ver*, q. 12, a. 1, ad 3.

37. «Ex parte sententia, quae respicit causas inferiores, invenitur mutabilitas» (*Ibídem*).

38. *In I Sent*, dist. 35, q. 1, a. 2 co; *In II Sent*, dist. 1, q. 2, a. 1 co.

39. «Quia semper eius operatio est circa seipsum, inquantum intelligendo et amando se, omnia operatur» (TOMÀS D'AQUINO, *In Dionysium De Divinis Nominibus*, 9, lect. 4).

40. B. SPINOZA, *L'Étique*, Proposició 35, en *Oeuvres Complètes*, Paris: Gallimard 1954, p. 588.

«l'amor no permet de restar sense descendència».<sup>41</sup> Com sempre, podem fer una petita escalada d'afirmacions:

a) Tot prové de la seva bondat: «Déu tot ho vol per la seva bondat.»<sup>42</sup>

Déu, com ha estat dit, ha produït totes les coses en donar-los l'èsser, no pas per necessitat de la naturalesa sinó per l'enteniment i la voluntat. Ara bé, tan sols la seva bondat, comunicada a tota cosa, pot ser la finalitat última del seu enteniment i de la seva voluntat, tal com es dedueix de les premisses.<sup>43</sup>

b) La finalitat de la governació divina és la bondat de Déu.<sup>44</sup>

c) Les coses participen de la divina bondat segons la semblança, en quant les coses són bones.<sup>45</sup> [Déu] vol que la seva bondat es multipliqui de la manera que és possible fer-ho, és a dir a través de la semblança amb Ell mateix (*similitudine*), de la qual en deriva la utilitat de la creatura en quant rep la semblança amb la bondat divina.<sup>46</sup>

d) Tomàs subratlla novament que el màxim bé de les coses creades (*causatis*) és el bé de l'ordre universal, el qual és la màxima perfecció, segons diu el Filòsof,<sup>47</sup> amb qui està d'acord l'Escriptura divina (Gn 1) quan diu: «Déu va veure *totes les coses* que havia fet i eren *molt bones*», essent així que de cada una d'elles diu simplement que eren bones.<sup>48</sup>

e) En resum: L'amor és el que mou Déu, i el goig és la seva fi.<sup>49</sup> L'amor fa desitjar, mentre que el goig es troba en la possessió.<sup>50</sup>

8. *Déu és provident no pas ex necessitate naturae, sino ex amore, cosa que ens remet a l'acció de l'Esperit Sant*

a) Com acabem de veure, Déu es mou per l'amor que és Ell mateix.<sup>51</sup>

41. PSEUDO-DIONÍS, *De Divinis Nominibus*, cap. IV, citat –entre moltes altres vegades– en *In II Sent*, dist. 26, q. 1, a. 1 co.; *In III Sent*, dist. 32, q. 1, a. 1, s. c. 3; *De Potentia*, q. 2, a. 3, arg. 10; q. 6, a. 9, ad 9; q. 10, a. 2, ad 19; *CG* I, 91; IV, 20; *Super Evangelium Ioannis*, cap. 5, lect. 3; *In Symbolum Apostolorum*, art. 8.

42. *CG* IV, 20: «Bonitas Dei est ratio volendi.»

43. *Ibid.*, III, 64.

44. *STh* I, q. 103, a. 5 co.

45. *Ibidem*. És una afirmació constant en Tomàs: De la bondat divina, fi de totes les coses, es participa per la semblança (*STh* I, q. 63, a. 3 co.).

46. *In II Sent*, dist. 1, q. 2, a. 1 co.

47. ARISTÒTIL, *Metaph.* XII, 10, 1075.

48. *CG* III, 64.

49. *Ibid.*, I, 91.

50. *In II Sent*, dist. I, q. 2, a. 1 co.

