



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)  
2010  
Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)  
EdUNLPam  
Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa  
Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina  
Publicación online  
ISSN 1853-0621

## De la ‘Providencia’ a la ‘astucia de la Razón’ en Hegel

MARTÍN SISTO

Universidad Nacional de General Sarmiento

### Introducción

Me propongo en este trabajo ofrecer una clave de lectura del tema de la astucia de la razón en Hegel. El lugar que ocupa la Providencia en la religión, en especial la cristiana, encuentra según Hegel su expresión conceptual en lo que denomina “la razón en la historia”. La astucia de esta razón se manifiesta en momentos cruciales; gracias a ella, lo negativo es aprovechado en función de la meta del espíritu en la historia. Se trata, por tanto, de un momento práctico de la razón.

Mientras la expresión ‘providencia’ (*Vorsehung*) aparece con frecuencia en la obra hegeliana, la expresión ‘la razón en la historia’ (*die Vernunft in der Geschichte*) es menos frecuente. Con ella Hegel pretende caracterizar el objeto principal de su filosofía de la historia. Pero la expresión ‘astucia de la razón’ (*List der Vernunft*), como veremos, literalmente aparece solo tres veces en la obra hegeliana. Aun así, la expresión se ha vuelto famosa, debido a que la astucia de la razón se aplica a aquella instancia en la que la teoría acerca de la razón en la historia puede quedar validada o no. Como Hegel mismo señala, con ella se retoma el gran desafío al que intenta responder Leibniz en su *Teodicea*, puesto que la tesis de una razón en la historia debe dar cuenta de lo negativo.

Hegel sostiene que en la noción de Providencia hay una intuición verdadera, pero mezclada con elementos espurios que la vuelven confusa. Su legítimo alcance se aclarará mediante la purificación operada por el concepto. Esta posición frente a la

noción de providencia no es un caso especial; en ella se refleja la posición que, según Hegel, debe adoptar la Filosofía frente a la Religión en general. A diferencia de lo que sucedería en la Ilustración francesa, tal como Hegel lo sostiene en la *Fenomenología del Espíritu* en sus apartados dedicados a ella, la Ilustración Alemana no considera a la religión como un mero conjunto de supersticiones sino como un conjunto de verdades que deben ser rescatadas y valorizadas, aunque la ciencia debe elevarlas a concepto para satisfacer nuestra exigencia racional. Esta actitud epistemológica abre también al político la posibilidad de un encuentro entre la intelectualidad y el pueblo, el cual no se guía por motivaciones filosóficas sino en gran parte por creencias religiosas.

En términos hegelianos, este paso de la Religión a la Filosofía se traduce en el pasaje de la representación (*Vorstellung*) al concepto (*Begriff*). Y esto resulta exitoso si y solo si en el concepto se recupera de una manera racionalmente más clara la verdad contenida en la representación correspondiente.

Ahora bien, una cuestión que en este tipo de pasaje debe considerarse es de dónde se toma la noción o representación destinada a ser superada por el concepto, puesto que no basta con indicar genéricamente a la Religión. En virtud del mismo principio de la Ilustración Alemana —de que la religión contiene verdades fundamentales que deben ser rescatadas— se deben tomar las ‘representaciones’ de la religión en su mejor versión y no

en una versión vulgar. De lo contrario, la supuesta superación por parte del concepto quedará viciada en su procedimiento desde el mismo inicio.

Será necesario, por tanto, determinar en primer lugar cuál es el contenido que Hegel le atribuye a la expresión Providencia, que en sus términos es una ‘representación’ perteneciente a la conciencia religiosa, en especial la cristiana.

### **La noción de Providencia en la obra hegeliana. Los escritos de la juventud**

La primera mención de la noción la encontramos en los fragmentos llamados ‘republicanos’ del período de Berna, de 1794. Ya allí se encuentra *in nuce* el programa hegeliano arriba mencionado. Su análisis de la Religión sigue la línea trazada por la perspectiva kantiana en el ámbito de la moral, esto es: purificar los elementos morales válidos de la religión cristiana de su vinculación con hechos históricos y con mandatos divinos, es decir, heterónomos. Esta purificación se extenderá poco a poco también al ámbito dogmático y no solo al moral.

