

ALFREDO HORACIO ZECCA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Omnipotencia divina y libertad humana

Oración y Providencia en acción armoniosa: Un estudio sobre Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II q. 83 a .2

1. Introducción

La cultura de Occidente se ha construido sobre la fe en la revelación de un Dios providente. Este hecho incontrastable no ha impedido, sin embargo, que a lo largo de la historia se haya retornado, una y otra vez, a disputas que, con el deseo de aproximarse a una más ajustada síntesis intelectual, replanteaban los problemas sobre la relación entre razón y fe, teología y filosofía, providencia y libertad humana, gracia y libre albedrío. Estos temas —y otros— tocan la misma médula de una civilización cristiana¹. El tema que nos ocupa se inscribe, precisamente, en el contexto de la relación entre providencia divina y libertad humana porque, al cabo, la oración está estrechamente ligada a la fe en la Providencia. Quien piensa que Dios no tiene intervención alguna en los acontecimientos de la historia y no cree que exista una Providencia divina que todo lo abarca con toda evidencia no reza porque, consecuentemente, juzga la oración como algo inútil. Sin embargo, la experiencia más elemental del fiel cristiano lo lleva a afirmar la presencia amorosa y paternal de Dios en los acontecimientos de la vida humana. Más aún, es justamente en Dios en quien el fiel encuentra consuelo y fortaleza y hasta la certeza de que también sus propios sufrimientos encontrarán un lugar y un sentido en los designios de la Providencia.

La piedad popular, tan extendida en Argentina como lo muestra la masiva asistencia a los santuarios, particularmente de la Virgen María en sus diversas advocaciones, parece encontrar en esta conciencia de la presencia providente de Dios su móvil más profundo².

¹ Cf. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO: "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", Documento de Consulta (Puebla-México 1978 [en adelante Puebla, DC]), 357.

² Puebla, DC 372.

La fe en Dios providente y Señor de la historia comenzó, no obstante a experimentar una fuerte crisis en el mundo europeo, particularmente a partir del siglo XVIII con la emergencia de un fenómeno aún vigente en nuestra cultura postmoderna: el secularismo. Este fenómeno, que se instaura como raíz ideológica, se halla presente en diversas corrientes tales como el racionalismo, el agnosticismo, la ilustración y equivale al proyecto, que ha cobrado vida en la cultura moderna y —en parte al menos— determinado su rumbo dominante, de organizar y concebir la historia y la convivencia humanas en base al principio de pura inmanencia hasta el punto de concebir a Dios y al mundo como pertenecientes, por principio, a dos esferas distintas, el uno a la divina, que es negada, el otro, a la humana, que es afirmada en modo excluyente.

Resulta evidente que el hombre construye la historia principalmente a partir de su razón y de su libertad. Pero ello no impide afirmar que, en un plano diverso al humano, que metafísicamente podríamos denominar trascendental por oposición al humano, que es el categorial y correspondiente a las causas segundas en el sentido tomista del término, Dios pueda actuar penetrando la razón a partir de la revelación y la libertad a partir de la gracia. Razón y revelación, gracia y libertad, en efecto, no son pares disyuntivos sino acciones posibles de *conciliar e integrar* en una concepción metafísica que, distinguiendo el plano trascendental y el categorial *sin separar*, conciba la totalidad de la historia como la acción conjunta de dos causalidades, la divina y la humana, responsables, cada una en su propio plano, de la totalidad del efecto.

La historia aparece, de este modo, como el lugar del encuentro de dos libertades, una de las cuales, la divina, es fundamento de la humana. La visión cristiana del mundo y de la historia, basada en la revelación, no separa a Dios del mundo ni reduce la historia a un hecho exclusivo de la razón y de la libertad humanas³. Ahora bien, justamente lo que Dios revela es, a Sí mismo y su Designio y Providencia. El designio es expresión de la providencia y por ello debemos entender lo que Dios, desde su eternidad, pensó con pensamiento creador sobre el mundo y lo que, en su accionar, va realizando conjuntamente con el hombre. Dios es definitivamente distinto del mundo al cual crea y al que ciertamente, por lo mismo, también trasciende. Pero, al revelarse providente, no se muestra como un Dios inoperante sino activo y sobrenaturalmente presente en el mundo que no es impermeable a la acción divina. Con ello el mundo adquiere, desde Dios, un sentido porque Dios lo crea pensándolo, amándolo y asignándole un fin al que lo conduce conservándolo y guiándolo hacia la meta a través de la historia y el aparente azar de la vida humana.

La cultura actual se presenta ante la mirada cristiana con una cierta ambigüedad porque, si bien hay evidentes signos de la persistencia del secularismo, la fe cristiana no se halla del todo ausente ni ha desaparecido

³Cf. Puebla, DC 355.

la búsqueda aun fuera del cristianismo de una auténtica religiosidad. La Iglesia, particularmente desde el Concilio Vaticano II del que, en 2005, se cumplieron 40 años de su culminación, ha asumido decididamente los valores de la modernidad al tiempo que, olvidando para siempre la añoranza de viejos tipos de cristiandad, ha impulsado una decidida superación de la propia modernidad que permita integrar los elementos positivos que ella ha aportado pero en el cuadro de una nueva civilización. Juan Pablo II ha puesto un nombre a esa nueva civilización: la civilización del amor. A este logro está encaminada la pastoral de la Iglesia y el diálogo con el mundo, particularmente con la cultura contemporánea. Resulta indispensable integrar la acción de Dios y la del hombre, la construcción de la historia y la espera de la escatología, la providencia y la oración. Para ponerlo en una imagen, la casa no será construida si los hombres no la edifican. Pero, por otra parte, si el Señor no edifica la casa, en vano trabaja el obrero⁴.