51. «[Deus] ad omnia quae in creaturis operatur, ex amore movetur, nam divinus amor non permisit sine germine esse» (*De potentia*, q. 6, a. 9, ad 9).



b) «L'amor sempre germina», diu el text suara citat. Aquesta idea del Pseudo-Dionís és sovint repetida per sant Tomàs. Però no es tracta d'un amor cec que actua per necessitat de la naturalesa. En l'amor diví es dona gratuïtat i llibertat i, per això, en aquest punt, Tomàs evoca l'Esperit Sant, entès com a Amor increat (i com a gràcia increada).<sup>52</sup> Vet aquí com Tomàs tematitza la qüestió en un dels fragments més clars i sintètics, ja que s'hi fa la síntesi entre la gràcia increada i l'acció de la providència, de les quals l'Esperit Sant és el vèrtex i la moció última:

«Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus Sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est quod *omnia disponit suaviter*, quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.»<sup>53</sup>

També en el *Prologus in II Sententiarum* es contraposa l'acció creadora i recreadora de l'Esperit Sant a la producció de les *coses ex necessitate naturae*. L'Esperit és «Spiritus bonitatis vel voluntatis suae». Es parla de l'acció de l'Esperit juntament amb l'acció de les *mans* del Fill, que indiquen la potestat, perquè en la producció de les creatures apareix tota la Trinitat de les persones. Quan es diu l'Esperit, es manifesta l'Esperit Sant; quan fem referència a les mans, que també s'anomenen el «braç del Pare», es manifesta el Fill. I el Pare apareix en el pronom «*eius*», quan es diu el Fill i l'Esperit d'*Ell*, perquè el pronom «*eius*» (d'*Ell*) es refereix al Pare.

### 9. La providència de Déu es mou en el nivell de l'escatologia, perquè versa principalment sobre els dons de la gràcia i de la glòria

La providència divina, si bé té els seus efectes en el món dels humans, té la seva arrel i font en la Santíssima Trinitat. Pertany al nivell de Déu. De la mateixa manera que el seu Regne, la providència de Déu té principalment un àmbit escatològic, perquè és referida al «premi» de les creatures racionals i lliures que és Déu mateix:

«La bona obra té sempre adjunt el premi de la bondat que és la perfecció de la virtut, el qual és el bé humà, així com la consecució de la benaurança, a la qual s'ordenen les obres humanes, però contràriament passa amb els mals. [...] Però aquesta barreja (*per-*

52. «Dionysius in 4 cap. de Div. Nom: divinus amor non permisit eum sine germine esse. Oportet ergo quod corda hominum, per peccatum destructa, reficiantur a Spiritu Sancto. Psal. 103, 30: "Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae"» (*In Symbolum Apostolorum*, art. 8).

53. TOMÀS D'AQUINO, *Quaestio disputata de Virtutibus*, q. 2, a. 1 co.

*mixtio*) sempre és ordenada al bé per excel·lència dels humans que és la gràcia i la glòria.»<sup>54</sup>

Déu no pot ser imaginat com una peça d'aquest món, que controla les altres peces en funcionament. Això portaria a «una concepció determinista de la Creació, on cada moviment estaria controlat i on no hi hauria espai per a la indeterminació ni gairebé per a la llibertat. Déu fóra l'ànima del món o un jugador suprem d'escacs, més que l'interlocutor de l'ésser humà».<sup>55</sup>

Per tant, cal concloure que Déu és transcendent, però no pas llunyà, ja que la seva bondat –Jesucrist i l'Esperit Sant– es dona als homes constantment, ara, en la gràcia i, més tard, en la perseverança final i en la glòria. Això és *principalment* la providència: és la nostra destinació i proveïment gratuït vers la glòria de Déu.

#### 10. *Tot i que Déu és immòbil, podem dir que es mou en donar-se a nosaltres i atraure'ns a Ell*

Hom pot, de forma religiosa, atribuir a Déu el moviment: en efecte, continua sant Tomàs, «quan els doctors de la Sagrada Escripura diuen que Déu –que és immòbil– es mou i precedeix totes les coses, cal entendre aquest moviment tal com correspon a Déu».<sup>56</sup>

Per tant, «quan diem “Déu es mou” ho hem de dir religiosament i d'acord amb la fe recta».<sup>57</sup> Aquí ve una genialitat de Tomàs. És tal la seva cura a evitar de parlar irreligiosament del moviment en Déu, que assenyalarà escrupolosament vuit modes de moviment que no convenen a Déu:

Primer. No pas *que algú el condueixi*.

Segon. No pas una *mutació* qualsevulla.

Tercer. Per exemple, *per alteració* que muda la quantitat o la qualitat.