Tanto en el período de Berna como el de Frankfurt, Hegel es ambivalente respecto de la religión, en especial la cristiana. Por un lado, hay que valorizarla, pero esta valorización es excesivamente estratégica. Así advierte que “Sócrates no refutó directamente la mitología de su pueblo; los ataques directos derriban una religión positiva y conducen *eo ipso* de nuevo a una religión positiva” (Hegel citado en Ripalda 1978: 44).

En ningún caso Hegel se muestra devoto de la providencia, es decir, afectivamente apegado a su realidad. Frente al compadecimiento que alude de pastores cristianos en relación a los antiguos, los cuales no podían hallar ningún consuelo en la Providencia divina (Hegel citado en Ripalda 1978: 42, 148-149), Hegel defiende, por ejemplo, la actitud de Catón, para el cual “la idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que le movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo. [...] Solamente para esta idea reclamaba vida eterna [...]. Nunca o casi nunca se le ocurrió pedir vida eterna para sí mismo en cuanto individuo [...]. Solamente en momentos inactivos, letárgicos, pudo sentir con vigor un deseo dirigido a su sola satisfacción” (Hegel citado en Ripalda 1978: 151).

Asimismo, subraya que el cristianismo no surge gracias a una decisión de la Providencia Divina en el sentido que la conciben los cristianos, como una irrupción histórica; se propagó debido no solo a su fuerza sino también a la decadencia de la sociedad romana (Hegel citado en Ripalda 1978: 95).

Ya desde entonces Hegel sostiene la idea de que la historia es fundamentalmente un proceso y no una serie de acontecimientos casi autónomos en su acacer, y sostiene que es el hombre, y no una entidad trascendente, el que pone los fines en la naturaleza; la hace habitable y funcional a sí mismo. Así lo atestigua un pasaje del 28 de julio del *Diario de viaje por los Alpes*, escrito en 1796 (Hegel citado en Ripalda 1978). En un tramo del viaje Hegel describe un paraje muy inhóspito donde, a pesar de la rudeza, vive una familia que produce aguardiente con las raíces de gencianas: “En estos yerros inhóspitos hombres cultos habrían inventado quizás todas las teorías y ciencias antes que la parte de la teología natural que demuestra al orgullo del hombre cómo ha desplegado la naturaleza todo para su satisfacción y bienestar. Este orgullo caracteriza a la vez a nuestro tiempo, que encuentra mayor satisfacción en creer que todo ha sido hecho para él por un Ser extraño que en la conciencia de que propiamente es él mismo quien ha impuesto estos fines a la naturaleza”.

La actitud de estos habitantes es diferente a la del hombre de ciudad. Aquellos “viven en un sentimiento de dependencia frente al poder de la naturaleza, y eso les proporciona una tranquila resignación ante sus arrebatos devastadores”. La vida de las ciudades, en cambio, interpone toda suerte de reparos a la naturaleza y el hombre aquí no siente su poder directamente. Cuando lo siente, comienza a elaborar teorías sobre la providencia, encargada de demostrar que “hasta el infortunio haya sido para su provecho”. La doctrina de la providencia aquí tendría como origen una obstinada visión económica (y egoísta) de todo: “Exigirles que renuncien a una indemnización equivaldría a privarles de su Dios”.

En síntesis, en la etapa de la juventud, período que Nohl denominó “teológico”, sobre la noción de Providencia encontramos muy poco de teología y menos de filosofía. Las alusiones son vagas y generales. Pero ya encontramos la idea hegelia-

na de que los fines que atribuimos a una entidad trascendente en realidad son la proyección alienada de la actividad misma del hombre. Frente a los avatares de la naturaleza y del destino, Hegel simpatiza con algunos estoicos romanos y con lo que denomina la actitud antigua, esto es, la resignación valiente frente a los sucesos.

### El período de Berlín

Nuestra exploración solo encuentra alusiones aisladas y poco significativas en lo que va de 1800 hasta 1820, excepto una alusión en la *Ciencia de la Lógica* que luego examinaremos. En cambio, hay referencias a la Providencia en casi todas sus *Lecciones*, de las cuales se destacan las de *Filosofía de la Religión* y las de *Filosofía de la Historia Universal*.

### La Providencia en las Lecciones de Filosofía de la Religión

Hegel mismo advierte que la noción de providencia que circula esencialmente “indeterminada y superficial”, en la cual “puede ser asumida toda clase de contenidos sin que importe cómo fuere; porque no hay nada, ninguna organización ni suceso, de lo que no se pueda mostrar alguna utilidad bajo algún aspecto” (Hegel citado en Ferrara 1984: I, 17-18).