El trabajo que presentamos se abocará a examinar la relación entre oración y providencia pero en un contexto muy determinado: la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino y, más específicamente, el artículo 2 de la cuestión 83 de la II-II en el que, tratando de la oración en el cuadro de la exposición acerca de la Virtud de Religión (II-II qq.80-100), Santo Tomás se interroga acerca de la “conveniencia” de la oración, en el sentido de su utilidad y eficacia. Ello, claro está, nos llevará a hacer referencia a algunos otros textos de la Suma Teológica, y a explorar, en algún sentido, los fundamentos teológicos de la oración. Pero hay que advertir que la cuestión no se agota en el ámbito de la antropología sino que debe ser abordada desde la perspectiva metafísica porque es allí donde se ubica —como se verá— la raíz del problema: cómo conciliar la eficacia de la oración y su utilidad como causa humana con la necesidad del cumplimiento del designio de la providencia divina. Pongamos la cuestión en términos más sencillos: ¿vale la pena rezar si yo no puedo influir en modo alguno en la voluntad de Dios y cambiar sus designios? Santo Tomás deberá apelar, para solucionar este interrogante, a la doctrina por él mismo abordado en diversas partes de su *Suma Teológica*, particularmente en el Tratado de la Providencia desarrollado en la Primera Parte de su obra monumental.

2. La cuestión: su enunciado, origen y caracterización

Nos hemos propuesto estudiar el texto de la *Summa Theologiae* II-II q. 83 a. 2. Resulta, en consecuencia, indispensable señalar, brevemente, el contexto a partir del cual éste ha de ser abordado. Este contexto es el de la exposición de la Virtud de Religión (*Ibid.* II-II qq.80-100) y el desarrollo de una teología del culto cristiano⁵. Yendo ya al interior de la cuestión 83 se percibe inmediatamente que, a diferencia de los autores modernos que

⁴Sal. 127: 1.

⁵Para una visión esquemática de la división interna del Tratado Cf. I. MENNESSIER OP., *Saint Thomas D'Aquin, Somme Théologique - "La Religión"*, T. I, Paris, 1953, p. 7.

suelen ubicar sus exposiciones sobre la oración en el marco de una psicología religiosa, Santo Tomás adopta sucesivamente un punto de vista *antropológico* (a.1), *metafísico* (a.2) y *moral* (aa. 3-17)⁶. Así, una vez justificado que la oración es, esencialmente, un acto de petición y demostrada su eficacia puede, luego, preguntarse, a partir del artículo tercero, cuáles son sus condiciones morales pasando, de este modo, de los enfoques metafísicos más amplios a los detalles psicológicos más concretos⁷.

2.1 ¿Cuál es la cuestión?

El autor la enuncia así: *utrum sit conveniens orare*: si es conveniente orar. Lo primero que hay que descubrir es que nos encontramos no ante una tesis por probar sino ante una cuestión o problema por resolver y la distinción no es menor porque, como bien indica Boecio, toda cuestión es una *dubitabilis propositio*, es decir, una duda⁸. Prueba de ello es el *utrum*, que en escolástica es un vocablo técnico que viene con la enorme carga de la aporía. Lo puesto en duda es la conveniencia de orar, es decir, la relación orarconvenir. Pero detengámonos brevemente en cada uno de estos términos para saber con mayor precisión cuál es aquí el problema a resolver.

2.2 ¿Qué quiere decir "orar"?

Hay que indagar brevemente en el sujeto psicológico preguntándose, concretamente, si la oración es algo que pertenece a la esfera de la razón o, por el contrario, de la voluntad. Esta cuestión había motivado en tiempos de Santo Tomás una controversia secular. Los victorinos y franciscanos atribuían la oración a la voluntad. Así, por ejemplo, *Hugo de San Víctor* define la oración como "devotio ex compunctione procedens", definición que Santo Tomás recoge en su comentario a las *Sentencias*⁹.

Junto a él, *S. Buenaventura* y su escuela optan por la "voluntad". San Juan Damasceno, en cambio, la considera acto de la razón, como Santo Tomás, como deja ver la definición que el Angélico recoge en la *Suma*: "oratio est petitio decentium a Deo"¹⁰.

Para Santo Tomás, en efecto, la oración es acto de razón, más exactamente, de la razón práctica. La estructura del *corpus* del artículo 1 en el que se pregunta "si la oración es acto de la facultad apetitiva" pone de manifiesto claramente el pensamiento del autor.

Santo Tomás parte de la etimología de *Casiodoro*: "oratio dicitur quasi oris ratio"¹¹ y, a partir de allí, la argumentación se desarrolla sobre dos

⁶Para una división de la q. 83 Cf. T. s. CENTI OP, *La Somma Teologica*, Salan, 1967, t. XVIII, p. 71.

⁷Cf. I MENNESSIER OP, *op. cit.*, notes explicatives (28), p. 256.

⁸M. D. CHENU OP, *Introduction a l'etude de S. Thomas d'Aquin*, Montréal 1950, p.79.

⁹Cf. *In IV Sent.*, d.15 q.4 a.1 obi.2.

¹⁰II-II q.83 a. 1 c.

¹¹En el paralelo de *In IV Sent.*, d. 15 q.4 a. 1 qc 1 explica más extensamente la cuestión etimológica: "[...] Sicut dicit Cassiodorus 'oratio dicitur quasi oris ratio'. Unde ex suo nomine oratio significat expressionem alicuius actus rationis per effectum oris".

fundamentos: la distinción entre “ratio speculativa” y “ratio practica” y la afirmación del poder causal de esta última y la analogía *imperium-petitio*, junto a la distinción del modo propio de ejercicio de la causalidad correspondiente a cada uno de estos actos.

No basta, sin embargo, con afirmar que la oración es acto de la razón práctica sino que es necesario definir exactamente qué es, es decir, ante qué tipo de acto nos encontramos y, en esto, Santo Tomás, siguiendo a *San Juan Damasceno* no duda: la oración es una petición: “oratio est petitio decentium a Deo”¹² y, en consecuencia, es un fundamento, acto de la razón y no de la voluntad. Pero nos equivocáramos si pensáramos que la acción de la razón como fundamento se apoya exclusivamente en la etimología. La verdadera justificación hay que buscarla en su antropología porque, a diferencia del pensamiento moderno, que suele limitar la razón al mundo de la formalidad abstracta, a su función puramente noética, cognoscitiva y calculadora, Santo Tomás da a la razón también el pleno dominio no sólo sobre el “orden formal” sino también sobre el “orden final”. En este último caso, habla de “razón práctica” y, por tanto, de “ciencia práctica”. La razón práctica, a diferencia de la especulativa, es también causativa: “ratio vero practica est non solum apprehensiva sed etiam causativa” (*ibid.* c).