Quart. O segons el moviment *modal* pel qual algú és mogut d'una manera de ser a una altra, com ara de menys a més blanc.

Cinquè. O segons el moviment *local*.

---

54. «Habet enim bonum opus semper sibi adiunctum bonitatis praemium in perfectione virtutis, quae est bonum humanum, et in consecutione beatitudinis, ad quam opera humana ordinantur, et e contrario est de malis. [...] Cum tamen ista permixtio semper ordinetur ad id quod est per se hominis bonum, vel gratiae vel gloriae, secundum Apostolum Rom 8,28: diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, vel in iustitiae manifestationem (frequenter enim impii prosperantur in hac vita, ut manifestior appareat in iudicio eorum animadversio)» (*In I Sent*, dist. 39, q. 2, a. 2, ad 5).

55. J. I. GONZÁLEZ-FAUS, «Des-helenitzar el cristianismo», *RCatT* XXIV (1999) 284.

56. *In Dionysii De Divinis Nominibus*, cap. 9, lect. 4.

57. «Religiose enim et secundum rectam fidem aestimandum est quod Deus moveatur» (Ibidem).

Sisè. O segons el moviment *intel·ligible*, en el qual l'intel·lecte creat és canviat d'una concepció intel·ligible a una altra.

Setè. Però tampoc segons el moviment *animal*, que passa d'una afecció sensible a una altra.

Vuitè. Ni, finalment, segons el moviment *natural*, segons el qual una cosa canvia de naturalesa.

És correcte, en canvi, dir que Déu es mou, en quant duu totes les coses al seu ésser, i en quant les conté totes en el seu propi Ésser, i no solament pel fet de donar la substància a cada cosa que subsisteix, sinó en quant proveeix universalment, donant a cada cosa la vida, la saviesa, la virtut i les altres coses, i les hi conserva.<sup>58</sup>

Podem dir que Déu es mou perquè *l'acció de Déu és semblant al moviment*: efectivament, si partim dels efectes produïts per l'acció de Déu, podem dir que Ell es mou. Per una doble raó:

La *primera*, perquè, tot proveint a tots, es fa present en tots, com en un circuit que no es pot mesurar i que ho inclou tot, perquè Ell és la mesura de tot però no és mesurat per ningú. D'aquesta manera, com que Déu es fa present en diversos éssers, és com si en Ell es donés una mena de moviment: perquè nosaltres no podem ser al mateix temps en éssers [o en llocs] diversos sense que ens moguem.

La *segona* raó, per la qual diem que, a causa dels efectes esmentats, Déu es mou, fa referència a les operacions i processos d'atorgament dels dons que, gràcies a la seva providència, dóna a tots els éssers, de tal manera que Ell arriba així a tot el que existeix. D'aquesta manera apareix en Déu una semblança de moviment, ja que, primer, considerem l'essència o la saviesa o altres qualitats en Déu i, després, com des del suprem vèrtex dels éssers, es produeix una derivació, com per un flux, a les altres coses. Per això els teòlegs no solament poden parlar del moviment del Déu immòbil, sinó dels diferents moviments que hi ha en Déu, el recte, l'oblic i el circular.<sup>59</sup>

a) El moviment recte s'entén que és, segons Tomàs d'Aquino, el moviment uniforme que parteix d'un principi i arriba a una finalitat determinada. Aquest moviment recte convé a Déu, en el sentit que les seves operacions procedeixen indeclinablement i inflexiblement: la seva operació «non curvatur, sed semper in directum procedit, secundum Dei dispositionem».<sup>60</sup> En aquest sentit hi podem comptar la producció de tots els éssers per Déu. La seva operació procedeix per totes les mediacions fins al final.

b) El moviment oblic és compost d'elements diversos. I, així, el moviment oblic és atribuït a Déu en el sentit que la seva operació és capaç d'integrar

58. *In Dionysii De Divinis Nominibus*, l. c.

59. *Ibidem*.

60. *Ibidem*.

l'activitat i el repòs: «processus et statio».<sup>61</sup> *L'activitat*, pel que fa a la producció dels éssers; *el repòs*, pel que fa a la invariabilitat de les divines operacions. Aquí brolla una genialitat de Tomàs: «Com que *l'activitat* de Déu no es dona sense *estabilitat*, se'n pot dir una *activitat en repòs (processus stabile)*; i com que el repòs de Déu enclou la producció de les coses, en podem dir una *quietud generativa (statum generativum)*».<sup>62</sup>

c) Vet aquí que allò que fa referència al moviment circular bé es pot dir que constitueix un capítol a part i com a tal el consideraré.