Encuentra positivo el hecho de que haya Religión y que esta promueva la creencia en la Providencia, porque esta creencia sostiene y acepta que la naturaleza no es contingencia y que la historia no es una colección de hechos, frente a otras posiciones que afirman lo contrario. El problema es que esta creencia se queda en la afirmación genérica y no se atreve, ya que quizás no tenga los recursos, a mostrar conceptualmente cómo opera efectivamente la Providencia en cada hecho histórico particular. Pero a pesar de la advertencia de Hegel acerca de la superficialidad de la noción vulgar, no aparece en ningún momento una concepción de Providencia alternativa.

La Providencia es mencionada genéricamente como base para la prueba teleológica de la existencia de Dios (Hegel citado en Ferrara 1984: II, 100). Pero plantea la necesidad de pensar a Dios de otro modo. La teología hegeliana equipara el emanantismo y la revelación. En lo que respecta a los asuntos humanos, llega a sostener no solo que Dios tiene historia, sino también que la historia es

la historia de Dios, puesto que Dios necesita esta historia, esta es su realización, para lo cual se sirve como de sus momentos de las autoconciencias finitas, a las cuales no trasciende Hegel citado en Ferrara 1984: III, 29).

Esta necesidad abarca y explica incluso lo que en la representación religiosa aparece como el pecado original, que nos habla del origen del mal. Este no se encuentra en un acontecimiento contingente sino en una necesidad de la idea misma (Hegel citado en Ferrara 1984: III, 39). Un significado del pecado original es que lo malo en el hombre es “su egoísmo, tener solamente fines para su singularidad en cuanto opuesta a lo universal” (Hegel citado en Ferrara 1984: III, 38). Aquí no se trata simplemente de que Dios saca un bien del mal cometido, sino de que ese mal es necesario, no solo para el hombre, sino para sí mismo.

### La Providencia en las Lecciones de Filosofía de la Historia Universal

El manuscrito de Hegel (1830) sobre el cual se ha basado la reconstrucción de sus *Lecciones* comienza sosteniendo que la razón rige al mundo y a la historia (Hegel citado en Gaos: 20). La tesis será demostrada a lo largo de todo el recorrido, pero para apoyar la verosimilitud de semejante tesis, Hegel hace referencia a “dos formas relativas a la convicción general de que la razón ha regido y rige al mundo y, por consiguiente, a la historia universal” (Hegel citado en Gaos: 27). Una de ellas es la tesis de Anaxágoras acerca de que el *nous* rige el mundo. La segunda forma es aquella “verdad religiosa que dice que el mundo no está entregado a la casualidad, ni a causas exteriores, contingentes, sino que una Providencia rige el mundo” (Hegel citado en Gaos: 28). La crítica a esta forma es análoga a la de Anaxágoras, pero Hegel se detiene más. Le reconoce el valor de sostener que la razón rige al mundo y a la historia, pero le falta la relación de este principio con cada caso particular. El problema aquí, a diferencia de Anaxágoras, es un prejuicio que sostiene que es imposible conocer los designios de Dios; mientras que las mismas Sagradas Escrituras, tal como cita Hegel, impondrían la obligación de conocer a Dios. Una teoría acerca de la Providencia debería mostrar “mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del

mundo [...] que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último” (Hegel citado en Gaos: 36).

La introducción a estas *Lecciones* constituye una teoría acerca de la razón en la historia, donde se presenta el fin último, los medios y los materiales de realización, los condicionamientos geográficos y hasta el modo de escribir la historia que se requieren para una narración filosófica de la misma. Lo que no vamos a encontrar es una noción de Providencia que no sea aquella “superficial e indeterminada” que hemos visto hasta ahora.

### A modo de síntesis

Podemos recorrer toda la obra de Hegel, pero difícilmente encontraremos un concepto de Providencia que trascienda aquella noción vulgar de la que el mismo Hegel se lamenta. Este autor no alude con la expresión “providencia” a una doctrina puntual de un pensador o teólogo puntual. Más bien la referencia es genérica y solo religiosa. El contenido que atribuye a la creencia no es específicamente cristiano sino de índole religioso natural, a veces supersticioso: ideas como “nada escapa a la providencia divina”, “por algo será”, etcétera.