La otra base de la argumentación es, como se dijo, la analogía entre *imperium* y *petitio*. Ambos son actos de la razón práctica y, en tanto tales, dotados de poder causal. Ambos dicen, por lo mismo, referencia al orden final, es decir, son actos por los que el hombre se encamina a la consecución de un fin propuesto. Imperar y pedir proponen a otro que ejecute una acción y, por lo tanto, postulan un orden, lo que revela que son actos de razón porque es propio de la razón el ordenar. Pero la diferencia está no en proponer un orden sino en el “modo” en que se lo propone: de modo imperativo en el imperio y de modo “deprecativo” en la petición. Cuando pedimos nos sometemos a la voluntad de otro y este someterse se convierte, en definitiva, en el más efectivo argumento para moverlo a la concesión de lo pedido.

Sin embargo hay que poner de relieve que, en el caso de la oración, estamos ante una petición del todo singular ya que no puede ejercerse sobre el conocimiento o la voluntad de Dios ninguna influencia. Si lo más formal de la causalidad impetratoria fuera la presentación de un objetivo a realizar (conocimiento) o bien la persuasión (voluntad) habría que negar la eficacia de la petición a Dios. La oración, en efecto, no es necesaria ni para dar a conocer a Dios nuestras miserias (II-II q.83 a.2 ad 1um) ni para mover

¹² El paralelo ya citado de las *Sentencias* pone de manifiesto cómo la concepción de la oración como petición es trasladada del vocabulario judicial al religioso: “et quia sermones rhetorici qui conditiones dicuntur, continent argumentationes ad persuadendum accommodatas, inde est etiam quod iudiciale dicitur [...] ideo translatum est ulterius hoc nomen [oratio] ad significandum petitionem quam Deo aliquis facit velut iudici qui habet curam nostrorum actuum. Et sic definit Damascenus orationem: “Oratio est petitio decentium a Deo”. Sic enim loquimur de oratione. Et ideo cuius est actus petitio, eius actus est oratio (*In IV Sent*, loc. cit).

su voluntad (*ibid.* ad 2um). Sin embargo, hablamos de una verdadera eficacia impetratoria de la oración (*ibid.* a. 13c.), en el sentido que ella se presenta, por el homenaje de sujeción y dependencia que comporta, en el verdadero motivo determinante de la puesta en ejecución de los designios divinos (*ibid.* a.2 c)¹³ ya que Dios ha querido darnos algunas cosas a condición de que se las pidiéramos mediante la oración como señala *Juan de Santo Tomás*¹⁴. Pero sobre esto volveremos con mayor amplitud más adelante.

Santo Tomás distingue adecuadamente la causalidad ejercida en el "imperium" que es "sicut necessitatem imponens" y, en cambio, en la petición "sicut inducens et quodammodo disponens" (a.1c.) En términos metafísicos debe decirse que la primera pertenece al orden de la eficiencia. Quien manda es causa principal y quien ejecuta, de alguna manera, instrumental. Además esta causalidad es directa. En la petición, por el contrario, la causalidad no es ni perfecta en el sentido en que no impone necesidad ni directa, sino sólo concurrente. Por lo mismo ella no pertenece al orden de la eficiencia sino que debe ser ubicada en el registro de la finalidad. Por lo mismo "causa inducens" puede traducirse adecuadamente por "causa final". Pero queda todavía por señalar otro aspecto de la causalidad ejercida por la petición y es que la influencia causal revierte, en cierto sentido, sobre nosotros mismos, disponiéndonos a recibir e influyendo, en este sentido, en las condiciones de realización de la acción solicitada. Esto, metafísicamente hablando, es reductible al orden de la "causa material", dispositiva, "causa disponens". Sin embargo, aun esto deberá ser revisado a la hora de analizar la causalidad de la oración dado que es necesario negar que la oración ejerza sobre Dios causalidad alguna porque, de afirmarlo, pondríamos en duda la inmutabilidad de la esencia divina. Por consiguiente la causalidad atribuible al orante sólo podrá ser efectiva en el plano creatural y, justamente, como instrumento utilizado por la misma providencia divina.

Concluyamos esta reflexión diciendo que con ella se ha puesto suficientemente de manifiesto la base fundamentalmente antropológica en la que radica para Santo Tomás la oración. La plegaria es, en esencia, una petición y, en cuanto tal, acto de la razón práctica y una causa análoga al *imperium*. De ahí la consecuencia que el Angélico deduce en su *Comentario a las Sentencias*: "oratio est actus rationis, applicantis desiderium voluntatis ad eum qui non est sub potestate nostra sed supra nos, scilicet Deum. Unde definitio Damasceni: "oratio est petitio decentium" a Deo verissime essentiam orationis declarat"¹⁵.

¹³ Cf. I. q.22 a. 3. c.

¹⁴ Cf. *Cursus theologicus in Summ. Theol.* q. 83 a. 2 n.3 sq. Cf. I. MENNESSIER OP, *op. cit.* apéndice II: Renseignements techniques, v: "Nature et causalité de la prière" (q.83 a. 1-2) p.350. Vide etiam pp. 348-352.

¹⁵ *In IV Sent.*d.15 q.4 a.1 qc 1.