11. *La providència no imagina que Déu sigui exterior a nosaltres. Ell ens enclou, ja que «en Ell vivim, ens movem i som»*

Continuem, per tant, l'anàlisi del moviment circular. Segons Tomàs, en el moviment circular s'han de considerar tres propietats:

En primer lloc, que qualsevol punt assenyalat en el cercle és ensems principi i fi.

Segonament, que en la mateixa línia circular cal considerar el que és *còncav* i el que és *convex*. De la part de la concavitat, el cercle ho conté tot; i de la part convexa, pot ser contingut per altres coses.

En tercer lloc, allò que es mou circularment acaba el seu moviment circular allà on havia començat.

L'aplicació del moviment circular a Déu sorprèn per la seguretat i audàcia de sant Tomàs en aplicar al nivell filosòfic allò que sabem per la Sagrada Escripura, a saber, que en Déu vivim, ens movem i existim, cosa que equival a dir que Déu no ens és exterior o llunyà, sinó que tota creatura és inclosa en la seva bondat. Déu ho conté tot: conté tots els qui d'Ell procedeixen com a principi i conté tots els qui es converteixen a Ell com al seu fi. Cal procedir, però, gradualment i, per a major fidelitat al pensament del sant, donem el text sense traduir:

«Sic ergo dicitur secundum circulum moveri, in quantum in se continet omnem identitatem et omnia media et omnia maxima, in quo tangit proprietatem primam.»<sup>63</sup>

Segurament és veritat que aquesta espècie del moviment circular ateny la primera propietat, suara esmentada, segons la qual, en un cercle, cada punt és principi i fi; però, en realitat, sembla ja referir-se a la segona propietat, segons la qual el cercle conté tot el que hi ha a l'interior seu. El que passa és que

61. «Obliquus autem motus ex diversis componitur. Et sic motus obliquus Deo attribuitur, in quantum in eius operatione simul intelligitur et processus et statio» (Ibidem).

62. Ibidem.

63. Ibidem.

Tomàs vol donar un especial èmfasi al fet que en Déu s'inclou tota criatura, en especial nosaltres els humans, que vivim en el confí de la seva eternitat. Crec, fins i tot, que Tomàs trenca la lògica geomètrica, segons la qual la concavitat ho conté tot, mentre que la convexitat del cercle pot ser continguda per quèlcom que l'envolti. Perquè a Déu no el pot pas contenir cap altra realitat, ni cap mesura, com abans ja ha puntualitzat l'autor d'aquest admirable fragment del comentari a *De Divinis Nominibus*. Per això, el moviment circular es pot aplicar a Déu d'acord amb la segona propietat:

«Inquantum continet circumdantia, quod pertinet ad rationem concavitatis, et circumdata, quod pertinet ad rationem convexitatis, in quo tangit secundam proprietatem.»<sup>64</sup>

Com que Déu no pot ser contingut per cap altre ésser, cal dir que ell conté els «circumdata» però també els «circumdantia», que també són abastats en el que podríem anomenar la concavitat divina. Més encara: d'acord amb la seva tercera propietat, el moviment circular es pot aplicar a Déu; i, encara més adequadament, a les creatures que d'Ell procedeixen com del seu principi i a Ell es converteixen com al seu fi.

«Et inquantum continet conversionem ad ipsum, sicut ad finem, eorum quae processerunt ab ipso, sicut a principio, in quo tangit tertiam proprietatem.»<sup>65</sup>

El moviment circular acaba allà on havia començat.