### La astucia de la razón

En los párrafos hasta ahora citados ya se prefigura la posición hegeliana. Hegel alude a la astucia de la razón en dos niveles: uno que podríamos denominar ‘ontológico’ y otro ‘histórico’. El primero es el que aparece tanto en la *Ciencia de la Lógica* como en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*: en ambos casos está explicando la *Teleología*. En comparación, son más explicativos los pasajes de la *Ciencia de la Lógica* (Hegel citado en Mondolfo y Mondolfo 1993: II, 445). Allí sostiene que la teleología es superior al “ciego mecanismo natural”; el mundo no se explica suficientemente por las causas eficientes sino por las causas finales. La finalidad no es fruto de un intelecto extrínseco al mundo y sus objetos, sino inmanente a ellos. Esto se da del siguiente modo: el objeto es en un primer momento ajeno a toda finalidad; el fin, entonces, convierte al objeto en medio, lo cual, admite Hegel, “puede considerarse como una violencia”, puesto que son de naturalezas diferentes. Ahora bien, “el he-

cho de que el fin se ponga en la relación mediada con el objeto, e interponga entre sí y aquel otro objeto, puede considerarse como la astucia de la razón”. Al tomar al objeto, aceptaría someterse “a la accidentalidad y al perecimiento de su determinación”. Pero en realidad lo que hace es exponer a “un objeto como medio, lo deja cansarse trabajando exteriormente en lugar suyo, lo abandona al uso y se conserva detrás de él”. O como explicita en el agregado al § 209 de la *Enciclopedia*: “La astucia reside principalmente en la acción mediadora, la cual deja a los objetos [...] actuar sobre los otros y desgastarse mutuamente sin inmiscuirse en este proceso, llevando a cabo no obstante su propio fin. [...] la Providencia Divina se comporta respecto del mundo y su proceso como la astucia absoluta. Dios deja a los hombres librados a sus pasiones e intereses particulares, y lo que se lleva a cabo a través de ello es la realización de sus propósitos (es decir, de Dios), los cuales son diferentes de [los de los hombres]” (Hegel 1969-1979: T. II, 209 Zusatz).

En las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal* expone, quizás de forma más inmediata, la misma noción de esta astucia: “La razón hace que las pasiones obren por ella, y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia se pierda y sufra daño. [...] Lo particular es la mayoría de las veces hartamente mezquino frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos” (Hegel citado en Gaos 1946: I, 82).

En la noción hay una cierta veta de justicia pero envuelta en una gran ambigüedad. Puesto que si se trata de utilizar las injusticias cometidas por los ‘individuos históricos’, parece a su vez necesitar de esas injusticias para su propio fin y no llevarlo a cabo a pesar de aquellos incidentes. Y cuando Hegel deja una salvedad respecto de los individuos comunes que viven la religiosidad y la moralidad, a estos los aparta del ámbito de la efectividad histórica (Hegel citado en Gaos 1946: I, 84)

### Hacia una noción de Providencia más desarrollada. La competencia de la filosofía para hablar de Providencia

En filosofía es difícil deshacerse de la tradición que impregna a una palabra o ignorarla sin que esto no

tenga sus costos teóricos. La noción de providencia de ningún modo puede reducirse a la noción confusa vulgar tomada por Hegel como punto de partida. Son numerosos los escritos sobre la providencia en la Antigüedad y mucho más en el Medievo como para ignorarlos. Pero al menos Hegel tiene en cuenta el término, lo que constituye una diferencia ventajosa en comparación con lo que sucede hoy en día.

La palabra ‘providencia’ parecería derivarnos inmediatamente al ámbito de la teología. Si nos remitimos a importantes diccionarios y enciclopedias contemporáneas de filosofía, notaremos que este término no aparece. Es lo que sucede en la enciclopedia de filosofía editada recientemente por la editorial alemana Felix Meiner, o con el clásico diccionario de Ferrater Mora. No sucede esto, afortunadamente, en la enciclopedia inglesa de filosofía editada por Routledge.

La exclusión del término es significativa. A mi entender, obedece a una serie de prejuicios que es necesario despejar; de otro modo, estos oscurecerán notablemente las posibilidades de comprensión de la filosofía clásica de la historia.

