

PROVIDENCIA EN TOMÁS DE AQUINO
Y HEGEL

TRABAJO DE FIN DE GRADO

CAROLINA VILLEGAS GALAVIZ

DIRECTORA: Dr. MARÍA MONTSERRAT HERRERO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA, 2015

INDICE

1. INTRODUCCIÓN	5
2. TOMÁS DE AQUINO	6
I. La ciencia y la providencia divina	7
II. La voluntad y la providencia divina	9
III. La providencia divina en general: providencia natural	14
a) <i>Dios como fin último</i>	14
b) <i>El orden de las cosas según su naturaleza</i>	15
c) <i>Dios gobierna mediante las causas segundas</i>	18
IV. La providencia divina sobrenatural: la predestinación y la reprobación	21
V. El libro de la vida	23
3. HEGEL	25
I. La historia universal	25
II. La astucia de la razón	28
III. La libertad. El fin último del mundo	30
IV. Los instrumentos de la <i>astucia de la razón</i>	32
4. UNA COMPARACIÓN	38
a) Providencia Vs. Astucia de la razón	38
b) El fin último	38
c) Libre arbitrio Vs. Instrumentos	39
d) El hombre como fin en sí mismo en ambos autores	39
e) Las causas segundas en ambos autores	40
5. CONCLUSIÓN	41

BIBLIOGRAFÍA

1. INTRODUCCIÓN

La pregunta por el principio rector que rige al mundo se ha abordado desde los inicios del estudio de la historia, dando lugar según la época y el contexto a distintas interpretaciones. “La fe en el progreso —explica Löwith— reemplazó a la fe en la providencia”¹. Posteriormente se verificó un rechazo a ambas interpretaciones (providencia y progreso). Este rechazo a toda interpretación teleológica del mundo y su historia es representado por Burkhardt, quien promulga que no nos concierne conocer la racionalidad de la historia pues es inaccesible a nuestro saber.

El presente trabajo pretende recuperar dos conceptos de providencia para no relegar la historia del hombre a un sinsentido. Pues eso es lo que sería el mundo sin una interpretación teleológica de la historia, sin un porqué que explique la razón y causa de nuestro ser y de nuestro acontecer. Por esto se replantean las preguntas que un día se hicieron Tomás de Aquino y Hegel, pero que han sido silenciadas por la voz de aquellos que abogaban por las teorías del progreso, y por quienes han apostado por el escepticismo. Así se quiere servir y dar respuestas a una nueva generación, con un nuevo contexto, que busca y quiere saber si la providencia le compete o no a Dios y si todas las cosas están o no sometidas a la providencia. ¿Hay o no providencia inmediata o mediata de todas las cosas?

En este estudio se intentará por un lado reconciliar, en la medida de lo posible, a dos autores que se muestran en sus visiones metafísicas, opuestos; y, por el otro, vislumbrar las diferencias entre ambos. Todo con el fin de comprender mejor qué ocurre en la historia y si eso que ocurre tiene o no algo que ver con Dios. Así se procederá a la exposición de los dos autores, según el orden cronológico de su existencia, primero Tomás de Aquino y después Hegel. Posteriormente se hará una comparación entre ambos que comprenderá los puntos claves de ambas teorías, y finalmente se hará una breve conclusión.

¹Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 14.

2. TOMÁS DE AQUINO

Para Santo Tomás la providencia es la prudencia de Dios, es decir, es aquello que ordena los medios al fin. En su *Suma Teológica* Tomás de Aquino enmarca el estudio de la providencia en el contexto de la explicación de las virtudes que disponen la voluntad en orden al fin (amor, justicia, misericordia). En ese momento habla de las virtudes que versan acerca de “los medios que han de conducir al logro del fin”². Estas, que son forzosamente intelectuales, suponen un acto previo de la voluntad: “la intención o deseo de conseguir el fin”³. Es decir que, lo primero que hace es explicar las virtudes divinas que perfeccionan aisladamente ya sea al entendimiento (ciencia), o a la voluntad (amor, justicia y misericordia).

Después procede a considerar aquellas otras virtudes divinas que requieren del ejercicio en conjunto de actos del entendimiento y de la voluntad. Las últimas se resumen en la virtud de la prudencia, y en ella la parte principal es la providencia. Esta ordenación de las cosas al fin es doble. Es así ya que en las cosas hay un doble fin: Uno *natural*, al que se tiende por impulso, y uno *sobrenatural*, al que se ordenan gracias a la acción de la voluntad divina. Por tanto, habrá dos órdenes de medios. Uno para la consecución del fin natural, y otro sobrenatural, para el logro de la bienaventuranza sobrenatural. De la doble serie de medios surge una doble providencia en Dios: una providencia *natural*: por la que Él ordena los medios que conducen a la perfección del universo y a la manifestación de su infinita bondad. Y otra providencia *sobrenatural*: por la que ordena los medios por los que las criaturas racionales son capaces de conseguir la bienaventuranza eterna en el cielo⁴.

Apelando a esta distinción Tomás de Aquino distribuirá su estudio sobre la providencia introduciendo primero la providencia divina en general (o la *providencia natural*). Posteriormente

²Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 22, a. 1 [Introducción a la cuestión por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo, Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P., La Editorial Católica, Madrid, 1964, p. 756].

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

explicará la providencia divina sobrenatural (*predestinación*) y por último hablará del *libro de la vida*, en el cual, explica, están inscritos los nombres de los predestinados a la gloria divina.

En el presente trabajo, en lo que compete a la explicación tomista de providencia, se seguirá el mismo esquema que el Aquinate siguió en la *Suma Teológica*. Se desarrollarán brevemente las virtudes que “perfeccionan aisladamente”, en lo que estas apelan a la providencia: ciencia y voluntad. Y posteriormente se desarrollarán la providencia natural, la predestinación o providencia divina sobrenatural, y por último se atenderá, aunque en menor medida, al “libro de la vida”. En el desarrollo de estas nociones se tomarán como referencia central la *Suma Teológica*, la *Suma contra los gentiles*, y algunas cuestiones del *De Veritate*.

I. La ciencia y la providencia divina

Santo Tomás identifica la esencia y la ciencia de Dios. Para aceptar esto explica en la cuestión dos del *De Veritate*, que la ciencia no puede ser una disposición añadida al Absoluto, pues de ser así Dios no sería simple. Habría entonces en Él una composición entre sustancias y accidentes y eso no puede aceptarse. En la misma cuestión, se explica que Dios se conoce a sí mismo, ya que se afirma que Dios es el cognoscente y lo conocido a la vez, y se conoce a sí mismo primaria y comprensivamente. Una cosa es cognoscible en cuanto está separada de la materia, y Dios, que está exento de toda potencialidad, es el extremo de la separación de la materia, siendo Él lo máximamente inmaterial está dotado máximamente de conocimiento y es máximamente cognoscible. Si Dios se conoce a sí mismo, por extensión conoce todas las cosas que son su creación. Puesto que Él es la causa y el principio activo inmaterial de todo, es necesario que conozca todo en su singularidad. Él ordena las cosas hacia el fin y para hacerlo es necesario que las conozca en su naturaleza propia, la misma que da la relación al fin.

En esta línea, Tomás de Aquino añade que ya que Dios conoce a las cosas singulares en su propia naturaleza, también conoce si existen actualmente o no. “El intelecto que comprende la esencia de una especie comprende por medio de ella todos los accidentes propios de esa especie”⁵, y lo mismo puede decirse de la esencia propia de un singular. Entre los accidentes de una cosa está el tiempo en el que la misma existe, es decir que, Dios conoce el tiempo en el que se encuentra cada

⁵Tomás de Aquino, *De Veritate*, 2, *La ciencia de Dios*, q. 2, a. 7., Trad. A. L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, p. 65.

cosa que existe en la realidad. Pero, aunque Dios conoce cada cosa y su situación en el tiempo, su conocimiento, a diferencia del conocimiento del hombre, no se rige por términos temporales. Al ser causa de todo lo creado Dios conoce las cosas antes de que estas lleguen a existir, por esto afirma el Aquinate que el conocimiento de Dios sobre las cosas es indiferente a la existencia o no de las mismas⁶. Así puede conocer cosas que nunca llegan a ser, por tanto Dios puede conocer el no ente. Pero este conocimiento del no ente que se da en la esencia divina es un tipo de conocimiento especulativo, a diferencia del conocimiento práctico que es el de los entes que han existido, existen o existirán. En este sentido el intelecto divino, que es independiente del tiempo, conoce también los futuros contingentes. En principio esto puede sonar a una contradicción ya que si Dios conoce algo antes de que exista, entonces ya no puede decirse contingente sino necesario.

Pero Santo Tomás explica que “ya que la visión de la ciencia divina se mide por la eternidad”⁷ y ésta es simultáneamente, todo lo que es en el tiempo, pasado, presente y futuro, Dios lo ve como presente, pues como hemos dicho el intelecto divino es atemporal. Y así como el ser humano es capaz de ver los seres contingentes en el presente, sin que los mismos pierdan esa contingencia, del mismo modo Dios ve a todos los seres contingentes en “presente” incluso antes de que se den en el tiempo del hombre, sin que por ello dejen de ser contingentes.

Como se ha explicado Dios conoce todas las cosas distintas de sí mismo, y a estas en su esencia particular, conoce el no ente y además los futuros contingentes, entonces se puede decir que Dios conoce infinitas cosas. Ya que la esencia divina tiene una naturaleza infinita y cognoscente es capaz de conocer infinitamente todo, y además conoce todo siempre, es decir que, su conocimiento no varía. Una variación en el conocimiento se da cuando se conoce algo que antes no se conocía, pero Dios conoce el ente y el no ente y esto fuera del tiempo, entonces en su intelecto no se puede dar aumento o disminución.