## 12. *L'oració no canvia la disposició de Déu, però és útil perquè intervé en el curs de les causes segones*

Els cristians no preguem pas per tal de canviar la disposició de Déu, sinó que és Déu qui ens mou a pregar per tal que ens disposem a rebre els seus dons:

La providència no exclou la utilitat de l'oració. No resem per tal de canviar la disposició de la providència, cosa que és impossible, sinó per tal de rebre de Déu allò que desitgem.<sup>66</sup>

Tomàs ha plantejat un dilema famós: «O la providència divina és certa, i llavors tot es produeix necessàriament, o bé, si les causes contingents i voluntàries poden desviar el curs de la divina providència, aquesta no és pas certa.»<sup>67</sup> Ell afirma que el fet que la divina providència sigui indefectible i certa no suposa pas que sota el seu ordre tot hagi d'esdevenir-se necessàriament. Si Déu ha pre-

64. *Ibidem*.

65. *Ibidem*.

66. *CG III*, 95.

67. *Ibid.*; *STh II-II*, q. 63, a. 2 co.; *Super Ev. Iohannis*, cap. 11, lect. 6.

vist que les causes contingents puguin fallar, recau dins l'ordre cert que alguna vegada la causa contingent falli. El dilema es resol perquè «no es pot dir que falli l'ordre de la providència perquè falla una causa contingent». <sup>68</sup> En efecte, allò que és contingent és respectat com a tal, amb la seva possibilitat de fallar. Tomàs ve a dir que és més omnipotent el qui proveeix com a tals les coses contingents i les voluntàries, que no pas el qui tot ho produeix per necessitat:

«Tot ha estat diposat de manera que sigui realitzat lliurement per nosaltres.» <sup>69</sup>

En definitiva, «la defectibilitat de les causes segones, mitjançant les quals es realitza la divina providència, no treu a aquesta la certesa». En aquest marc apareix el tema de la utilitat de la pregària: en els dos capítols següents de la *Summa contra Gentiles* <sup>70</sup> i –com és habitual, amb gran força de síntesi– en la *Summa Theologiae*. <sup>71</sup> Dos principis regulen el tema:

Primer. La pregària no immuta Déu –i, per tant, no immuta la seva disposició–, perquè precisament la pregària és assumida per la disposició divina de la qual forma part.

Segon. La pregària expressa el desig de la creatura intel·lectual, la qual és molt propera a la suprema bondat de Déu, finalitat última dels humans. Ara bé, els desitjos més personals i fondos de la creatura intel·lectual s'expressen en la pregària: ella ajuda a formular bé aquests desitjos que ens humanitzen plenament, *perquè ens ajuden a rebre les divines mocions*.

S'hi podria afegir un tercer principi, si no fos perquè es tracta de l'extensió del principi anterior. Per a entendre'l, faig apel·lació a la dita de Giorgio La Pira, segons el qual l'oració era una força en la història: «La preghiera è una forza storica.» En efecte, la moció de Déu no solament arriba al qui prega, sinó a qualsevol creatura intel·lectual que, per la seva naturalesa, és propera a Déu mateix, perquè «l'home és la frontera entre el temps i l'eternitat de Déu». <sup>72</sup> Ara bé, la manera que té Tomàs d'Aquino de dir que l'oració és una força que actua en la història consisteix a dir que, si bé l'oració no pot canviar de cap manera l'ordre general de la providència, perquè depèn de la *dispositio Dei* (de la causa universal que és Déu), «res no prohibeix, en canvi, que un ordre particular sigui canviat per l'oració o d'alguna altra manera». <sup>73</sup> Resta clar que les oracions són útils, «no pas perquè canviïn l'ordre providencial de l'eterna disposició, sinó perquè romanen assumides en aquest ordre». <sup>74</sup> En efecte:

68. *Ibidem*.

69. *CG* III, 94.

70. *Ibid.*, 95-96.

71. *STh* II-II, q. 83, a. 2, co.

72. *Ibid.*, 61: «Anima intellectiva est creata "in confinio aeternitatis et temporis", ut in *Libro de Causis* dicitur (sect. 2, 8).»

73. *CG* III, 95.

74. *Ibidem*.

«[les pregàries] poden immutar alguna cosa de les *causes inferiors* que subsisteixen assumides en l'*ordre general*, de tal manera que es pot dir, amb Gregori, que Déu no canvia la *disposició* o el *consell* (que s'identifiquen amb el mateix ésser de la bondat divina) però sí que canvia la *sentència*, que és condicional».<sup>75</sup>

Aquí intervé precisament la llibertat de l'home que es converteix. És l'home qui canvia –per definició, es converteix–, tot i que el llenguatge religiós pugui dir que Déu es penedeix del càstig (condicionat) que anava a infligir.