La palabra latina *providentia* es una traducción que consolida Cicerón de la expresión *phronesis* [cf. Aubenque 1999: 111]. La doctrina de la providencia en Cicerón presenta importantes variaciones, y Cicerón parece adherir a la doctrina estoica. Pero gran parte de su mérito es la sistematización que ha dado a la doctrina de la prudencia. La prudencia implica tres momentos: uno respecto al pasado, la memoria. Parte de la prudencia es custodiar las experiencias acerca de lo bueno y lo malo par al hombre. Respecto al presente, implica atención. Respecto al futuro, implica providencia. El momento más importante es la providencia, puesto que en la vida práctica es la meta la que ordena la acción. Tanto es así que en realidad es de ella que la virtud toma el nombre: *prudens* es la contracción de *providens*. *Providens* sería la traducción de la expresión *phronimos* presente en la tradición filosófica griega. La palabra que designaba en griego aquella instancia de la *phronesis* en relación al futuro era *pronoia*. En Aristóteles, la exposición acerca de la *phronesis* no se encuentra sistematizada de ese modo, pero en principio no sería difícil hacerlo y es lo que hace Cicerón.

En conclusión, la providencia no es originariamente un término tomado de la teología, sino de la ética. Cuando en *Las Leyes* (900a-905a) o en el *Timeo* (28b-30b) Platón se refiere con ella a los dioses con el término *pronoia*, lo usa en forma analógica. Si estoy en lo cierto, la expresión ‘providencia’ por tanto, tiene pleno derecho de ciudadanía en el ámbito de la filosofía.

Una segunda serie de consideraciones introduce el término de providencia como una cuestión decisiva en filosofía. Y es que la teoría acerca de la *phronesis*, que pertenece al ámbito de la ética, se encuentra estrechamente vinculada a la teoría cosmológica que un determinado autor pueda sostener. En particular, la postura ética depende de la visión que se tenga acerca de la razón de ser de lo contingente en el universo. En este caso, la providencia divina forma parte de una teoría cosmológica y, por tanto, pertenece al ámbito de la filosofía.

### La providencia en la filosofía aristotélica y estoica

Aquí sólo puedo presentar un esbozo, y para ello sigo principalmente el importante estudio de Pierre Aubenque, *La Prudencia en Aristóteles*.

Aubenque ha mostrado, entre otras cosas, cómo la *phronesis* —o más ampliamente aquello que consideremos como virtud en el conocimiento práctico, al menos en los filósofos antiguos— depende estrechamente de la concepción que se tenga del cosmos y de la providencia divina. Esta es una de las razones por las cuales Aristóteles en el *Libro VI* de la *Ética a Nicómaco* se preocupa por distinguir sabiduría de prudencia. La sabiduría es más excelente, se ocupa de las cosas divinas, necesarias, eternas, inmutables. En cambio, la prudencia se ocupa de aquello que la Providencia Divina ha librado a la contingencia y al azar. Al respecto, habría un relativo desconcierto por parte del mismo Aristóteles, puesto que en algunos pasajes llegaría a concebir que la Providencia no sea lo suficientemente poderosa como para regir la totalidad de lo real; el mundo sublunar escaparía a su total dominio. Este es el ámbito de la contingencia y, por tanto, donde se ejercita la prudencia. La sabiduría es la virtud más excelente, pero es insuficiente para la vida terrenal; es la prudencia la que no solo conduce al hombre a su realización posible, sino la que también sostiene las condiciones mate-

riales y espirituales necesarias que se requieren para la vida contemplativa.

Con los estoicos, la concepción de la *phronesis* recibe una alteración importante. Y dicha alteración se produce porque cambia la concepción acerca del ‘poder’ de la providencia divina. Esta ya no deja un ámbito de contingencia. Lo contingente es ‘aparentemente’ contingente; todo lo que es y sucede obedece al designio divino. Lo contingente no es contingente en sí mismo, sino que su carácter se refiere más bien a nuestra ignorancia. Es un problema gnoseológico nuestro, y no una característica ontológica del mundo sublunar. Es por eso que la sabiduría se vuelve la virtud dianoética abarcadora, mientras que la prudencia deja de tener un lugar y sentido. Es más, en el estoicismo, las palabras *phronesis* y *sophía* prácticamente se funden. Si todo lo que sucede es parte del designio divino, el acento ya no está en la acción, sino en la comprensión. El sabio se libera del mundo por la comprensión y la acción está destinada fundamentalmente a lograr la autarquía [cf. Aubenque 1999: 101-106].