El problema de negar el conocimiento infinito de Dios se deriva de equiparar tal intelecto divino con el intelecto humano, un intelecto infinito y uno finito. Lo que se dice del modo de conocer del hombre para el cual, según San Agustín, “todo lo que es conocido está limitado por la comprensión de quien conoce”⁸, no puede decirse del modo de conocer de Dios que no tiene límite.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Idem.* p. 101.

⁸ *De Veritate, La ciencia de Dios*, q. 2, a. 12.

Por esto, según explica Tomás de Aquino, el modo de conocer de Dios y del hombre no se pueden decir de manera unívoca, pero tampoco se dicen de manera totalmente equívoca, de ser así no se podría aceptar que la esencia divina fuese una semejanza de las criaturas y entonces “al conocer su esencia Él no conocería las criaturas”⁹, por tanto, se tiene que afirmar que la ciencia de Dios y la del hombre se predicán según analogía, es decir, según una proporción.

Finalmente, Santo Tomás explica que ya que el intelecto infinito de Dios como causa de todas las cosas conoce todos los efectos de lo que crea, es necesario afirmar que Dios también conoce el mal. Puesto que si se dice que conoce algo, también se debe aceptar que conoce su privación y su contrario. Entonces, Dios conoce las negaciones y privaciones opuestas, así como los contrarios de todas las cosas, y como el mal es privación del bien, y Él conoce todo el bien, se dice que conoce el mal.

II. La voluntad y la providencia divina

De la ciencia de Dios se sigue su voluntad, tal como “después del acto de entender viene inmediatamente el movimiento o afecto de la voluntad hacia el objeto conocido”¹⁰. Esto es así ya que a toda forma sigue una inclinación, un apetito o tendencia, en tanto que “el ser que la tiene tendía hacia ella cuando aún no la poseía, y descansa y se goza en ella una vez que, actualmente, la posee”¹¹. Y todo ser ama su propia perfección, cosa que la viene de su forma. De esta forma natural se sigue una tendencia que es el apetito natural. Por lo mismo, a la forma apprehendida por el conocimiento sensible como conveniente o disconveniente se sigue un movimiento de atracción o repulsión, denominado apetito sensitivo. Lo mismo ocurre con la “forma apprehendida por el entendimiento como conveniente o contraria a la persona inteligente”¹², apprehendida la forma se sigue un movimiento de simpatía o aversión, al que se llama apetito intelectual o voluntad.

Siendo así, todo ser inteligente está dotado de voluntad, y por tanto Dios tiene la máxima voluntad. Puesto que en Él se identifican el querer y la voluntad con el ser. Por ello el objeto

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *S. Th.*, I, q. 19, a. 1 [Introducción a la cuestión p. 676].

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

primario de Su voluntad es su misma bondad infinita. La bondad infinita de Dios es su propio objeto fundamental.

El objeto de la voluntad divina, que es su propia bondad, tiende a comunicarse y difundirse a los demás. Pues todo bien, cuando es perfecto actúa de la misma manera, comunicándose y difundiéndose, por ello se ha dicho que el bien es por sí mismo comunicativo¹³. Es conveniente que Dios difunda su bondad en la creación del universo, por tanto Él ama no solo su infinita bondad, ama también la bondad de las criaturas, que son fruto de su amor y ama en ellas la bondad recibieron de Él. Por eso se ama a sí mismo en ellas, y a ellas en orden a sí mismo.

Y ya que con esto parece entenderse que las ama como medio y no como fin, hay que subrayar que su bondad es absolutamente independiente del bien de las criaturas mismas que no añaden nada a la perfección de Dios, ni se puede decir que Él se haga más feliz o dichoso con la existencia de estas. Entonces se entiende que no las quiere necesariamente¹⁴. Pero debe decirse también que aunque no las quiera necesariamente, si se apela al hecho de que su voluntad es inmutable, debe defenderse que una vez que ha puesto un acto de amor, no podrá cambiarlo. Siendo así, se puede defender que quiere a las criaturas con necesidad hipotética o condicionada. A diferencia de la necesidad absoluta, con la que sólo ama su bondad infinita.

Al decir que Dios ama las criaturas como medio y no como fin (con necesidad hipotética), debe aclararse que Dios no es movido por el amor del fin a querer un medio. Y ya que en Él puede darse un solo acto simplicísimo de amor, este acto recae al mismo tiempo sobre el fin y los medios, por tanto, en Dios el amor de un medio no es causado por el amor de un fin. De donde se sigue que quiere “el medio como medio, es decir, en orden al fin”¹⁵. La diferencia en esta última especificación se explica en este sentido: quiere al “medio como medio”, es decir, no al medio como fin, pero sí al medio “en orden al fin”, esto se aclara si entendemos que no quiere el medio por un motivo (“por un fin” en el sentido de por una razón). Es decir que quiere las cosas *para* un fin.

Al ordenar Dios todas las cosas *para* un fin, ordena todo su ser, “de modo intrínseco y esencial, a una determinada operación y a un determinado fin, dentro de su esfera propia y dentro

¹³ *S. Th.*, I, q. 19, a. 4.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

del conjunto del universo”¹⁶. Por esto se puede decir que la voluntad divina no excluye, sino que produce, mueve y gobierna las causas íntimas y naturales de las cosas. Pero estas están subordinadas a la voluntad de Dios como a su causa primera¹⁷.

Lo querido como medio para el alcance del fin, actúa a modo de causa segunda. En esta línea Santo Tomás admite que *la voluntad divina obra también por medio de las causas segundas*¹⁸. De ello se deriva que Dios no solo obre inmediatamente en el efecto, sino que a veces obre por medio de las causas segundas, actuando como primer motor, y moviendo así al resto de motores (tal como lo explica Tomás de Aquino en la primera vía de las demostraciones de la existencia de Dios¹⁹), y como primera causa eficiente, aplica a las causas segundas su operación (así explicado en la segunda vía).

Así dice Santo Tomás que:

“Como Dios quiere que los efectos procedan de sus causa, todo efecto que presuponga otro no depende solo de la voluntad de Dios, también del otro, pero el primero no depende más que de la voluntad divina. Es como si dijéramos que quiso Dios que el hombre tuviera manos para hacer oficios, y entendimientos para que fuese hombre y gozara de Dios o fuese complemento del universo. Pero al llegar aquí no se puede hallar fines creados ulteriores, y por tanto, esto último depende de la simple voluntad de Dios, en cambio, lo anterior depende también del influjo de las demás causas”²⁰.

Pero, aunque Dios dé poder de causar a las llamadas “causas segundas”, Su voluntad (en un sentido tomista) siempre logra sus designios, pues ha de cumplirse absolutamente. Y debe decirse que la voluntad de Dios es infalible, pues permanece siempre inmóvil e inmutable. Tomás de Aquino entiende que aunque debe decirse esto es claro que vemos en las cosas cambio y mutación,

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 19, a. 6.

y si estamos aceptando que Dios es siempre la primera causa eficiente de todo, y después vemos el cambio en las cosas, se entiende que la voluntad de Dios puede cambiar. Pero ante esto advierte que:

“Una cosa es mudar de querer y otra querer que alguna cosa se mude, pues bien puede alguien, sin que cambie en lo más mínimo su voluntad, querer que primero se haga una cosa y después se haga lo contrario. La voluntad se muda cuando alguien empieza a querer lo que antes no quiso o deja de querer lo que anteriormente quería, cosas que no pueden ocurrir si no se presupone alguna mudanza por parte del conocimiento o alguna modificación de disposiciones en la substancia del que quiere”²¹.

El problema general, en este sentido, es que al admitir que Dios permite que las cosas sean mudables y por tanto contingentes, se plantea la pregunta de si hay mutabilidad o no en Él. Admitir eso implica contradecir la descripción tomista de la naturaleza divina: que Dios es acto primero, simple, uno, único, incorruptible²². Pero decir lo contrario, es decir, que Dios impone necesidad en las cosas, implica que si “su voluntad impone necesidad a lo que quiere, todo lo bueno sucedería necesariamente y, en consecuencia, perecería el libre albedrío, la deliberación y todo lo demás”²³.

El dilema se resuelve atendiendo a la idea de que Dios no sólo hace lo que quiere, sino que aquello que quiere hacer lo hace del modo en como lo quiere: necesario o contingente. Es decir que el hombre es libre, y puede elegir al *margin* de la voluntad divina porque Él lo ha querido así, ese es el modo en que decidió hacerle. Más aún, así siempre estamos bajo su poder, ya sea queriéndolo y siguiendo su ley, o intentando evitarla, solo que estamos ante su poder de manera distinta, o en armonía y comunión o “como bestias”²⁴.

²¹ *S. Th.*, I, q. 20, a. 7.

²² González. A. L. *Teología Natural*, EUNSA, Pamplona, 2008, p. 157.

²³ *S. Th.*, I, q. 18, a. 8.

²⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, 5, *La providencia*, q. 5, a. 5., Trad. A. L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, p. 37.

Esto lo explica Santo Tomás en el artículo 8 de su cuestión 19 sobre la voluntad de Dios en la Suma Teológica, donde dice:

“Si la voluntad de Dios es eficacísima, se sigue que no solo produce lo que quiere, sino el modo en el que quiere que se produzca. Dios, con objeto de que haya orden en los seres para la perfección del universo, quiere que unas cosas se produzcan necesaria y otras contingentemente, y para ello vinculó unos efectos a causas necesarias, que no pueden fallar y de las que forzosamente se siguen, y otros a causas contingentes y defectibles”.

Así se resuelve que en el orden que Él da a las cosas para que éstas alcancen el fin, es decir que con el poder que ejerce con su providencia, no impone necesidad a las cosas, y permite el libre arbitrio en aquellas criaturas que ha predestinado para la salvación.