2.3 El significado de la palabra “conveniente”.

El enunciado de la cuestión que se discutirá en el artículo 2 de la q. 83 es, según se ha dicho, *utrum sit conveniens orare*. La palabra “conveniente” puede significar “proporcionado” o “útil”. La primera de estas acepciones no es, claramente, la aquí aludida porque, después de lo expuesto en el artículo primero, sería absurdo que Santo Tomás dedicara otro artículo —y a continuación— para discutir si la oración es proporcionada a la naturaleza humana. Queda claro que, en cuanto acto de la razón, la oración es proporcionada al hombre. Pero, en cierto sentido, podríamos entender que esta perspectiva no está del todo ausente porque el problema que se discutirá no es la petición en cuanto tal sino la petición “hecha a Dios”. Ahora bien, la conveniencia de una tal petición presupone que la petición sea eficaz porque, de otra manera, el acto de pedir —sin dejar de ser acto de razón— no sería, sin embargo, acto “razonable”. En efecto, la cuestión de la razonabilidad de la petición a Dios supone, como fundándola, la de su utilidad en cuanto “medio” y ésta, a su vez, la de su eficacia. Pero, en todo caso, es más claro que al hablar de “conveniencia” Santo Tomás alude a “útil” y también a “necesario” como lo prueba el mismo texto del artículo 2 en la respuesta.

En la primera parte *conveniens* es traducido por *utilitas*¹⁶. En las objeciones, en cambio, la palabra es reemplazada por “necesidad”: “oratio videtur esse necessaria[...]” (obi. 1). Puede concluirse, en consecuencia, que aquí “conveniente” significa “útil” y “necesario”. Pero el problema es que, a primera vista, necesario parece ser como concepto más extenso que útil. Todo lo necesario es útil, pero no todo lo útil es, por ello mismo, necesario; no, al menos, con el mismo sentido de necesidad. Pero no debe olvidarse que, en Santo Tomás, conveniente, necesario y útil son utilizados con frecuencia en forma equivalente¹⁷. Advertamos, finalmente, que la cuestión de la utilidad esconde, como fundándola, la del poder o eficacia, ya que no llamamos útil a un medio sino a partir de su aptitud (eficacia, poder) para encaminarnos al fin querido. Por lo mismo, y volviendo al enunciado del problema: *utrum sit conveniens orare* digamos que lo que el texto discutirá en realidad será la eficacia de la oración como medio por el que el hombre puede alcanzar algo de Dios.

2.4 El origen de la cuestión

A partir del *utrum* inicial que, como se ha dicho, lleva toda la carga de la aporía, las objeciones y el *sed* contra introducen en el segundo momen-

¹⁶ Recogiendo errores antiguos sobre la oración escribe: “Secunda fuit opinio ponentium omnia, etiam in rebus humanis ex necessitate contingere [...] et secundum hoc etiam excluditur orationis utilitas” (II-II q. 83 a. 2 c).

¹⁷ Cf. al respecto I q. 82 a1 c: “...et haec vocatur ‘necitas finis’ quae etiam ‘utilitas’ ‘dicitur’” y también II-II q. 141 a. 6 ad 2 um; III q. 65 a. 4 c. que homologan ‘necesario’ y ‘conveniente’ y, finalmente, III q. 1 a. 2 c., donde Santo Tomás habla sucesivamente, como en el presente artículo, de ‘conveniente’, ‘necesario’ y ‘útil’.

to de la reflexión. Es el momento de la “dubitatio”¹⁸ porque —no olvidemos— una cuestión estrictamente hablando, es una *dubitabilis propositio*. Recorriendo las objeciones sabremos por qué se duda de la conveniencia o eficacia de la oración. Hay tres objeciones: la primera objeción parte de que Dios conoce nuestras necesidades, por lo tanto es inútil presentárselas en la oración. Notemos que la inutilidad no está fundada en su ineficacia como medio sino en que el fin ya está logrado (cf. obi.1). La segunda, parte de la inmutabilidad divina: si la oración no cambia la voluntad divina es inútil (cf. obi.2). Observemos que al poner en juego el conocimiento y la voluntad de Dios nos introducimos, sin nombrarla, en la providencia divina. Santo Tomás, en efecto, afirma en la Suma: “ratio ordinandorum in finem, proprie providentia est”¹⁹. Esta definición —advirtamos— incluye, a la vez, un elemento intelectual y otro afectivo. No es un orden inmanente a las cosas sino la razón de dicho orden que preexiste en la ciencia divina como en su causa propia. Pero el orden de las cosas al fin —y su ejecución que es el gobierno divino— presuponen, a la vez, una voluntad que quiera el fin. Este juego de razón y voluntad viene, además, confirmado por la aplicación a la providencia de los datos de la prudencia humana. Para Santo Tomás hablar de providencia equivale a poner prudencia en Dios: “prudencia vel providentia Deo convenire potest”²⁰. La tercera y última objeción es aún más fuerte porque no sólo la presenta como superflua (obi. 1) o ineficaz (obi. 2) sino hasta indebida por cuanto impediría el ejercicio de la libertad divina: “Hay mayor liberalidad cuando se da algo a quien no lo pide que a quien lo pide [...] luego a Él no conviene pedirle” (obi. 3).

La otra alternativa es presentada por el *Sed contra* que invoca nada menos que la autoridad del Evangelio: “es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer” (Lc 18: 1). Es la palabra del mismo Jesús. Así la tensión dia-

¹⁸ Cf. M.-D. CHENU OP, *op. cit.*, p. 79.

¹⁹ 1 q.22 a. 1 c.

²⁰ *Ibid.* Advértase, sin embargo, que la metáfora de la *prudencia* —y con ello la vinculación de la ciencia divina con la voluntad— comienza a ser utilizada en *De Veritate* q. 5 a 1 ad 2um. En la *Summa*, como se ha visto, se mantiene la misma perspectiva. Otro matiz de la posición tomista a destacar es la relación y distinción entre providencia y gobierno (cf. 1 q.22 a. 1 ad 2um) que cambian la perspectiva del *Compendio de Teología* y de la *Suma contra los Gentiles*. En estas obras el aspecto ejecutivo de la *gubernatio*, corriente en la tradición, predomina sobre el ejemplar e intencional. Así, el estudio de la providencia se extiende a los medios concretos por los cuales Dios conduce al hombre hacia el fin de la visión beatífica: los auxilios divinos de la ley y la gracia. Aún cuando distingue entre providencia general de Dios y predestinación, ambas forman parte de un tratado único que las engloba. En cambio en la *Summa Theologiae* la providencia es reservada al *orden de la intención* (el plan en la mente de Dios, en la prudencia divina) mientras que el orden de la ejecución (el plan en la naturaleza y en la historia) pasa al gobierno divino. En el uso teológico más corriente la providencia y el gobierno divino suelen confundirse, tendencia ya verificable en los Padres griegos que tendían a reducir la providencia a su ejecución, al gobierno y conservación de las creaturas. Cabe aclarar que en esta perspectiva se ubica el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC) que, por lo mismo, plantea en el cuadro de la providencia problemas especulativos propios del tratado de Dios creador tales como el de la providencia y las causas secundarias, el azar, el destino, el mal, y la misma oración (cf. CEC 302-314). Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas: Una propuesta sistemática*, Buenos Aires, 2004, pro manuscrito pp. 143-144.