### La prudencia en la ética hegeliana y la herencia de Kant

Dado lo expuesto hasta ahora, es curioso que cause escándalo la expresión de Hegel en el Prefacio a los *Principios de la Filosofía del Derecho*: “Lo que es racional es real y lo que es real es racional” y que lleve a tantas disquisiciones filológicas cuando la tesis tiene sus antecesores.

Aun cuando Hegel sigue de cerca a Aristóteles en muchos planteos, este no parece haber afectado la posición de Hegel sobre la providencia y la prudencia. Si la providencia constituía antiguamente parte de la doctrina de la prudencia, Hegel, en cambio, no considera ninguna doctrina de la prudencia. Las referencias de la juventud en los llamados ‘escritos teológicos’ presentan una noción reducida de prudencia. Allí, *Klugheit* —‘prudencia’— se entiende en términos de *vorsichtig*, es decir, ‘cautela’.

En los *Principios de la Filosofía del Derecho* la prudencia desaparece, aun cuando allí se encuentra el tratado de Hegel sobre la moralidad. Esta omisión tiene su correlato en todas las *Lecciones de Historia de la Filosofía*. En la exposición sobre la moral aristotélica no menciona la prudencia. Solo lo hace al referirse a Epicuro y sin aclarar su significación.

Esto se debe, a mi entender, a su herencia kantiana. Hegel critica la moral kantiana, en especial por su formalismo. Pero la crítica no lleva a rechazarla por completo, más bien la verá como insuficiente y como paso previo al momento de la Eticidad.

Si Kant se encarga de expulsar la prudencia del ámbito de la moral, Hegel recibe ya el hecho consumado. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant le quita el valor moral a la prudencia. La entiende como “la habilidad para elegir los medios conducentes al mayor bienestar propio” (Kant citado García Morente: 36). O más específicamente: *Klugheit* implica la habilidad de un hombre que tiene influjo sobre los demás para usarlos en pro de sus propósitos [prudencia mundana], y de reunir estos para el propio provecho duradero [prudencia privada]. [cf. Kant 2004: I, 31].

Aristóteles se preocupaba por distinguir la prudencia de la mera habilidad [...]; la primera tenía un valor moral, era la habilidad asumida en función del bien para el hombre. Aquí, en cambio, Kant deja todas las acepciones cercanas: *gescheut*, [*vorsichtig*] (cauteloso), *verschlagen* (astuto) y *klug* (prudente) fuera del dominio directo de la moral. Y entre las virtudes dianoéticas, Aristóteles distinguía la sabiduría, la prudencia y la técnica. Kant acerca la prudencia a la técnica y quedan casi equiparadas.

### Las consecuencias para la filosofía de la historia

Dado el vínculo estrecho que existe entre ética y filosofía de la historia, veamos las consecuencias que estas consideraciones traen para la filosofía hegeliana. Por principio filosófico, si hay algo que está claro en la tradición filosófica es que si por analogía atribuimos a Dios un atributo que le corresponde al hombre, en primer lugar serán considerados del hombre los atributos más excelentes; y en segundo lugar, en ellos Dios siempre será superior.

Habíamos visto que la visión cosmológica que tiene un pensador influye directamente en la visión ética que tenga. En el caso de Aristóteles, la noción de Providencia dejaba un mundo de contingencias donde se actúa la prudencia humana en orden de plasmar la contingencia en vistas al bien.

En la cosmología histórica hegeliana, que tiene como uno de sus núcleos centrales la astucia de la razón, no se deriva ningún tipo de virtud práctica nece-

saria para el hombre. El ámbito de lo contingente es el ámbito de lo carente de significado, de lo puramente privado, de lo que no tiene incidencia histórica. Lo que queda es la actitud del sabio, de la comprensión, análogamente a lo que sucedía en los estoicos.