Pero, en lo referente a la voluntad divina, y su querer que las cosas sucedan como son, se abre el antiguo problema del mal. Si Dios produce lo que quiere y además produce lo que quiere del modo en que lo quiere, y en las cosas surgen los males: ¿Dios quiere entonces el mal en las cosas? Una respuesta rápida dada por Tomás de Aquino, apela a la noción aristotélica del bien:

“Como el concepto de lo bueno es el mismo que el de lo apetecible, según hemos visto, y el mal se opone al bien, es imposible que un mal, en cuanto mal, sea apetecido ni con el apetito natural, ni con el animal, ni con el racional, que es la voluntad”²⁵.

El apunte de “un mal en cuanto mal” es lo que resuelve el problema. La idea es que hay males que se apetecen indirectamente porque de ellos se sigue un bien, aquí es clave entender que no se quiere que algo se destruya, ni que algo salga mal. Lo que verdaderamente se busca con ciertos males es la producción o generación de un nuevo ser, que presupone “la destrucción o corrupción de otro”.

Tal como un león debe matar a un ciervo para alimentarse, el ciervo perece, pero sin su muerte el león no podría vivir. Lo que Dios más quiere es su bondad, por lo que de ninguna manera

²⁵ *S. Th.*, I, q. 19, a. 9.

quiere el mal de culpa, que priva del orden al bien divino. Y el mal de defecto natural y el mal de pena, los quiere al querer cualquiera de los bienes a que van anejos, y así, al querer la justicia, quiere al castigo, y al querer que se conserve el orden de la naturaleza, quiere que mueran o se destruyan algunas cosas²⁶.

En su providencia, en su orden de las cosas al fin, algunas veces Dios permite que el mal suceda, pero solo que “suceda”, no es que Él apetezca el mal, ni siquiera se puede decir que apetezca el mal accidentalmente. Pero permite que se dé como privación de un bien para que otro bien, uno superior, pueda darse, y se dé entonces el recto orden de las cosas hacia su destino.

III. La providencia divina en general: providencia natural

Dios como fin último

Si Dios es causa de las cosas por su entendimiento, entonces ha de preexistir en la mente divina la razón de cada uno de sus efectos y además del orden que hay en las cosas con respecto a sus fines. Como hemos dicho la razón del orden de las cosas al fin es precisamente la providencia, que es la parte principal de la prudencia. A ésta están subordinadas la memoria de lo pasado y la clara visión de lo presente, ya que, recordando lo pasado y entendiendo el presente, conjeturamos las medidas que hemos de tomar para lo por venir²⁷.

Pero en Dios nada hay ordenable a un fin, pues Él es el fin último. Por consiguiente lo que en Dios se llama providencia es la razón del orden de las cosas a sus fines. Dios es el fin al cual ordena las cosas, y en Él el fin último es Su propia bondad. Así defiende lo dicho Santo Tomas:

“Si nada tiende a una cosa tomada como fin, sino en tanto que es bueno, es preciso, pues, que el bien, en cuanto tal, sea fin. Según esto, lo que es sumo bien será también el sumo fin. Pero el sumo bien es único, y es Dios [...] Luego todo está ordenado, como a su fin, a un bien sumo, que es Dios”²⁸.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 22, a. 1.

²⁸ Santo Tomás, *Summa contra gentes*, III, 17. [“Todo está ordenado a un solo fin, que es Dios”].

Todo cae bajo el gobierno de la divina providencia, absolutamente todo, sólo que de distinta manera. Así pues lo *natural*, lo *contingente*, y los *actos humanos* fruto del libre arbitrio, están bajo el poder providente de Dios. Dios gobierna todo (impone su orden) con su entendimiento y su voluntad. Y gobierna cada cosa según su naturaleza:

“Las cosas que son distintas por naturaleza, si no se reducen a la unidad por un ordenador, no pueden formar un orden. Mas, dentro del mismo hay cosas que tienen naturalezas distintas y contrarias, integrando un solo orden, pues unas se valen de las operaciones de las otras y algunas son ayudadas o regidas por otras. Es preciso, pues, que haya un solo ordenador y gobernador universal”²⁹.

Cuanto más cerca estén de Dios las cosas, tanto más perfectamente estarán ordenadas. Lo *natural* puesto que carece de intelecto o de conocimiento no puede tender por sus fuerzas al fin, así se explica en el *De Veritate*. En los cuerpos inferiores, que son los más alejados de Dios por diversidad de naturaleza, “vemos que algunas veces fallan en su curso natural, como ocurre con los monstruos y otros casos fortuitos”³⁰. Por ello es preciso que las operaciones de la naturaleza estén ordenadas por algún conocimiento superior, por un intelecto que preexiste y causa el orden, ya que el orden natural de las cosas sigue consecuencias lógicas que no parecen ser fruto del azar.

Eso que ordena es la providencia. Lo *contingente*, por otro lado, tampoco se excluye del poder de la providencia. Pues tal y como se ha dicho al explicar la voluntad divina: Dios no sólo hace lo que quiere su voluntad, sino también del modo en que lo quiere, y este modo puede ser contingente o necesario. Además, la contingencia en las cosas se da puesto que “la operación con que la divina providencia obra en las cosas no excluye a las causas segundas, sino que se cumple por ellas en cuanto obran por virtud de Dios”³¹. Y como en las causas segundas hay posibilidad de error, pero éstas obran gracias a la causa primera que es Dios, se dice que los sujetos de la divina providencia no son todos necesarios.

²⁹ C. G., III, 64.

³⁰ *Ibid.*

³¹ C. G., III, 72.

Aquí es importante apelar a la idea de que ya que todo se ordena hacia Dios, cuanto más cerca estén las cosas de Dios, más participarán de su semejanza: serán más o menos perfectas. Cuando más cerca está algo de Dios es más inmóvil, pues Él es absolutamente inmóvil. Por tanto lo más alejado (por ejemplo, lo que actúa gracias a las causas segundas) dista mucho de la inmovilidad de Dios, y “por eso no siempre se mueve del mismo modo. Y en esto se nos muestra la hermosura del orden”³².

Dios no excluye lo contingente de su creación pues:

“Si fuera exigencia de la divina providencia que todo fuese necesario, no habría ningún ser corruptible en la creación, y, en consecuencia, ni tampoco sometido a generación. Y así, sería suprimido de la realidad el mundo de la generación y corrupción. Lo cual destruye la perfección del universo”³³.

Además, según se afirma en el *De Veritate*: Dios actúa como el buen padre de familia que busca el bien común antes que el bien particular. Por tanto, aunque la corrupción de una cosa del universo no sea conveniente para esa cosa, sí es conveniente para la perfección del universo entero. Y dicho esto se puede entender que la providencia divina ordena también a los seres corruptibles y lo hace sin contradecir la bondad infinita y perfecta de Dios.

Además, no puede decirse que lo contingente no cae en el poder de Dios. Pues si todo acontece necesariamente tendría que destruirse el concepto de providencia, ya que como explica Santo Tomás en la cuestión 74 de la Suma Contra los Gentiles:

“El suponer que no se da nada fortuito y casual es contra el concepto de providencia divina... Mas la casualidad se da cuando algún agente falla en lo que intentó al obrar por un fin. Si no se dieran, pues, cosas casuales, no habría providencia ni perfección del universo”³⁴.

Los *actos humanos*, por su parte, también son gobernados por la providencia, y esto no es contrario al libre arbitrio donado por Dios al hombre. Según se explica en la Suma Contra los

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Idem.*, 74.

Gentiles el que la voluntad sea contingente nace de su propia perfección, ya que no está limitada a una sola cosa sino que puede producir “este o aquel efecto”, y por ello es contingente respecto de los dos. Y se dice también que “es función mucho más alta de la divina providencia el conservar la libertad de la voluntad de la contingencia de las cosas naturales”³⁵.

Más adelante se explica que el que la voluntad sea contingente, que tenga libertad de elección, no es incompatible con el hecho de que caiga bajo el poder de la divina providencia. Esto es así puesto que lo propio de la providencia divina es servirse de las cosas conforme el modo de las mismas:

“Y el modo de obrar de cualquier cosa obedece a su forma, la cual es el principio de acción [...] Mas la forma mediante la cual obra voluntariamente un agente, no está determinada, pues la voluntad obra mediante una forma aprehendida por el entendimiento, porque el bien aprehendido mueve como objeto a la voluntad”³⁶.

Además, alcanzar la divina semejanza (el hombre hecho a imagen y semejanza de su Creador) requiere el hecho de obrar libremente, pues Dios tiene el libre albedrío, y por tanto “la providencia divina no quita la libertad de la voluntad”³⁷. También debe tenerse en cuenta que la providencia busca multiplicar los bienes, y sería contrario que perteneciese a ella algo por lo cual desaparecerían muchos: y si se quitara la libertad de la voluntad desaparecería bienes como la alabanza a la virtud, y esta sería nula pues es una alabanza al hombre libre que se ordena al bien según su elección; también se suprimiría la justicia de quien premia y castiga; cesaría la prudencia del que aconseja, pues los consejos están de sobra si las cosas se hacen necesariamente. Y por esto se defiende que sería contrario al concepto de providencia suprimir la libertad de la voluntad en los actos humanos³⁸.

Así mismo, Tomás de Aquino explica en el *De Veritate* que cuando algo está más próximo al primer principio más noblemente se coloca bajo el orden de la providencia. Particularmente son las

³⁵ *Idem.*, 73.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

sustancias espirituales las que se acercan más al primer principio, es por esto que son también providentes y no sólo proveídas, es decir que, poseen también elección sobre sus actos, a diferencia del resto de las criaturas. El hombre se encuentra entre las criaturas espirituales, puesto que su alma es espiritual y por tanto inmortal.