### 13. *Resum filosòfic. Déu és el principi de tot moviment. Des d'aquesta perspectiva, Tomàs contempla la providència*

La *Summa Theologiae*<sup>76</sup> conté una tesi important com a resposta a la pregunta: «Pot l'home, sense l'auxili de la gràcia, conèixer alguna veritat?» La tesi de Tomàs és que l'auxili diví mou l'enteniment vers el seu propi acte, encara que no sempre hagi de ser amb una il·lustració sobrenatural. Tomàs manté la universalitat de la moció divina, necessària per a l'ésser i per a l'actuar de tota cosa. En canvi, no cal que la naturalesa humana, de cara al conèixer i a l'actuar naturals, hagi de ser moguda *sempre* per una moció sobrenatural.

Aquesta tesi és més interessant encara pel fet de determinar bé la iniciativa fontal que correspon a Déu en relació a qualsevol moviment. Tomàs d'Aquino constata que l'acte de conèixer, igual que el d'estimar i qualsevulla altra mena d'acció,<sup>77</sup> són en realitat una mena de *moviment*. És aquí on Tomàs es fa la pregunta d'Aristòtil: *Què cal perquè hi hagi moviment?* La resposta suposa un sistema teològic molt elaborat, que certament parteix d'Aristòtil, però que es transfigura en endinsar-se en l'àmbit de la fe. Perquè hi hagi moviment calen dos factors:

a) que, en el nivell *immanent*, la mateixa forma que es mou sigui principi formal del moviment, és a dir de l'acció pròpia;

b) que, en un nivell *transcendent*, tots els moviments de les coses espirituals i corporals rebin l'influx de Déu, *primer motor* (*primum movens*), que actua, en realitat, com a primera condició de possibilitat permanent del moviment de totes les coses.<sup>78</sup> Per què sant Tomàs postula l'influx de Déu per a cada un dels moviments de les creatures i, en conseqüència, de l'home?<sup>79</sup>

75. *Ibidem*.

76. *STh* I-II, q. 109, a. 1.

77. *Ibid.*, a. 2.

78. *Ibid.*, a. 1.

79. Aquesta concepció és problemàtica per a l'home actual, perquè el principi transcendent del moviment no apareix amb evidència empírica, científica. La raó moderna no veu clar que el *principi transcendent i primer del moviment* hagi d'incidir sempre sobre cada una de les formes.

Cal procedir pas a pas. Tomàs segueix Aristòtil en la recerca d'un *principi primer* del moviment que transcendeixi els éssers particulars que es mouen, però transforma i enriqueix profundament el pensament d'Aristòtil en dos punts:

Primer. Tomàs no pot descansar, com ho fa Aristòtil, en la moció dels cossos celestials (les «esferes», dirà Maimònides),<sup>80</sup> perquè la moció dels cossos celestes imaginada per Aristòtil procedeix «segons la necessitat de la naturalesa».<sup>81</sup> Tomàs, en canvi, postula que el principi últim del moviment transcendeixi les natures i el conjunt de l'univers.

Segon. En una paraula, només Déu, suprem motor immòbil, pot ser la condició general de possibilitat del moviment de tots i cada un dels éssers, i això per dos motius:

a) perquè Déu no es mou per la necessitat de la naturalesa, sinó per la llibertat i, en el cas dels humans, per la gratuïtat del seu infinit amor, que embolcalla el món i la història, actuant providencialment en aquesta fins a conduir-la fortament vers la seva finalitat, tot i que la història i els homes són atrets vers la finalitat última amb suavitat i «cum reverentia».

b) perquè Tomàs té, per la fe revelada i per la filosofia que en deriva, la idea que Déu és la bondat infinita, simplicíssima i sempre present en tots els éssers, que –en els humans– s'endinsa fins a fer-se més íntima que la mateixa intimitat, com havia intuït sant Agustí. En tot ésser i en tota acció hi ha, per dir-ho així, una frontera termenejant amb Déu mateix que hi és present com a bondat i, per tant, *atrau*, és a dir *mou*. La bondat divina hi és. No pot, per tant, deixar-se de percebre, almenys als ulls de la fe. Això explica al meu entendre la percepció vivíssima que els sants han tingut de la providència.<sup>82</sup> Tomàs, en la seva contemplació sobre el moviment, ha descobert quelcom que pertany a l'entranya de la fe, a saber, la providència divina que actua de moltes i diverses maneres, però sempre a impuls de l'amor increat. I aquí, com fa sant Tomàs, hem de fer esment de l'Esperit Sant.<sup>83</sup>