En lo que respecta a la acción, Platón ponía el acento en el fin. Si el fin de una acción era bueno, daba por supuesto que los medios, por estar ordenados hacia el bien, serían buenos (cf. Aubenque 1999: 153). Se trata, entonces, de emplear las energías de la reflexión en determinar cuál es el fin bueno. En Aristóteles encontramos otro acento. Cuando explica el silogismo práctico o incluso las virtudes, da casi por descontado el fin, supone que es bueno. Y es que al parecer Aristóteles quiere subrayar el hecho de que en la vida terrena es lo más común tener fines buenos; el problema moral más grande es que una persona elija los medios buenos. El bien no está sólo en el fin, como si este ordenase inexorablemente los medios a elegir. El problema está también en qué medios se elige y es allí donde la prudencia adquiere valor decisivo.

Hegel se despreocupa de la realización del bien 'en' los medios y, por tanto, también encontramos aquí un aspecto de empobrecimiento. En Aristóteles, la prudencia se traduce como providencia en la elección de aquellos medios que, se prevé, llegarán al fin deseado. En Hegel, la elección del bien en los medios —o, en este sentido, de los medios buenos— es irrelevante.

La astucia de la razón según Hegel no escatima sacrificios de individuos ni pasiones encontradas. No las desecha; las utiliza. Si ahora evaluamos la astucia de la razón hegeliana en los términos de la ética kantiana, sorprendentemente coincidiría con la concepción que Kant tiene de 'prudencia': la habilidad de un hombre que tiene influjo sobre los demás para usarlos en pro de sus propósitos, y de reunir estos para el propio provecho duradero. Pero Kant la ha excluido de la moral.

### **La concepción de la filosofía cristiana sobre la Providencia**

Hegel ha dejado de lado también la doctrina judía y la cristiana, las cuales abordan el tema de la providencia desde el punto de vista de la revelación y del de la filosofía.

Para el examen me detengo en la doctrina de

uno de los referentes más reconocidos del cristianismo, Tomás de Aquino. En filosofía de la historia Tomás sigue de cerca a San Agustín. La historia no es su especialidad, pero sin duda es un gran conocedor de la ética aristotélica y el origen del término 'providencia' no le pasa desapercibido. Ahora bien, Tomás no solo sigue de cerca el planteo aristotélico de las virtudes sino también en gran medida la cosmología que aquel planteo supone. Reconoce que la contingencia en la que vive el hombre no se debe a la mera ignorancia que tiene acerca del designio divino, sino que es constitutiva del mundo en el que se mueve el hombre. Es allí donde se ejercita la prudencia.

Tomás responde a una serie de objeciones dirigidas desde antaño a la tesis de la Providencia. De ellas quiero destacar dos: una es aquella que sostiene que si Dios se ocupase de los hombres lo haría directamente; sin embargo, la experiencia indica que de nosotros cuanto mucho se ocupan otros hombres, como es el caso de la familia. Tomás contesta a esta objeción por medio de argumentaciones puramente filosóficas. Las causas segundas, como son quienes se ocupan de nosotros, esto es los padres, los educadores y los buenos políticos, no son muestra de la falta de atención de Dios por los hombres sino lo contrario; Dios hace partícipe a sus creaturas de su paternidad y gobierno (cf. Santo Tomás de Aquino citado en Suárez y Muñiz 1947: 835).

Otra objeción es la siguiente: Dios no es providente porque existe el mal. Pero Dios permite el mal, y si lo hace no es en función de una armonía universal, ni porque lo necesite, sino porque el bien mayor que existe en el mundo humano es la libertad y, dada la omnipotencia de Dios, no hay nada que pueda limitar a Dios excepto aquel factor en el cual Él mismo ha querido autolimitarse: la libertad (cf. Santo Tomás de Aquino citado en Suárez y Muñiz 1947: 833). El sentido de la contingencia es ser ocasión de que el libre albedrío se exprese, se juegue, se consolide. La contingencia no se debe a su falta de poder, como por momentos sugería Aristóteles (cf. Aubenque 1999: 108, 111), sino justamente a su omnipotencia: Dios puede permitir el mal porque puede salvar y recuperar el mal, a tal punto que está dispuesto a arriesgar con la libertad del hombre. Puede también hacer del mal la ocasión para un bien, pero no por esto el

mal es bueno (cf. Santo Tomás de Aquino citado en Suárez y Muñiz 1947: 831)