Y con esto se dice que los actos humanos están bajo el gobierno de la divina providencia, pero son ellos mismos providentes. Dado a su libre arbitrio en su proveer los hombres se debilitan o guardan rectitud, y así se denominan malos o buenos. Por esta diferencia Dios tiene providencia en ellos de modo diverso. Dios gobierna así a los buenos de manera más excelsa que a los malos, cuando estos dejan de cumplir la voluntad de Dios incurren en otro orden, y ya que han dejado de seguir el orden congruente con la criatura racional la divina providencia los ordena según el orden que compete a los irracionales.

Dios gobierna mediante las causas segundas

Aclarado el alcance del gobierno de la providencia divina sobre todo el universo, sobre todas las cosas, corruptibles e incorruptibles, corpóreas y espirituales, y sobre todo acto que acaece en el mundo, surge la pregunta por los medios que utiliza la providencia para ejercer su orden sobre todas las cosas. Respecto a esto Santo Tomás dice lo siguiente:

“Se ha de tener en cuenta que la providencia requiere dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden. La primera se realiza mediante la potencia cognoscitiva; por eso quienes tienen un conocimiento más perfecto se llaman ordenadores de los demás, *pues el ordenar es propio del sabio*. Lo segundo se hace mediante la potencia operativa. Sin embargo, tal poder se realiza en ambas cosas de una manera contraria; pues la ordenación es tanto más perfecta cuanto a más detalles descende, mientras que la ejecución de lo pequeño solo requiere un poder pequeño en proporción con el efecto [...] Pero en Dios ambos requisitos son de suma perfección, pues goza de perfectísima sabiduría para ordenar y de perfectísimo poder para ejecutar”³⁹.

³⁹ *Idem.*, 78.

Además, Santo Tomás explica que el orden de las causas es más noble que el de los efectos, puesto que la causa es más poderosa que el efecto. Por esto se dice que el orden de las causas muestra mejor la perfección de la providencia. Y si no se dieran las causas medias ejecutoras de la divina providencia, no habría entonces un orden de causas, sino sólo de efectos. Por ello, entre otras cosas, Tomás de Aquino defiende que se den causas medias ejecutoras⁴⁰.

Por otro lado, Santo Tomás niega la idea de algunos que privan a las cosas naturales de sus propias acciones, explica que esto sería como decir que el fuego no es el que calienta, sino que Dios produce el calor a presencia del fuego, y lo mismo con el resto de efectos naturales⁴¹. Decir esto, según explica, es contrario al concepto de sabiduría, pues habría entonces cosas en vano. Y es que si las cosas creadas no obraran para producir sus efectos, y solo Dios lo realizara todo de modo inmediato:

“En vano habría Él destinado a las otras cosas para producir efectos [...] Además, si, pues, comunicó a las otras cosas su semejanza en cuanto al ser, al darles el ser, resulta natural que les comunicase su semejanza en cuanto al obrar, de modo que las cosas creadas tuvieran también sus propias operaciones”⁴².

Una vez que se ha defendido que Dios se vale de las causas segundas para la ejecución del orden dado por su providencia, se puede explicar que gobierna mediante las criaturas intelectuales a las demás:

“Correspondiendo a la divina providencia la conservación del orden en las cosas y siendo el orden congruente que lo ínfimo descienda gradualmente de lo supremo, es menester que la providencia divina llegue hasta lo más pequeño, guardando cierta proporción. Esta proporción consiste en que, así como las criaturas supremas están sujetas inmediatamente a Dios y son gobernadas por Él mismo, de igual manera las inferiores estén sometidas y gobernadas por superiores a ellas”⁴³.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*

⁴¹ *Idem.*, 95-06.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Idem.*, 78.

Y las criaturas superiores son las intelectuales, por su semejanza a Dios, y esta semejanza las hace poseedoras de los dos requisitos de la providencia: a) La disposición, del orden, que se perfila por la potencia cognoscitiva; b) La ejecución: que se efectúa por la operativa. Las demás criaturas solo poseen la potencia operativa⁴⁴.

Todo lo dicho respecto al poder de las causas segundas en la ejecución de la providencia no es incompatible con la afirmación de que Dios gobierna al mundo por sí mismo, puesto que es así, sólo que en Su gobierno actúa con instrumentos intermedios. Tal como cuando se dice que alguien por sí mismo ha fabricado un cuchillo, sin excluir la operación del martillo que ha utilizado en la fabricación.

Entre estos “instrumentos intermedios”, Santo Tomás destaca en el *De Veritate* la acción de la criatura angélica, situándola en la cima de una “jerarquía” de las criaturas respecto a su cercanía a Dios como primer principio. También destaca como medio de la providencia a los cuerpos celestes y se pregunta en concreto si los cuerpos inferiores se gobiernan mediante los cuerpos celestes. Defiende que esto es así, pero no debe confundirse con la noción de creación.

Decir que los cuerpos celestes son intermediarios entre Dios y los cuerpos inferiores respecto a la creación sería faltar a la fe, ya que Dios es el único creador de todas las cosas. Pero lo que sí se puede sostener es que los cuerpos celestes son causas de los cuerpos inferiores por vía de movimiento, dado que las fuerzas activas de los cuerpos celestes son más nobles que las fuerzas activas de los cuerpos inferiores, por ello se dice que pueden moverlas. Pero rechaza que los actos humanos sean gobernados por la providencia mediante los cuerpos celestes, y esto porque el hombre fue hecho por el creador con libre arbitrio. Es señor de sus propios actos, y no se puede decir que alguien distinto de él mismo o en su caso de Dios, pueda influir directamente sobre su acción⁴⁵.

IV. La providencia divina sobrenatural: la predestinación y la reprobación

La intención de Dios de conferir al hombre una bienaventuranza sobrenatural de la visión clara de su divina esencia, trae la necesidad de proveerlo de los medios adecuados para dicho fin. Es

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Tomás de Aquino, *De Veritate*, 5, *La providencia*, q. 5, a. 8., Trad. A. L. González., Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, p. 56.

también la divina providencia quien se ocupa de disponer, ordenar y conferir estos medios. Como dicho fin es sobrenatural, también lo serán los medios: “Por eso la providencia que entiende en ellos se llama razón sobrenatural”⁴⁶.

La providencia sobrenatural es solo una parte de la providencia general de Dios a la que le compete predestinar a los hombres. Se especifica la existencia de la providencia sobrenatural, ya que la providencia que ordena a las criaturas, las ordena a un doble fin:

“Uno, desproporcionado por exceso con la capacidad de la naturaleza creada, y este fin es la vida eterna, que consiste en la visión de Dios y que está por encima de la naturaleza de toda criatura [...] El otro es proporcionado a la naturaleza creada, que ésta puede alcanzar por sus propias fuerzas. Pues bien, para que algo llegue a donde no puede alcanzar con las fuerzas de su naturaleza, es necesario que sea transmitido por otro, como lo es la flecha por el arquero, y por esto: la criatura racional que es capaz de vida eterna, llega a ella como si fuese transmitida por Dios”⁴⁷.

El hombre no puede llegar por sus propias fuerzas a la bienaventuranza sobrenatural. Esa transmisión de Dios a la criatura racional que da el fin de la vida eterna se llama predestinación, puesto que destinar es enviar. Pero, que Dios transmita eso a sus criaturas no pone algo en el predestinado. Es decir, la predestinación no es nada en los predestinados, solo lo es en Dios, que es quien predestina. Esto debe entenderse ya que la predestinación es una parte de la providencia, y puesto que la providencia no está en las cosas provistas, es entonces la predestinación una “determinada razón que hay en la mente del provisor”⁴⁸. Y de aquí concluye Santo Tomás, a modo de resumen, que “la predestinación es la razón que en la mente divina hay del orden de algunos a la salvación eterna”⁴⁹.

En esta última definición debe atenderse al apunte de “orden de algunos”, en donde “algunos” es palabra clave. Y es que Dios, a pesar de su amor infinito y sin ser contrario a este,

⁴⁶ *S. Th.*, I, q. 23, a. 1. [Introducción a la cuestión].

⁴⁷ *Idem.*, a. 1.

⁴⁸ *Idem.*, a. 2.

⁴⁹ *Ibid.*

reprueba a algunos hombres. Esto es así puesto que tal como se ha dicho al explicar la voluntad en la providencia divina, en ocasiones la providencia permite algún defecto en las cosas que le están sometidas, porque se busca un bien superior que se sigue de tal defecto. Y “como los hombres están ordenados a la vida eterna por la providencia divina, a la providencia divina pertenece también permitir que algunos no alcancen este fin, y a esto se llama *reprobar*”⁵⁰. Además, Tomás de Aquino especifica que así como la predestinación incluye la voluntad de dar la gracia y la gloria, la reprobación incluye la voluntad de permitir que alguien caiga en la culpa, y por medio de la culpa aplicarle la pena de condenación.

Esto último implica que Dios elige a los predestinados. Pues tal como la prudencia, la providencia es una razón existente en el entendimiento que manda se ordenen algunas cosas al fin. Para esto debe conocerse tal fin, entonces, Dios conoce y quiere que se salven algunos y se condenen otros. Por esto, Santo Tomás argumenta que la presciencia de los méritos no es causa de la predestinación. Entonces el número de los predestinados puede ser conocido por Dios, pero sólo será conocido por Él, porque Él ha elegido a los predestinados por razón de su elección y selección.