léctica llega a su punto máximo. La oración, al menos como causa que pudiera de alguna manera influir en Dios es inútil. En el otro extremo el Señor nos urge a su práctica asidua y perseverante. La utilidad de la plegaria se ve cuestionada por la inmutabilidad de Dios y por la necesidad de que se cumplan sus designios salvíficos, fruto de su providencia sobre el mundo y el hombre. Queda claro, por otra parte, que la conveniencia de la oración está ligada a su eficacia y ésta, a su vez, a la posibilidad de conciliar una iniciativa humana como la petición con la inmutable providencia divina. Observemos finalmente que la crisis se ubica no en el plano de la antropología sino en el de la metafísica y que la misma abarca no sólo la oración sino cualquier acción humana por lo que el problema o la alternativa —ciertamente falsa, como se verá— queda planteada en términos de providencia o libertad humana. Si afirmamos una providencia y un designio divinos no pareciera haber espacio para la acción humana, para el ejercicio de la libertad humana en la conducción de los acontecimientos de este mundo.

Resumamos lo expuesto hasta ahora afirmando que lo que aquí se discute es la conveniencia de la oración cuando ella se enfrenta a la inmutable providencia divina. No está aquí en juego ni la existencia ni la naturaleza de la oración sino la “causa que la justifica como acto conveniente o útil”. Pero no se trata de probar que la oración sea conveniente y eficaz. Eso lo afirma con claridad el Evangelio: “es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer” (Lc 18: 1). Plantear esta cuestión carecería de sentido en teología puesto que la autoridad del Evangelio es indiscutible. Desde una perspectiva teológica está fuera de toda duda que la oración es un medio eficaz. Pero por ello mismo, afinando la formulación, se debe precisar que lo que aquí se discute es cómo y por qué la oración puede ser eficaz, útil y, en ese sentido, conveniente tomando en consideración un dato igualmente cierto: que es necesario que se cumplan los planes providenciales de Dios. En términos técnicos nos hallamos, en consecuencia, ante lo que en la escolástica se llama una *quaestio propter quid*. El objetivo de Santo Tomás no es, en efecto, afirmar la verdad de la conveniencia de la oración, cosa que ya hace Jesús en el Evangelio, sino justificarla, fundarla, señalando la *raíz de la verdad*.

3 La solución y sus fundamentos

La respuesta presenta una estructura bipartita. La primera parte está dedicada —como también en otros textos en los que Santo Tomás trata el tema²¹— a la exposición de errores acerca de la oración en los que incurrieron algunos pensadores antiguos así como a fijar los límites de la correcta solución del problema. La segunda parte brinda la solución misma.

²¹ I q. 13 a.8; C.Gent III cc. 95-96; Comp. Theol. P.II c.2; In Math c. 6; In Lib De Div. Nom, lect. 1.

3.1 Los errores antiguos sobre la oración

Se examinan tres errores de los que nos interesa determinar cuál es, en cada uno, el error y su raíz y, finalmente, si es posible descubrir una raíz común en todos.

El primer error —de Cicerón— es excluir de la providencia los actos humanos. Esto, más allá de negar la universalidad de la providencia²² hace inútil a la oración: “ex quo sequitur quod vanum sit orare, et omnino Deum colere” (c.). La raíz del error está en negar la existencia de un sujeto al que dirigir la plegaria²³.

El segundo error, de los estoicos, incluía los asuntos humanos en la providencia. Pero imponían necesidad a todo con lo que también resultaba inútil la oración. Aquí el conflicto se percibe con toda intensidad: hay una providencia fatalista: “omnia etiam in rebus humanis, ex necessitate contingere” (c.). Toda causalidad está reducida, en este supuesto, de modo único, a la causa natural sujeta a necesidad. La raíz del error está en el modo de concebir la causalidad de la oración. Si la misma fuera causa produciría un efecto en Dios que, además, sería necesario.

El último error lo atribuye Santo Tomás a los egipcios y está en la posición exactamente contraria: la providencia divina no es inmutable sino variable y nosotros la podemos cambiar con las oraciones y otros actos de culto²⁴. De tres afirmaciones correctas: la universalidad de la providencia; la exclusión de la fatalidad; la eficacia causal de la oración se sigue, no obstante, una conclusión falsa: la providencia no es inmutable y la oración la cambia.

Consideremos ahora los errores en conjunto y anotemos algunas conclusiones. En todos los casos los actos humanos son puestos en relación con la providencia, aunque más no sea para negar su sumisión (Cicerón). Ese es el criterio de agrupación, que no sorprende tratándose de teología moral²⁵. El nudo del problema excede el campo de la oración: hay una ver-

²² Cf. i q. 22 a.2c en la que Santo Tomás la afirma: *utrum omnia sunt subiecta divinae providentiae* sobre la base de la participación de todas las cosas en el ser y en su definición de la providencia en el artículo primero de la misma cuestión: “Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est (a. 1), necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdij divinae providentiae” (c.).

²³ Cicerón aparece también citado —en la misma línea— en i q. 22 a.2 ad 2um y en C. *Gent* III c. 94. El Angélico toma allí su argumento de S. Agustín (*De Civ. Dei* L. v, 9 n.2). Por lo demás resulta evidente que la providencia es concebida, sobre un trasfondo estoico, de un modo fatalista: “Item argumentatur Tullius in libro *De Divinatione* (L. II c.7): si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia *fato aguntur*. Quod si omnia fato aguntur nihil est in nostra potestate, nullum est voluntatis arbitrium” (C. *Gent* *ibid.* subrayado nuestro).