---

L'univers científic apareix format per les relacions existents entre les causes i els efectes empírics. La reducció a l'absurd realitzada per Tomàs, quan diu que cal un primer motor immòbil, perquè no es pot allargar fins a l'infinit la sèrie de motors moguts, és percebuda, en tot cas, com un sil·logisme conclouent, però només pel que fa referència a la necessitat d'una primera iniciativa motriu. La incidència constant i permanent del primer motor cauria sota la percepció de la fe.

80. MAIMÒNIDES, *Guide des égarés* II, 4, París: Verdier 1979, p. 252.

81. TOMÀS D'AQUINO, *STh* I-II, q. 109, a. 2 co.

82. Vegeu, per exemple, pel que fa a santa Teresa de Lisieux, J. M. ROVIRA BELLOSO, «Santa Teresa de Lisieux, testimoni de Déu», en *Teresa de Lisieux: Déu en la vida de cada dia*, Barcelona: Carmelites Descalços de Catalunya i Balears – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1998, pp. 131-169, especialment pp. 142-150.

83. TOMÀS D'AQUINO, *In Symbolum Apostolorum*, art. 8; *Quaestio disputata de Virtutibus*, q. 2, a. 1 co.



Tomàs enriqueix Aristòtil, en contemplar la divinitat no sols com a primer motor, sinó –unint la primera «via» a la cinquena– com aquell qui *ordena el món i la humanitat* vers la darrera finalitat volguda pel Déu provident. En contrast amb el Déu de la naturalesa, Tomàs introdueix seriosament, arriscadament, la noció de Déu *provident*, perceptible per a la fe. La fe, en efecte, ens diu que la bondat divina hi és en tota cosa, en tota persona, en tota situació, atraient vers ella mateixa tots els éssers, sobretot els racionals, per tal que d'ella en participin, però sense que ni la filosofia ni la fe ens puguin racionalitzar les lleis d'aquest amor o bondat infinits. El curs de la providència roman *misteri de fe*. Hem passat de la filosofia a la teologia.

Aristòtil, des del punt de vista filosòfic, establia un sistema que descansava en l'acció dels cossos celestes que actuaven en el nivell de la naturalesa. Tomàs purifica la noció de cossos celestials i arriba al «motor immòbil», que no roman pas en el nivell de la naturalesa sinó en el de la «divinitat més divina», per dir-ho en termes manllevats a Heidegger. Aquest és el secret de Tomàs i, en definitiva, aquest és el secret de Déu, perquè les «lleis» de la seva providència pertanyen al misteri de la gratuïtat i de la universalitat de l'amor diví. Per això he dit que Tomàs havia parlat *arriscadament* de la providència, perquè el pensament teològic és incapaç de descobrir a bastament la racionalitat inherent a l'amor infinit de Déu. El que pot un pensament basat en la fe és fer les dues afirmacions següents:

Primera. La providència no actua per necessitat, sinó amb la gratuïtat de l'amor diví que arriba sempre a les persones.

Segona. Déu estima tots els homes i cada un d'ells singularment (universalitat i concreció de l'amor diví).

Tomàs manté el principi aristotèlic segons el qual *quidquid movetur ab alio movetur*. Però, a diferència d'Aristòtil, Tomàs pensa un sistema en el qual el primer motor no és simplement naturalesa, sinó el mateix amor infinit de Déu. Amb això, Tomàs ha arribat al límit del pensament metafísic. Sense abandonar-lo, l'ha fecundat amb el llampegar de la fe.