No obstante, dice Tomás de Aquino que aunque haya fijado la amplitud de su obra y el número de sus partes esenciales, no ha determinado el número en concreto de lo que no son sus partes principales:

“[Tal como] el arquitecto determina la capacidad de una casa, y fija también el número de habitaciones que se propone hacer en ella, y señala las dimensiones de las paredes de la techumbre, pero no fija un número determinado de piedras, sino que toma las que sean necesarias para dar a las paredes las dimensiones calculadas”⁵¹.

Por todo lo dicho, Santo Tomás defiende que para Dios no solo es cierto el número de predestinados por modo de conocimiento, también es cierto por modo de determinación previa.

Por último, respecto a la predestinación, Tomás de Aquino agrega que esta puede ser ayudada por las oraciones de los santos. Para explicar esto especifica que en la predestinación hay

⁵⁰ *Idem.*, a. 3.

⁵¹ *Idem.*, a. 7.

que distinguir dos cosas: “la misma preordenación divina y su efecto”⁵². En cuanto a la preordenación la predestinación no puede ser ayudada por las oraciones de los santos, pues estas no hacen que alguien sea predestinado por Dios. Pero en lo referente al efecto sí puede ser ayudada, tanto por los santos como por otras cosas buenas.

Pues la providencia (en ella incluida la predestinación) no prescinde de las causas segundas. Por tanto, tal como Dios provee a los efectos naturales para que tengan causas también naturales, sin las cuales no se producirían, de igual modo predestina la salvación de alguien comprendiendo todo lo que promueve la salvación del hombre: ya sean sus oraciones, las de otros, sus buenas obras o cualquier cosa sin la cual no se alcanza la salvación.

V. El libro de la vida

La predestinación se expresa en la Sagrada Escritura como “el libro de la vida”: “El que venciere, ése se vestirá de vestiduras blancas; jamás borraré su nombre del *libro de la vida*, y confesaré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles” (Apoc. 3, 5)⁵³. Santo Tomás explica en la Suma Teológica que el “libro de la vida” es lo mismo que la predestinación, y que se trata de una expresión metafórica, que se funda en la semejanza con lo que suelen hacer los hombres:

“Entre éstos hay costumbre de inscribir en un libro los nombres de los que son elegidos para alguna cosa. Sabemos que los predestinados son elegidos por Dios para que posean la vida eterna, y en atención a esto, a la inscripción de los predestinados se llama libro de la vida”⁵⁴.

Lo que se destina en el libro de la vida es cierta inscripción o conocimiento de los elegidos para la vida:

“Una persona se elige para algo que no le corresponde tener por naturaleza, y, además, aquello para lo que alguien es elegido tiene razón de fin, ya que a un

⁵² *Idem.*, a. 8.

⁵³ *S. Th.*, I, q. 24, a. 1.

⁵⁴ *Idem.*, a. 2.

soldado, por ejemplo, no se elige e inscribe para que lleve armas, sino para que luche, que es el oficio propio al que se ordena la milicia”⁵⁵.

Y puesto que el fin que excede la naturaleza humana, aquel que da lugar a la llamada providencia sobrenatural, es la vida de la gloria, se entiende que el libro de la vida se refiere en concreto a la vida de la gloria.

Debe aclararse también que tal como Dios predestina a unos hombres a la gloria, y reprueba a otros, también ciertos hombres pueden ser borrados del libro de la vida. Es así puesto que la ordenación a la vida eterna se da por dos medios: por predestinación y por gracia. Por la predestinación la ordenación no puede frustrarse, pero la ordenación por medio de la gracia (todo el que tiene gracia por el hecho de tenerla es digno de la vida eterna) puede fallar. Pues algunos que han sido ordenados por la gracia a la vida eterna no la alcanzan por haber cometido pecado mortal. Así lo explica Tomás de Aquino:

“Los ordenados a la vida eterna, no por predestinación divina, sino por la gracia, están inscritos en el libro de la vida, pero no en absoluto, sino de alguna manera, porque lo están como quienes han de tener la vida eterna, no en sí misma, sino en su causa, y éstos pueden ser borrados del libro de la vida, con tal que el hecho de borrar no se refiera al conocimiento divino, como si Dios supiera primero una cosa y después no la supiese, sino al objeto conocido en el sentido de que Dios sabe que alguien primero estuvo ordenado a la vida eterna y luego perdió la gracia”⁵⁶.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *S. Th.*, I, q. 24, a. 3.

3. HEGEL

Según Hegel *Dios rige el mundo, y el contenido de su gobierno y el cumplimiento de su plan constituyen la historia universal*. La filosofía debe aspirar a comprender el cumplimiento de ese plan, pues lo que de él se lleve a cabo será lo único real, y lo que no sea conforme al mismo tendrá una existencia corrupta.

Lo que en adelante se desarrollará es una explicación de la búsqueda de Hegel para entender el plan divino. Un entendimiento que de mano de la filosofía se refugiará en lo racional intentando una teodicea que en su uso y posterior abandono de la noción cristiana de la providencia como orden del mundo, proyectará la historia de la salvación al plano de la historia del mundo y elevará ésta última al rango de la historia de la salvación⁵⁷.

I. La historia universal

“Mas al considerar la historia como esa mesa de sacrificios en la que han sido víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, se suscita necesariamente al entendimiento esta pregunta: ¿Para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas?”⁵⁸.

¿Cuál es el fin último que mueve la historia? Es decir, hacia dónde vamos y qué le da sentido a todo lo que vemos: al ser y perecer de las cosas en el mundo. Esa pregunta es lo que moverá a Hegel en su descripción de la realidad, de la historia y su curso en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

Según explica Karl Löwith en *Historia del mundo y salvación* Hegel afirma que la pregunta sobre el fin de la historia se plantea en el pensamiento occidental, que no se conforma con la aceptación del destino⁵⁹. Después de explicar la historia como un incesante cambio en el que vida y muerte se desprenden constantemente una de otra, Hegel aclara que este es un tipo de pensamiento

⁵⁷ *Historia del mundo y salvación*, p. 79.

⁵⁸ Hegel, G. W. F. *Lecciones de filosofía de la historia*, edición de F. Brunstad ; traducción y preámbulo por José María Quintana Cabanas. Barcelona : PPU, 1989, p. 41.

⁵⁹ *Idem.*, p. 73.

oriental que representa solo la vida de la naturaleza: “Vida que, como el mítico Fénix, prepara su propia pira funeraria para consumirse y luego, a partir de sus cenizas, resurgir a una nueva vida”⁶⁰.

Pero este no es el pensamiento de Occidente. Para los occidentales “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad; un progreso que hemos de conocer en su necesidad”⁶¹. Por ello, “la historia es una historia del Espíritu” y aunque el Espíritu (tal como el Fénix) se consume a sí mismo, no vuelve a la figura anterior, sino que surge “más elevado”, “transfigurado”⁶².

En la historia universal, en el pensamiento occidental, ocurre todo según razón: “Pero el único pensamiento que la filosofía aporta es el simple pensamiento de la Razón: que la Razón domina el mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal ha ocurrido todo según la Razón”⁶³. Se trata de una historia espiritual en la que con cada etapa el Espíritu deviene su propio material y el hombre avanza hacia grados más elevados. No se trata de un mero cambio, sino de una plenitud espiritual, que abarca tanto las condiciones naturales como las espirituales de la historia. Pero, ¿qué representa la Razón?

“Se muestra en la historia, mediante el conocimiento especulativo, que la Razón es tanto la *substancia* como el *ilimitado poder*, para sí misma es tanto la *infinita materia* de toda vida natural y espiritual como la *infinita forma*, la actuación de este contenido suyo”⁶⁴.

Lo que Hegel dice es que la *substancia* es la Razón, es aquello por lo cual y en lo cual la realidad tiene su ser y su existir. Es el *infinito poder*⁶⁵:

“La razón consume de sí y es ella misma el material que manipula; de igual modo que es para sí su propia condición y el fin último absoluto. Es ella misma la

⁶⁰ *Idem.*, p. 74.

⁶¹ *Lecciones de filosofía de la historia*, p. 39.

⁶² *Historia del mundo y salvación*, p.74.

⁶³ *Lecciones de filosofía de la historia*, p. 30.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

actuación de éste y su engendramiento desde lo interior a lo que aparece: no solo es la actuación del universo natural, sino también del espiritual —en la historia universal”⁶⁶.

De esto Hegel dice: “Tal idea es lo verdadero”, ella se revela en el mundo y en ella no se revela nada más que ella misma, y esto es lo que debe probar la filosofía, y sentencia “aquí [...] lo suponemos como probado”⁶⁷. Para Hegel en el estudio de la historia, del desarrollo de los Estados, pueblos e individuos debemos ver que en ella (en la historia) todo ocurre según manda la Razón, que es el curso racional y necesario del Espíritu del mundo, “del Espíritu cuya naturaleza es ciertamente siempre una y la misma, pero que explicita en el mundo existente esta su naturaleza”⁶⁸.

“Tan solo quiero recordar dos formas y puntos de vista acerca de la general persuasión de que la Razón ha regido en el mundo e igualmente en la historia universal”⁶⁹. Dos tesis anteceden la propuesta de Hegel sobre el orden que la Razón pone en el mundo, el mismo las explica. La primera es el *nous* o entendimiento absoluto de Anaxágoras, Hegel explica que Anaxágoras ha dicho antes que nadie que la razón gobierna el mundo. La segunda es una verdad religiosa: “Que el mundo no está abandonado al acaso ni a las casuales causas externas, sino que una *providencia* rige el mundo”⁷⁰.

Pero para Hegel la fe en la providencia es indeterminada, no se prolonga a lo concreto, ni a su aplicación al todo o al decurso de la historia universal. El concepto de providencia divina manejado hasta el momento va en contra de una aplicación a gran escala del principio, “o en contra de querer conocer el plan de la providencia divina”⁷¹. Por eso Hegel la describe como “indeterminada” o “fe en una providencia en general”. El mismo error tiene Anaxágoras, pero de

⁶⁶ *Idem.*, p. 30-31.