²⁴ La afirmación es atribuida a los egipcios en i q. 116 a. 3c y en C. *Gent* III c. 95-96. Que se trata de prácticas astrológicas consta por los mismos textos de Santo Tomás. Estos egipcios —que Santo Tomás conoce a través de Nemesio (*De Nat. Hom.* c. 36: “De fato quod in astris ponitur”)— son los sacerdotes y escribas de la religión egipcia del tercer milenio a.Cc. Estos ejercieron influencia entre los griegos y sus enseñanzas fueron asimiladas por el pensamiento estoico para expresarse, finalmente, en la tradición hermética. J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento* (Madrid, 1978) T. I p. 21; cf. también apéndice nota 16, p. 541.

²⁵ Cuando, en cambio, se aborda la cuestión en el contexto de la providencia (i q. 23 a. 8); C. *Gent* III c. 95-96; *De Verit* q. 6 a. 6c.) el criterio es otro: la utilidad o no utilidad de la oración.

dadera colisión de causalidades: providencia-libertad o bien causa primera-causas segundas. La causalidad es reducida unívocamente a “causa necesaria” lo que torna imposible la solución del conflicto. Se impone necesidad o no hay causalidad y esto vale tanto para la providencia como para la oración. La providencia es entendida a la manera estoica: una ordenación que impone fatalmente su ley a todo lo que cae bajo su dominio. El mundo antiguo se muestra, con esto, incapaz de superar la aporía. De la afirmación de que es necesario que se cumpla el orden impuesto por la providencia se concluye que todo sucede por necesidad. Veremos que el Angélico soluciona el problema pasando de una concepción unívoca de la causalidad a una análoga como lo afirma expresamente al final de la primera parte de la respuesta: “tenemos que mostrar de tal modo la utilidad de la oración que nos guardemos de imponer necesidad a las cosas humanas sometidas a la providencia y de concebir como mudables sus disposiciones” (c).

3.2 La solución tomista: superación de la antinomia inmutabilidad-*causa libre*

La solución del Angélico está construida sobre dos pilares: la divina providencia dispone no sólo los *efectos* que se producirán sino también las *causas* que los originan y el orden en el cual provienen; la causa humana está también incluida en el orden causal dependiente de Dios. Partiendo de estas premisas se concluye que la oración no tiene por qué ser concebida como causa dirigida a cambiar la disposición divina sino que, por el contrario, ella cumple el papel de ejecutora de algunos efectos que la misma providencia determina que se produzcan mediante su intervención causal: “nuestra oración no tiende a cambiar la disposición divina sino a obtener todo aquello que Dios tenía dispuesto conceder por las oraciones de las almas santas, es decir, que “con nuestra petición merecemos recibir lo que Dios desde toda la eternidad tenía pensado darnos”, como dice San Gregorio” (c).

Sería ilusión creer que la causalidad de la oración, que Santo Tomás llama *efficatia impetrandi* (II-II q.83 a. 13 c) se ejerciera directamente sobre Dios en quien ninguna creatura puede influir. Ella tiene, por el contrario, su efecto sobre las cosas humanas y este efecto es además previsto y querido por Dios. Así el hombre se convierte en cooperador de Dios, quien dispone que algunas cosas se realicen “mediante la oración” “no por insuficiencia de su poder, sino porque Dios emplea las causas intermedias para que se conserve en las cosas la belleza del orden y para comunicar a las creaturas la dignidad de la causalidad” (I q. 23 a. 8 ad 2um) siendo, por otra parte, Él mismo quien, con su gracia, induce el hombre a orar (*ibid.* q. 83 a. 15c.). En esta perspectiva la oración se presenta como un acto por el que reconocemos estar bajo la soberanía de Dios. Más aún, cuando la petición

Ambas perspectivas son, sin embargo, complementarias: quien se pone el interrogante desde el acto humano se preguntará si la providencia lo alcanza quien, por el contrario, pone la cuestión desde la providencia se interrogará sobre si ésta es alcanzada por la oración.

se hace con humildad, paciencia y perseverancia, cuando es fruto de la vida teologal, estamos, en realidad, queriendo en el tiempo lo que Dios quiere *ab aeterno*.

Ha cambiado fundamentalmente la perspectiva y la oración, en su eficacia, es vista como una participación del poder causal de Dios y, en ese sentido, como una cooperación con el gobierno divino y ello al modo como las causas segundas cooperan en la acción de la causa primera, adquiriendo por esto el carácter de verdadera causa instrumental en la que Dios se inserta para producir los efectos por Él mismo deseados²⁶. De este modo, concluye Juan de Santo Tomás: “el Angélico salva la conveniencia de la oración con la inmutabilidad de la providencia insistiendo en que la plegaria no se hace para mover a Dios, sino para poner la causa o el medio, dispuesto por Dios y subordinado a Dios, de obtener por él algún efecto a la manera en que las causas segundas físicas y morales fueron ordenadas por Dios para obtener por ellas determinados resultados, por ejemplo, que por el fuego se produzca el calor y mediante la intervención del juez sea castigado el malhechor según justicia”²⁷.

3.3 *Los fundamentos de la solución: providencia y causa libre*

El argumento desarrollado por Santo Tomás en II-II q. 83 a.2 tiene un supuesto: la providencia, siendo inmutable, no impone, sin embargo, necesidad a las cosas humanas que le están sometidas. Esto remite a la cuestión sobre la providencia (q. 22) que el Angélico plantea en la primera parte de su *Suma Teológica* y a ella nos remitimos.

No escapa ciertamente a quien estudia con prolijidad esta cuestión que el artículo 4, que la cierra, lleva el pensamiento a su verdadero punto de resolución porque sólo cuando se prueba que la providencia respeta y preserva la contingencia y la libertad de lo creado se aborda lo que constituye, sin duda, el problema filosóficamente más concreto y difícil. Para ello Santo Tomás ha preparado el terreno con sumo cuidado aportando, en los artículos precedentes, los elementos indispensables para abordar esta cuestión con el debido equilibrio.