Déu apareix en aquest context no solament com l'Ésser suprem, el Motor immòbil o l'Acte pur, sinó com l'Amor que embolcalla el món i la història, tal com el presenta la fe. L'amor gratuït, amb la seva força desarmada, posa en moviment vers la seva finalitat suprema, suaument però fermament, tota la història del món: «L'Amore muove il sole e le altre stelle», així conclou Dant Alighieri la *Divina Commedia*. Una altra formulació, menys poètica, però fidel al que s'ha analitzat aquí, pot dir que l'ésser humà i el seu univers és en tot moment i en tota ocasió fronterer a l'amor de Déu, el qual, de moltes maneres, envolta i dirigeix la creatura humana i el seu univers vers la participació plena de la divina bondat.

14. *Síntesi contemplativa: què és la providència*<sup>84</sup>

Déu, «l'oceà infinit d'existència» (Joan Damascè), és l'infinit amor. Déu –tot i que no pot deixar d'estimar-se a si mateix– vol que la seva bondat s'expansioni i es comuniqui a les creatures. Això ho vol fermament, eternament, infal·liblement (*fortiter*).

Déu, però, és omnipotent, fins a l'extrem que d'ell, com d'un vèrtex de saviesa i bondat, deriven o flueixen els éssers dotats d'intel·ligència i de voluntat lliure. Ells poden escoltar la Paraula i realitzar lliurement la voluntat divina, la qual, precisament per ser omnipotent, dialoga amb ells, respectant i sostenint «cum reverentia»<sup>85</sup> llur voluntat cridada a dir el «sí» lliure a la donació divina. Per això ho disposa tot suaument (*suaviter*).

La providència és, formalment, la *disposició* de la voluntat de Déu, que enclou la intel·ligència o *ratio rerum ad finem*. La definició de Joan Damascè subratlla la *dispositio*. La de Boeci subratlla la *ratio*. I, encara, Tomàs mateix posa tot l'èmfasi en l'acció divina o *gubernatio* com a cim de la providència realitzada.<sup>86</sup>

Déu estima així aquests éssers: els ha creats; els ha redimits, tot enviant-los Jesucrist i l'Esperit Sant; els ha destinat a la gràcia i a la glòria que és Ell mateix clarament vist i viscut. Ell mateix, bondat infinita, en qui vivim, ens movem i sóm, és el do i la finalitat que ens envolta i atrau. Ell serà la nostra glòria. Ell mateix és, per tant, com a Pare que es dona, com a Paraula que ens crida i ens ofereix la forma de vida de l'Evangelí, i com a Esperit que es comunica tot agraciant-nos, el nostre Creador, el nostre Provident i la nostra Vida eterna.

Josep M. ROVIRA BELLOSO  
Bruc, 136, 3r.  
E – 08037 BARCELONA

84. Els eixos de tot l'estudi han estat aquesta dotzena de textos de Tomàs: *In I Sent*, dist. 39, q. 2, a. 1 co.; *De Ver*, q. 5, a. 1 co.; *CG III*, 64ss; 91.95-96; *IV*, 20; *STh I*, q. 22, a. 1 co.; *I*, q. 103, aa. 3-8 co.; *In De Div Nom*, cap. 9, lect. 4; *In Symbolum Apost*, art. 12; *In Boethii De Consol Phil*, lib. 1, cap. 12; *In Hier*, cap. 18, lect. 2; *Quaest Disp De Virtutibus*, q. 2, a. 1 co. (ed. Marietti, *De Charitate*, q. unica, a. 1 co.); *Super Apoc II «Vox Domini»*, cap. 13.

85. *De Ver*, q. 5, a. 5 co.

86. Vegeu *CG III*, 71-79.

## Summary

Thomas' starting point is the definition given by John the Damascene which sees providence as a *dispositio divina*, that is, as an act of God's will, which leads all things to their goal... Likewise, Boethius sees providence as a *ratio*, an idea corresponding to the divine intellect together with the will of God, which *disposes* all beings towards their end: God Himself. On a practical level, it is further necessary for providence to realise itself as *government*, which ensures the order of the whole universe, even through secondary causes (*Contra Gentiles*). Thomas focuses mainly on the *gentle* government with which God takes care of humans. Here, providence becomes theological and personalistic. It is not the free action of divine Love which enfolds every creature, especially in its intellectual aspect. Providence thus understood has as its centre and as supreme finality divine Goodness which expands itself freely towards humans through the eschatological gifts of grace and glory. Concretely, the gift *par excellence* of the Holy Spirit granted to every intellectual creature is the culminating point of God's action who gives Himself to men with graceful providence.