⁶⁷ *Idem.*, p. 31.

⁶⁸ *Idem.*, p. 31.

⁶⁹ *Idem.*, p. 32.

⁷⁰ *Idem.*, p. 33.

⁷¹ *Idem.*, p. 34.

forma distinta pues la ignorancia de él acerca de cómo la inteligencia se revela en la realidad fue una ignorancia “ingenua”: “La conciencia de pensamiento todavía no se hallaba desarrollada en él ni en Grecia en general”⁷².

Lo que Hegel busca con su explicación de la Razón que gobierna al mundo es ocuparse por completo de la historia universal, de pueblos y de tonalidades que constituyen Estados. Por eso rechaza meterse en las que llama “nimiedades” de la fe en la providencia, y rechaza la fe abstracta e indeterminada “que solo mira a lo general reconociendo una providencia y no atiende a actividades tuyas más determinadas”⁷³. Pues la fe en la providencia rechaza que se pueda conocer el plan de la misma, este plan sólo será visible en casos particulares, como en casos extremos “cuando un individuo en situación de extrema necesidad recibe una ayuda inesperada”⁷⁴. Contra esto Hegel dice:

“En cuanto a nosotros, queremos tomarnos en serio eso de descubrir los caminos de la providencia, sus medios y manifestaciones en la historia, y habremos de extraerlos de aquel principio universal”⁷⁵.

II. La astucia de la razón

Hegel es consciente de que al defender que es posible conocer el plan de la providencia divina, está abriendo el debate sobre la posibilidad de conocer a Dios.

“Por eso no he querido pasar por alto la mención de que nuestro axioma, según el cual la razón gobierna el mundo, tiene una conexión con la cuestión de la posibilidad del conocimiento de Dios: para no sustraernos a la sospecha de que la filosofía acaso teme o ha de temer el recordar las verdades religiosas, y evita el encuentro con las mismas porque respecto de ellas no tiene, por así decirlo, la conciencia tranquila. Más bien ha llegado a ocurrir últimamente, que la filosofía ha tenido que hacerse

⁷² *Idem.*, p. 34.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Historia del mundo y salvación*, p. 74.

⁷⁵ *Lecciones de filosofía de la historia*, p. 34.

cargo de lo religioso contra algún tipo de teología”⁷⁶.

Lo que propone es admirar la sabiduría de Dios en la historia universal, y no solamente en los animales, plantas y acontecimientos particulares, tal como siempre se ha hecho. Por eso pretende hacerse con la idea de lo proyectado por la eterna sabiduría, que se refleja en lo natural, y además en el terreno del Espíritu real y activo del mundo. “Más para esto —afirma Hegel— no basta de ninguna modo la simple creencia en el *nous* y en la providencia”⁷⁷.

“El concepto de providencia debe acreditarse en los detalles de los grandes acontecimientos históricos. Y si a la teología no le es posible explicar estos sucesos, la filosofía debe asumir la tarea de la religión cristiana, exponiendo cómo Dios impone sus intenciones en la historia del mundo”⁷⁸.

Según Hegel el *nous* de Anaxágoras y la providencia de los religiosos son incapaces de dar cuenta del axioma según el cual la Razón gobierna el mundo. La solución de Hegel llegará con una especie de teodicea (“Nuestra consideración es en eso una teodicea, una justificación”⁷⁹). Y culminará con la traducción de un concepto fruto de la fe (la providencia) a un concepto hijo de la secularización: la *astucia de la razón*⁸⁰.

La *astucia de la razón* es la reconciliación de Hegel, que trae un acuerdo entre la historia del mundo (lo que aparece a primera vista) con el plan del mundo y los caminos de Dios. “Hegel recurre a la idea de la *astucia de la razón*, la que actúa en sus agentes (las pasiones humanas), y a sus espaldas”⁸¹. Lo que se logra con la *astucia de la razón* es cumplir lo que Hegel había proclamado como el concepto de historia universal de Occidente: pues la *astucia de la razón* explica como en la historia universal no solo se da la actuación del universo natural, sino también

⁷⁶ *Idem.*, p. 35.

⁷⁷ *Idem.*, p. 36.

⁷⁸ *Historia del mundo y salvación*, p. 75.

⁷⁹ *Lecciones de filosofía de la historia*, p. 36.

⁸⁰ *Historia del mundo y salvación*, p. 78.

⁸¹ *Idem.*, p. 75.

del espiritual.

Lo característico de la historia occidental, como antes se había apuntado, es que ésta presupone una dirección irreversible hacia una meta futura⁸². Se concibe que hay un fin último hacia el cuál se dirigen todos los acontecimientos y en el cual todo adquiere un sentido racional. Según apunta Löwith, esa representación de la historia “es específicamente bíblica: la historia se dirige hacia un fin último, y es conducida por la providencia de una voluntad divina”⁸³. Pero a Hegel no le basta la providencia, limitarse a esta sería abandonarse a la fe ciega. Así que, toma el concepto entero y le llama *astucia de la razón*, que es el mismo orden al fin, una fuerza superior que ordena el mundo. Pero, según apunta Löwith esta vez no hay libre arbitrio, sino que “somos instrumentos de la *astucia de la razón* y en el ejercicio de su poder abandonamos nuestra libertad”⁸⁴.

Ante lo expuesto por Löwith debemos aclarar que esto se contradice atendiendo al mismo Hegel, pues la *astucia de la razón* se vale de la libertad de la voluntad del hombre para alcanzar su fin, y no contradice ni manipula lo que el hombre libremente quiere, pues como defenderemos más adelante, la libertad del hombre es justo uno de los fines de la *astucia de la razón*.

III. La libertad. El fin último del mundo

“De igual manera que la substancia de la materia es la gravedad, debemos decir que la libertad es la substancia o el ser del Espíritu [...] Todas las propiedades del Espíritu solo subsisten gracias a la libertad, todas son únicamente medios para la libertad y todas no hace más que buscarla y producirla”⁸⁵.

Según explica Hegel, *la libertad es lo único verdadero del Espíritu*, y dice que el Espíritu es aquello que tiene en sí el centro, que tiene la unidad en sí: “Él está en sí mismo y consigo mismo. La materia tiene su substancia fuera de sí; el Espíritu es el *estar-consigo-mismo*. Eso es cabalmente

⁸² *Idem.*, p. 74.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Idem.*, p. 76.

⁸⁵ *Lecciones de filosofía de la historia* p. 37.

la libertad”⁸⁶. Esto es así ya que el Espíritu (o Idea) es autoconciencia y es libertad; y la historia constituye su despliegue⁸⁷.

Así pues se dice que “la historia universal es el proceso en la conciencia de la libertad”, por ello *la historia universal es la explicitación del Espíritu*⁸⁸. En la historia universal el Espíritu logra la autoconciencia, es decir, la conciencia de sí mismo. En la autoconciencia coinciden “que” yo sé y “lo” que yo sé (las dos partes de la conciencia). El Espíritu es el estar-consigo-mismo porque se sabe a sí mismo, juzga su propia naturaleza y así se produce a sí mismo, y al mismo tiempo se hace cargo de aquello que es.

“La conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y, con esto, la realidad de su libertad en general, han sido como la determinación del mundo espiritual y como el *fin último del mundo* [...] Al propio tiempo, es la libertad en sí misma la que alberga en sí la infinita necesidad de alcanzar la conciencia —pues es ella, según su concepto, saber de sí— y, con esto, de alcanzar la realidad: la libertad es el fin que ella realiza y el único fin del Espíritu”⁸⁹.

La libertad, como fin último, es a lo que se tiende en la historia universal, y para ella se realizan todos los sacrificios. Los males, las caídas de los Estados y las muertes de los individuos tienen sentido por el fin de alcanzar la libertad. Este fin es lo único permanente en el cambio y lo que da razón de todos los acontecimientos y situaciones. “Este fin último es aquello que Dios quiere del mundo; pero Dios es la suma perfección, y por eso no puede querer nada más que sí mismo y su propia voluntad”⁹⁰.

¿Cómo es tan claro que en la historia se ha dado todo según razón? ¿Y cómo se comprueba que el fin último era la libertad? Hegel intenta hacer una consideración racional de los acontecimientos en la historia universal. Para él la historia del mundo comienza en Oriente y

⁸⁶ *Idem.*, p. 37.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Idem.*, p. 38.

⁸⁹ *Idem.*, p. 39.

⁹⁰ *Idem.*, p. 40.

culmina en Occidente. Los imperios orientales como China, India y Persia son los primeros en desarrollarse, en ellos sólo un hombre era libre: el soberano. Y es esta primera etapa la infancia de la historia del mundo. Después los griegos triunfan sobre los persas y el centro de la historia cambia al mundo mediterráneo, en donde tienen su plenitud los imperios occidentales cristiano-germánicos. En Grecia y en Roma, fueron libres *algunos* hombres, la esclavitud era completamente permitida, y solo eran libres los ciudadanos que habían nacido así, en libertad. El mundo pasa entonces a su juventud y adultez.

Es finalmente con el cristianismo que el mundo germánico logra que el hombre en cuanto tal sea libre. Por eso se defiende en esta argumentación que Europa es el fin absoluto de la historia, pues llega el triunfo de la libertad. “El cristianismo liberó al hombre de toda autoridad externa, en la medida en que lo puso en relación específica con el Absoluto [...] Con Cristo se consumó el tiempo, y el mundo de la historia alcanzó su plenitud”⁹¹. Por esto Hegel considera que los pueblos cristiano-germánicos son la vejez de la historia universal.