En primer lugar la noción de providencia en la que destacan, tanto su fundamento metafísico en el ser de Dios —su vinculación con la bondad divina—, como su raíz personal —la aplicación analógica de los datos de la prudencia humana— y, finalmente, el carácter intelectual y libre de sus

²⁶ La instrumentalidad de la oración no debe ser concebida de modo mecánico. Hay también una causa instrumental libre. Además, “el que ora es también causa principal de su oración” (*In IV Sent.* d. 5 q. 2 a. 2 sol. 2 ad 2um). Es importante advertir que la afirmación, a la vez, del carácter instrumental y principal de la oración no entraña contradicción alguna porque consideramos el mismo y único acto (la oración) desde planos metafísicos distintos el trascendental y el categorial o predicamental. Más allá de la acción instrumental, recibida y transeúnte, el instrumento posee su propia acción que produce como causa principal. Tanto el instrumento (oración) como la causa principal (providencia) son, cada uno en su plano, responsables de la totalidad del efecto producido. Cf. R. P. PHILLIPS, *Moderna Filosofía Tomista*, t. II (Metafísica), Ed. Turiel (Madrid, 1964), pp. 242-243.

²⁷ *Cursus Theol. In Summ. Theol.* I q. 83 a. 2 n. 3 y ss.

designios (a. 1). A esto se agrega la universalidad que extiende la acción de la causa primera a todo lo creado, incluido lo humano (a. 2). Finalmente, el papel instrumental propio de la causa segunda, creada, ejecutora de los designios divinos (a. 3).

En el artículo 4 Santo Tomás se pregunta si la providencia impone necesidad a las cosas provistas. La distinción ya aparecida en el artículo primero entre "ratio ordinis" y "executio ordinis" (gobierno) (cf. a. 1 ad 2um) le permite determinar con el mayor realismo metafísico y sin contradicción alguna el papel correspondiente a la causa divina y a la creada. Queda claro, por lo demás, que tanto por su universalidad como por su carácter de ciencia práctica (cf. a. 3 ad 1um) en la "ratio ordinis" todo queda, hasta en sus ínfimos detalles, en manos de Dios²⁸. Pero ello no significa negar la acción de la causa segunda que coopera a la ejecución de los designios de la providencia divina (a. 3 c) y tampoco excluir el respeto al modo específico de cada causalidad interviniente (a. 4 c).

El problema del artículo 4 consiste en mostrar cómo sea posible conciliar la omnipotencia divina (obi.2) y la inmutabilidad de los designios providenciales (obi.3), rigurosamente no frustrables por la creatura (obi. 1) con la realidad de la existencia, en el mundo, de la contingencia y de la libertad, que Dios no podría impedir sin destruir, con ello mismo, la naturaleza que en algunas cosas es contingente (*sed contra*). He aquí la aporía: providencia infalible y contingencia, providencia eficaz y libertad, son dos extremos que a la razón humana se le presentan a primera vista como irreconciliables. Sin embargo, Santo Tomás encuentra en las mismas propiedades de la providencia —omnipotencia, eficacia, infalibilidad— la razón profunda de la armonía entre ésta y la existencia de seres y causas contingentes y libres, como deja ver con claridad la respuesta del artículo 4.

En este texto, que refuta en el fondo la posición estoica para la que la providencia somete todo a necesidad, la solución se estructura a partir de dos principios: la noción de providencia desarrollada en el artículo primero: "a la providencia pertenece ordenar las cosas al fin" y que "después de la bondad divina, que es un fin independiente de las cosas, el principal bien que en ellas existe es la perfección del universo, que no existiría si en el mundo no se encontrasen todos los grados del ser" (c) y, por consiguiente, también los seres contingentes y libres²⁹. De ahí la conclusión:

²⁸ Cf. la comparación, al final de la respuesta del artículo 2, de esta ciencia con el conocimiento artístico: "et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiatam, ut supra (q. 14 a. 8) dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiatam subduntur ordini artis" (i q. 22 a. 2c.). En *In I Sent* d. 40 q. 1 a. 2 Santo Tomás compara la providencia con la ciencia práctica del artesano, entendida como el ideal de su obra, preexistente en su inteligencia.

²⁹ Es importante advertir que esta doctrina se encuentra en directa relación con la cuarta vía para probar la existencia de Dios (cf. I q. 2 a. 3 c.). Así como la existencia de todos los grados de ser exige la existencia de un ser supremo, la misma existencia de todos los grados de ser, indispensable para la perfección del universo, exige al teólogo afirmar que la providencia no impone necesidad a todas las cosas porque, de ser así, no habría seres contingentes y libres lo que, a su turno, impediría la misma "perfectio universi". Cf. M.-D. PHILIPPE, OP, *La providence impose-t-elle la nécessité aux réelles qui Lui sont soumises?* en *Bulletin du Cercle Thomiste Saint Nicolas de Caen* 57 (1964), p. 67.

“por lo tanto corresponde a la providencia divina producir el ser en todos sus grados y por ello señaló a unos efectos causas necesarias para que se produjesen necesariamente y a otros causas contingentes, con objeto de que se produzcan de modo contingente, según la condición de sus causas próximas” (c).

4. *Inmutabilidad, necesidad, libertad*

La afirmación de que las causas segundas son ejecutoras de los designios divinos (I q. 22 a. 3), junto a la realidad de la preservación por parte de la providencia del modo propio —necesario o contingente— del ejercicio de dicha causa segunda (a. 4) constituyen los presupuestos inmediatos que fundan la solución al problema de la eficacia, utilidad y conveniencia de la oración que Santo Tomás plantea, como hemos visto, en II-II q. 83 a. 2 donde el problema es la aparente oposición entre inmutabilidad (de la providencia) y causa libre. Aquí, en la q. 22 de la Primera Parte no aparece el tema de la inmutabilidad lo que no sorprende porque, dado que la inmutabilidad de los designios providenciales se funda en la inmutabilidad de la ciencia y de la voluntad divinas, el Angélico lo ha abordado precisamente al tratar de ellas (cf. I q. 14 a. 15 y q. 19 a. 7). Por otra parte, la cuestión de la inmutabilidad ingresa en la q. 22, en el artículo 4, a través de dos de las objeciones (1 y 3).