Comprendida la idea de la libertad como el fin último, y aquello que Dios quiere del mundo, dice Hegel que: “La pregunta que ahora debe suscitarse solo puede ser la siguiente: ¿De qué medios necesita esa libertad para su realización?”⁹².

IV. Los instrumentos de la *astucia de la razón*

Los medios para que la Razón ejerza su poder son algo exterior, lo que aparece, aquello que en la historia salta a la vista⁹³. Hegel explica que “una primera mirada a la historia nos convence de que las acciones de los hombres provienen de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses, de sus caracteres y disposiciones”⁹⁴, de tal manera que llegamos a pensar que en la actuación humana solo concurren las apetencias, las pasiones e intereses que llevan al hombre a actuar.

Al definir la *astucia de la razón*, decíamos siguiendo a Löwith que es “la que actúa en sus

⁹¹ *Historia del mundo y salvación*, p. 77.

⁹² *Lecciones de filosofía de la historia*, p. 30.

⁹³ *Idem.*, p. 40.

⁹⁴ *Ibid.*

agentes (las pasiones humanas), y a sus espaldas”⁹⁵. Son pues las pasiones humanas, los agentes de la *astucia de la razón*, lo que vemos de la realidad histórica pero que es únicamente uno de sus dos principios. En este sentido Löwith defenderá que el hombre actúa con libertad pero que “la aparente libertad de sus acciones es la ambivalente libertad de las pasiones”⁹⁶.

Para Löwith esto se trata de una “dialéctica de la acción pasional”⁹⁷ (así descrita por él) en la que, los individuos que marcan la historia del mundo tienden inconscientemente no a lo que quieren con conciencia, sino a algo que “tienen que querer”, y tienden a ello por un impulso que parece ciego, fruto de un instinto que busca cubrir una necesidad, o satisfacer un interés. Pero ese impulso “ve” más lejos que el interés personal, ve el desarrollo del Espíritu⁹⁸.

Y es que según dice Löwith:

“No es casual, sino algo que radica en la esencia de la historia, que el resultado final de las grandes acciones históricas siempre sea diferente de lo que los protagonistas se propusieron hacer. César y Napoleón no sabían ni podían saber lo que hacían cuando consolidaron su poder [...] Sin saberlo, cumplieron un fin universal en la historia de Occidente”⁹⁹.

Ante la postura de Löwith respecto al concepto hegeliano de la *astucia de la razón*, debemos contradecir lo que dice apelando al mismo Hegel:

“Si consentimos en considerar a los individuos en general bajo la categoría de medios, sin embargo, hay en ellos un aspecto que estamos tentados de contraponerlo también a lo más excelso, por cuanto no se trata de algo simplemente subordinado, sino de algo que en ellos hay eterno y divino en sí mismo. Esto es la *moralidad subjetiva* [*Moralität*], la *moralidad objetiva* [*Sittlichkeit*] y la *religiosidad*. Al hablar

⁹⁵ *Historia del mundo y salvación*, p. 75.

⁹⁶ *Idem.*, p. 75-76.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Idem.*, pp. 75-76.

⁹⁹ *Idem.*, p. 75.

de que los grandes individuos llevan a cabo el fin de la Razón, indicábamos ya el aspecto subjetivo de ellos —su interés, el de sus necesidades e impulsos, el de su criterio personal y de su modo de ver— como su aspecto formal, pero que tiene un derecho infinito a verse satisfecho”¹⁰⁰.

Todos los hombres con sus acciones impulsadas por sus intereses, contribuyen a alcanzar el fin de la historia universal. Pero no puede decirse que tienden inconscientemente a algo que “tienen que querer”, porque Hegel mismo dice que aunque los individuos tienen categoría de medios, no se trata de algo subordinado, no son algo subordinados, hay en ellos algo de divino y eso de divino que tienen del Espíritu implica la libertad.

En el mismo sentido también se habla del papel de los grandes hombres de la historia, aquellos “cuyos fines particulares encierran lo substancial que es la voluntad del Espíritu del mundo”¹⁰¹. En eso se reconocen las grandes figuras de la historia, los héroes que siempre han sido punteros en el desarrollo de los acontecimientos, “se reconocen en que son intuitivos; sus actos y sus palabras son lo mejor de la época”¹⁰². Hegel dice que son “intuitivos”, no que tienden inconscientemente por un impulso ciego, sino que concuerdan con el fin mismo del Espíritu. Son capaces de estar en el fin y de contribuir a él.

¿Y por qué el Espíritu requiere de la actividad del hombre para la realización de fin? Es así porque, como se ha dicho, en la realidad histórica hay dos principios:

A. “Lo *primero* que notamos es lo que ya hemos dicho a menudo, pero que, por lo que a este caso se refiere, nunca se repetirá lo bastante: lo que hemos llamado principio, fin último, determinación, o la naturaleza y el concepto del Espíritu es tan solo algo general, abstracto”¹⁰³.

B. “Debe haber, además, un *segundo* momento para la realidad, que es el de la actuación y realización y cuyo principio es la voluntad, la actividad en general del hombre. Es únicamente por esta actividad que son realizados tanto aquel concepto del

¹⁰⁰ *Lecciones de filosofía de la historia*, p. 53.

¹⁰¹ *Idem.*, p. 49.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Id.*, p. 42.

Espíritu como las determinaciones que son en sí, pues nada pueden inmediatamente por sí mismos”¹⁰⁴.

El principio o ley es algo interior, y por ser interior, aunque sea verdadero no es completamente real. Y es que los fines se dan únicamente en el pensamiento, son una intención, se trata de una posibilidad que todavía no ha llegado a existir. Es solo por la actividad del hombre que son realizados el concepto del Espíritu y sus determinaciones. Las necesidades del hombre, sus impulsos, inclinaciones y pasiones son lo que pone por obra la realización del concepto: “Son dos los momentos que concurren en nuestro objeto; uno de ellos es la Idea y el otro son las pasiones humanas; uno es la urdimbre, y el otro, la trama de ese gran tapiz de la historia universal que se extiende ante nosotros”¹⁰⁵.

En resumen, lo que Hegel explica es que en la historia universal, por las acciones de los individuos se lleva a efecto algo general, algo que no se identifica con lo que el individuo proyectaba. Pero aunque este debe cumplir sus intereses, al mismo tiempo debe cumplir algo ulterior que se dé “en lo hondo de tales acciones”, es decir que además de satisfacerse el interés particular de hombre se cumple algo más, y esto fue quizá lo que llevó a Löwith a decir que el hombre actúa por impulsos ciegos ordenados a escondidas por la *astucia de la razón*. Y es que Hegel ilustra lo dicho con el ejemplo de un hombre que se quiere vengar de otro y va a quemar su casa, cuando la quema provoca el incendio de otras casas. Este no era su objetivo, pero con su acción lo ha producido. Con esto explica:

“Que en la acción inmediata puede darse algo más de lo que se da en la voluntad y en la conciencia del agente. Sin embargo, el anterior ejemplo encierra todavía otra idea, y es que la substancia de la acción y, con esto, la acción misma, se vuelve contra aquel que la lleve a acabo, convirtiéndose en una reacción en contra suyo que lo quebranta”¹⁰⁶.

Las pasiones pues, y con ellas las acciones de los hombres quedan entendidas como instrumentos y medios de la *astucia de la razón*. Pero el entenderlas como medios no debe llevarnos

¹⁰⁴ *Idem.*, p. 42.

¹⁰⁵ *Idem.*, p. 43.

¹⁰⁶ *Idem.*, p. 47.

a representarlas como algo exterior al fin, como algo que no tiene en éste parte alguna, ni debe olvidarse que la acción del hombre no es algo simplemente subordinado sino fin en sí mismo. Pues como se ha dicho los hombres, según explica Hegel, no son solo medios que se relacionan en sentido externo al fin de la razón, sino que tienen parte en aquel fin y son, por esto, fines autónomos¹⁰⁷. Y, por tanto libres.

“El hombre es un fin en sí mismo únicamente gracias a lo divino que hay en él, gracias a aquello que desde el comienzo hemos denominado Razón y, en cuanto ésta es activa y se autodetermina, hemos llamado libertad”¹⁰⁸.

El sello de la excelsa determinación del hombre, de entenderle como fin autónomo, esta en que reconoce lo bueno y lo malo, y se configura como una voluntad del bien o del mal. Lo importante aquí es que el hombre puede ser culpable, tanto en lo bueno como en lo malo. Y esto es así por su libertad individual¹⁰⁹. Respecto a los medios de que se sirve el Espíritu del mundo para la realización de su concepto, Hegel concluye diciendo:

“Son estos —los medios del Espíritu— una actuación de los sujetos, en los cuales la Razón se halla presente como su entidad que es y subsiste en sí misma, aunque al comienzo es para ellos un substrato todavía oscuro y recóndito. Pero este asunto se hace más embrollado y difícil si consideramos a los individuos no como simplemente operantes, sino como más concretados por el contenido de su religión y de su moralidad objetiva, determinaciones ambas que tienen parte en la Razón y, por lo mismo, también en la habilitación absoluta de los individuos”¹¹⁰.

Y es que como ha explicado no se trata de una relación de un simple medio al fin. No es así por lo eterno y divino que hay en el hombre, que como se dijo es la *moralidad subjetiva* [Moralität], la *moral subjetiva* [Sittlichkeit] y la *religiosidad*. Pues si decimos que los individuos llevan cabo el fin de la Razón, hay en ese cumplimiento un aspecto subjetivo (el interés) que es un aspecto formal, una pasión, una necesidad del hombre de la que se vale la *astucia de la razón* para lograr su

¹⁰⁷ *Idem.*, p. 52.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Idem.*, p. 53.

¹¹⁰ *Idem.*, p. 56.

objetivo, pero que “tiene derecho a ser satisfecho”.

4. UNA COMPARACIÓN

A. PROVIDENCIA VS. ASTUCIA DE LA RAZÓN

La providencia en Santo Tomás es la prudencia de Dios. Es aquello que ordena los medios al fin. El orden responde a las distintas naturalezas de las criaturas, que mediante las causas segundas, logran la perfección del universo y la manifestación de la infinita bondad de Dios, además de la bienaventuranza eterna en el cielo para las criaturas racionales.

La diferencia fundamental con Hegel es que él interpreta la religión cristiana de manera especulativa, traduciendo la providencia por la *astucia de la razón*. Esta va acorde al resto de la filosofía hegeliana, y a su conocido principio según el cual todo lo real es racional y todo lo racional es real. El concepto hegeliano también ordena al hombre desde el interior, en coherencia con una búsqueda de la perfección del universo y por una plenificación del Espíritu, sólo que se distancia de las teorías de la religión cristiana a las cuales se debe Santo Tomás. Es decir que, se deja del lado la positividad de la religión, la revelación concreta de Dios, que es punto central en Tomás de Aquino, pero el concepto entero se mantiene en lo que parece una lucha por racionalizar la fe. Es decir, en una autentica teodicea.

B. EL FIN ÚLTIMO

El fin de la providencia divina en Santo Tomás es la gloria de Dios¹¹¹. Según explica Tomás de Aquino, todo tiende hacia un fin puesto que lo considera bueno, siendo así el sumo bien será el sumo fin. Por tanto Dios que es el bien único será el fin hacia el cual se ordenen todas las cosas, y Él tenderá a la vez hacia su propia bondad.

El fin de la *astucia de la razón* y el desarrollo de la Idea en la historia universal es la libertad. La diferente posición de ambos autores respecto al fin último al que se dirige el mundo es clave en el entendimiento de sus teorías. Para Santo Tomás no hay un progreso histórico relevante, para el cristianismo la plenificación del Espíritu en la historia se dio con la venida de Jesucristo. Pero en Hegel sí hay un progreso histórico y es determinante, pues en el desarrollo de la autoconciencia en la historia se plenifica el Espíritu. En la historia universal el Espíritu se despliega y logra la conciencia de sí mismo, y con ello alcanza la libertad. Pues aunque se dice

¹¹¹ *Teología natural*, p. 252.

que la libertad es la substancia o el ser del Espíritu, y con ello se entendería que el Espíritu desde el principio tiene la libertad que se está proponiendo como su fin, también Hegel apunta que aunque todas las propiedades del Espíritu solo subsisten por y gracias a la libertad, también son estas propiedades los medios para la libertad, y en ese sentido lo que hacen es buscarla y producirla¹¹².

C. LIBRE ARBITRIO VS. INSTRUMENTOS

Según la explicación tomista de la providencia el hombre es necesariamente libre según la bondad de Dios. Pues el hombre tiene la libertad de elegir, de pecar y con ello la posibilidad de ser condenado. O lo contrario, de elegir y por medio de la gracia, de sus buenas obras y las oraciones de los santos puede llegar a la gloria. No obstante, este siempre estará bajo el gobierno de la providencia, ya sea en comunión con la voluntad de Dios, o en su contra. Es decir que, Dios y el hombre actúan según el mismo fin, o el hombre se despega del fin que Dios le ha dado pero Dios sigue ejerciendo su poder sobre él, solo que de distinta manera.

Este fin común entre Dios y el hombre también puede verse en Hegel, en él también el Espíritu se sirve del hombre para alcanzar su fin, pues la *astucia de la razón* logra que cuando el hombre persigue sus fines naturales se realice con ello la voluntad divina que persigue el fin total del mundo. Esta relación no debe entenderse como puramente instrumental. Este no es el modo como Hegel lo concibe. En ambos autores, ese perecer en el que algunos no alcanzan la gloria divina, o se da el mal en la historia en los pueblos y en los estados, tiene lugar en orden a la perfección total del mundo y, en el caso de Hegel, a la conquista de la libertad de la autoconciencia.

D. EL HOMBRE COMO FIN EN SÍ MISMO EN AMBOS AUTORES

Según explica Tomás de Aquino la divina semejanza (el hombre hecho a imagen y semejanza de su Creador) implica que el hombre puede obrar libremente y puede hacer de causa. Esta semejanza es lo que le da al hombre, a diferencia de otras obras de la creación, la posibilidad de la bienaventuranza y lo que hace que el fin de la providencia sobrenatural sea conferir al hombre de los medios adecuados para la bienaventuranza, para que este logre

¹¹² *Lecciones de filosofía de la historia* p. 37.

alcanzar la gloria con el Absoluto.

Hegel también define al hombre como un fin en sí mismo¹¹³, y esto es así gracias a lo divino que hay en él, “gracias a aquello que desde el comienzo hemos denominado Razón”¹¹⁴, y por esto es que debe defenderse que el hombre es libre, ya que si la *astucia de la razón* tiene al hombre como un fin en sí mismo, y el fin general de esta es la libertad en el desarrollo del Espíritu, también será su propósito dotar al hombre de libertad, pues la Razón, que es lo divino que hay en el hombre en cuanto activa y en cuanto se autodetermina, se denomina libertad.

E. LAS CAUSAS SEGUNDAS EN AMBOS AUTORES

En Santo Tomás las criaturas superiores, que son las intelectuales, gracias a su semejanza a Dios poseen los dos requisitos de la providencia que son la disposición y la ejecución, y por eso Dios las utiliza como causas segundas para alcanzar el fin del universo¹¹⁵.

Por su parte, la *astucia de la razón* en Hegel también ordena desde el interior del hombre, y respetándolo como causa segunda se sirve de él para alcanzar su fin. Así los grandes hombres de la historia, explica Hegel, han sido lo suficientemente intuitivos y sus fines particulares encierran la voluntad del Espíritu del mundo¹¹⁶.

¹¹³ *Idem.*, p. 52.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Lecciones de filosofía de la historia* p. 49.

5. CONCLUSIÓN

La conclusión general de este estudio es la gran reconciliación que debe entenderse entre ambos autores en su estudio de la providencia. Löwith mismo, a quien se ha seguido y rebatido en la explicación de Hegel, acepta que el intento hegeliano es hacer nada más que una traducción del concepto cristiano de providencia, y hacer de la fe algo real, por decirlo de algún modo.

La *astucia de la razón* de Hegel es una versión secularizada de la providencia divina cristiana, que sigue la misma lógica, da cabida a las causas segundas, a la libertad del hombre y a la búsqueda de un fin común entre los designios divinos y las voluntades del hombre.

En ambos autores el sentido de un fin vinculado a Dios es lo que da una explicación de lo que ocurre en el mundo. Y el hombre es el principal protagonista del logro de ese fin, pues se puede decir que la historia total del mundo tiene sentido por y para el hombre. Es así pues Hegel entiende al hombre como fin en sí mismo, causa de los procesos históricos, e instrumento de la *astucia de la razón* para la plenificación del Espíritu. Por su parte Tomás de Aquino promulga que el hombre hecho a semejanza del absoluto, actúa como causa segunda de este, y tiene como fin último llegar a la plena comunión con Él, y de eso se encarga la providencia sobrenatural, de que el hombre alcance la bienaventuranza divina.

Pero decir que el fin de la providencia y de la *astucia de la razón* es el orden del hombre, no debe llevar a entender que Dios es servidor de este. Puesto que lo que Dios quiere es que el hombre llegue a Él. Lo primero es la voluntad divina y de ahí surge el amor de Dios al hombre que le lleva a dirigir Su providencia para que lo que ha creado, en este caso al hombre, se dirija a Él como fin. Y es que si entendemos la providencia como la prudencia de Dios, como el orden que Él da a las cosas, esta sólo tiene sentido si se dirige a algo que no es inmediatamente Dios, pues si lo fuese no habría necesidad de especificar la actividad de Dios que ordena y dirige.

Y así, el mundo, el mal, y el perecer, entre otras cosas contingentes, tienen sentido puesto que se dirigen a algo distinto de Dios, aunque creación del mismo, pues de no ser así habría una contradicción en la perfección que implica que Dios es Todopoderoso. Por tanto, Dios permite todo lo contingente y distinto a Él porque si no sólo existiría Él en sí mismo, admirando su bondad. Pero ha decidido crear, por su infinito amor, y ha dotado su creación de capacidades

similares a las Suyas, y en ese acto ha renunciado a la aparente perfección del mundo entero, pues con su creación surge la posibilidad de lo contingente, del mal y del perecer. Pero, en coherencia con su infinita bondad Dios dirige al mundo con su providencia, y nada se escapa a ella, todo cae bajo su poder aunque de distinta forma, ya sea por comunión con su voluntad o en contra de ella, todo siempre está bajo el poder de Él.

La providencia, a la que a veces se culpa del mal en el mundo, es lo más coherente con la perfecta bondad de Dios, pues aunque ha creado al hombre con libertad, no le abandona, y le dota, por medio de la providencia, la posibilidad de alcanzar la gloria, y de cuidar sus pasos por el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

González. A. L. *Teología Natural*, EUNSA, Pamplona, 2008.

Hegel, G. W. F. *Lecciones de filosofía de la historia*, edición de F. Brunstad ; traducción y preámbulo por José María Quintana Cabanas. Barcelona : PPU, 1989.

Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007.

Tomás de Aquino, *De Veritate, 2, La ciencia de Dios*, Trad. A. L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000.

Tomás de Aquino, *De Veritate, 5, La providencia*, Trad. A. L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000.

Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, libros III y IV, La Editorial Católica, Madrid, 1968.

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo, Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P., La Editorial Católica, Madrid, 1964.