Respondiendo, precisamente, a la primera dificultad Santo Tomás muestra que los conceptos de infalible y necesario no son idénticos y por ello puede hablarse de una infalibilidad de contingencia y libertad. Lo que es necesario e infalible es que las cosas sucedan como Dios quiere, lo que no significa que por ello mismo todo suceda por necesidad ya que algunas cosas Dios las quiere como contingentes (I q. 22 a. 4 ad 1um).

La doctrina de este artículo 4 —y aún de toda la cuestión 22— se asienta en dos consideraciones que Santo Tomás lleva a cabo en la q. 19, al tratar de la voluntad divina: la voluntad de Dios es absolutamente eficaz (a. 6) y respeta las causas segundas preservando, de esta manera, la libertad y una real contingencia (a. 8). Esto revela la trascendencia única de la voluntad de Dios, “eficaz hasta el punto de preservar la contingencia de un efecto en el instante mismo en que asegura su realización”.

3.5 *El fundamento último: la causalidad*

El desarrollo anterior puso de manifiesto que la causalidad es el verdadero punto de apoyo de la reflexión. La lectura de la q. 22 muestra, además, el especial interés de su autor por poner de manifiesto en su raíz —gracias sobre todo a la continua referencia a la bondad divina (cf. aa. 1-2 y 4), la vinculación de la providencia con el ser divino.

Esto revela una profunda intuición. En efecto, si hay providencia, ello se debe no sólo a que pueda atribuirse una razón personal al orden existente en la creación por el cual las cosas se encaminan hacia su fin. En últi-

ma instancia, y de una manera aún más radical, hay providencia porque Dios es bueno y quiere participar su bondad a las criaturas causando en ellas todo cuanto hay de perfección en su subsistencia y en su dinamismo teleológico. Presentar, como hace Santo Tomás en la 1 q. 2, la primacía de Dios, acto puro, y simultáneamente su poder causal en el plano de las diversas causalidades que se conjugan en el ser —cf. vías estáticas y dinámicas— es ya, de alguna manera, anticipar la providencia de Dios en sus fundamentos últimos.

La existencia de la providencia es así una consecuencia lógica de la causalidad de Dios puesta de manifiesto en las vías (q. 2), por una parte, y de la ciencia y voluntad divinas, fundadas en la misma causalidad (q.14 a.8; q. 19 a.4), por otra. Un ser primero y subsistente, que causa todo cuanto hay de ser y de perfección en las cosas, que es la inteligencia primera a la que debe atribuirse todo el orden existente en la creación, no puede menos que ser providente.

La afirmación de la causalidad universal de Dios, a cuyo orden toda causa segunda se sujeta, participando por otra parte su poder y la clara distinción metafísica entre el plano trascendental y predicamental ponen a Santo Tomás en condiciones de abordar con realismo metafísico la delicada relación entre providencia y causa libre. Es que en la metafísica tomista de la participación y de la causalidad es posible la afirmación de una subordinación de la causa segunda a la primera sin que ello implique la negación del poder causal de esta última. En otras palabras, es posible la afirmación de una real autonomía de la criatura frente al creador. Entre causa primera y causas segundas no sólo no hay oposición dialéctica sino que hay participación causal, dependencia, analogía. Ello ha posibilitado la superación del horizonte estoico en el tratamiento de la relación entre oración y providencia porque, de la unívoca reducción de toda causalidad a necesidad, se ha pasado a una síntesis en la cual, sopesando las causalidades según la analogía del ser, puede orientarse el espíritu por el verdadero camino.

4 Conclusión: la conveniencia de la oración

Al final de nuestro recorrido hemos visto cómo Santo Tomás justifica, con gran realismo metafísico y con profundidad teológica, la conveniencia de la plegaria, es decir, su eficacia como instrumento de la providencia divina. El hombre se presenta así como verdadero colaborador de Dios. Esto mismo, hablando tanto de la oración como de la providencia, es afirmado claramente por el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “la oración cristiana es cooperación con su providencia y su designio de amor hacia los hombres”³⁰; “Dios concede a los hombres incluso poder participar libremente en su providencia [...] [dándoles] el ser causas inteligentes y libres para completar la obra de la creación [...] [así ellos] pueden entrar libre-

³⁰ CEC 2738.

mente en el plan divino no sólo por sus acciones y sus oraciones, sino también por sus sufrimientos³¹.

En este sentido el designio de Dios, que subordina a la oración del hombre la realización de algunas cosas y el cumplimiento gozoso de su destino, no puede dejar de aparecer como expresión de una sabiduría infinita. Un rasgo más de la bondad divina, que asocia a la criatura racional a la obra que realiza y le asegura el pleno dominio de su acción y una eficacia que le es propia. Más aún, puede decirse que la plegaria lleva la generosidad divina a sus últimas consecuencias, porque gracias a ella el hombre amplía inmensamente la parte que le corresponde en el gobierno divino y esto en perfecta conformidad con su naturaleza racional.

Toda la causalidad de la oración revierte, para el Angélico, sobre el orante mismo por ello su institución debe buscarse en el beneficio que reporta para el propio hombre y no para Dios que nada necesita. Santo Tomás lo dice con todas las letras en su respuesta a la tercera dificultad: "A la liberalidad divina debemos muchas cosas que ciertamente nunca pedimos. Si en los demás casos Dios exige nuestras oraciones, es para utilidad nuestra, pues así nos convencemos de la seguridad de que nuestras súplicas llegan a Dios y de que Él es el autor de nuestros bienes. Por ello decía San Juan Crisóstomo (Cf. *Cat. aurea* in Lc. 18: 1): 'considera qué felicidad se te ha concedido y qué gloria llevas contigo: puedes hablar con Dios en la oración, alternar en coloquios con Cristo, solicitar lo que quieres y pedir lo que deseas'³².



³¹ CEC 307.

³² II-II q.83 a.2 ad 3um.