### Conclusión acerca de la relación entre la concepción cristiana y la hegeliana

Hegel tampoco da signos de recuperar estos elementos de la tradición cristiana. Resulta de fundamental importancia para nuestra indagación el añadido al § 147 de la *Enciclopedia de las Ciencias* (Hegel 1969-1979: T. 8). Hegel considera allí aquella noción corriente de Necesidad (*Notwendigkeit*), por la cual esta sería ciega (*blind*). La atribución es correcta en la medida en que en ella todavía no se es consciente del fin, como sucede con la providencia. Pero no hay por qué considerar como excluyentes la captación de la necesidad del mundo y la fe en la providencia. La necesidad es el concepto ‘en sí’ mientras que la providencia es el concepto ‘en sí y para sí’:

Ciega es la necesidad solo en la medida en que no es comprendida conceptualmente (*begriffen wird*) [...] Aquellos que dicen honrar a la divina providencia excluyendo de ella a la necesidad, por medio de esta abstracción degradan a la Providencia al nivel de una arbitrariedad ciega e irracional. La conciencia religiosa ingenua habla de los decretos eternos e inmutables de Dios, y en ello reside el expreso reconocimiento de que la necesidad pertenece a la esencia de Dios. El hombre, en cuanto distinto de Dios, con su opinar y querer particulares, procede en forma caprichosa y arbitraria, [...] cuando actúa, lo que resulta es diferente de lo que pensaba y quería; por el contrario, Dios conoce lo que quiere [...] y aquello que quiere se realiza de forma irresistible.

Hegel generaliza aquí el actuar del hombre —no distingue un prudente de un imprudente—, pero sobre todo confunde el poder de Dios, lo indoblegable de su voluntad y lo certero de su inteligencia con suponer que por ello al mundo lo rige la necesidad. Justamente Santo Tomás advertía que el poder de Dios se manifestaba en su capacidad de regir un ámbito de factores de la realidad con leyes necesarias y de dejar otro a la contingencia —como de hecho sucede—, ámbito de la libertad humana. Hegel desconoce

esta argumentación y presenta la Providencia en términos de Necesidad.

Pero el *páthos* hegeliano se deja ver en el siguiente pasaje: “Los antiguos captaban la necesidad como destino [*Schicksal*], y el punto de vista moderno es, por el contrario, el del consuelo [*Trost*]. Esto consiste principalmente en que nosotros, cuando actuamos en función de fines e intereses, lo hacemos en vistas de una compensación. El Destino, por el contrario, no tiene consuelo”. Los antiguos no vivían esto como falta de libertad sino como libertad. “Nosotros consideramos que lo que es y lo que sucede se encuentra en contradicción con lo que debe ser y debe suceder”. Para los antiguos, “esto es así, ‘porque’ es, y debe ser así ‘como’ es. Aquí no encontramos ninguna oposición y tampoco ninguna falta de libertad, ningún dolor ni sufrimiento. Esta posición frente al destino [...] no tenía consuelo ni lo necesitaba [...]”.

Dejemos de lado, advierte Hegel, aquella afirmación de la subjetividad en términos de capricho, inclinaciones e intereses frente a la cual es superior la antigua. Para la subjetividad cristiana, en cambio, “el consuelo adquiere un significado totalmente distinto y superior”: [...] “A diferencia de los dioses de los antiguos, que [como los hombres] también estaban afectados por un destino impersonal, ciego y sin mismidad, el Dios cristiano es [...] autoconsciente y absoluta y real personalidad”. El consuelo del cristiano sería el de ser parte y pasar a disolvernó en aquel Ser superior que es Dios. Esto está muy lejos de ser el consuelo que muestran los textos de doctrina cristiana acerca de la Providencia y del destino del individuo.

Finalmente, la situación poscristiana e ideal será para Hegel la siguiente:

Ya no hay destino; ahora más bien cada hombre es artífice de su destino. El culpar a otros de nuestro destino es el punto de vista de la no libertad y la fuente del descontento. A este hombre no le sucede nada injusto. El hombre que vive en desasosiego consigo mismo y con lo que le sucede transita con la falsa opinión de que lo que le sucede es a causa de la injusticia de otro. [...] En el hombre que tiene conciencia de su libertad lo que sucede no destruye la armonía de su alma y la paz de su ánimo. Es este también el punto de

vista de la necesidad, por el cual se determina el contento o el descontento de los hombres y, por tanto, su destino.

### Corolarios

Podríamos llamar a esta posición neo-estoicismo. Hegel está lejos de recuperar las intuiciones de la noción de Providencia que se encuentran tanto en la tradición aristotélica como en el cristianismo.

Si la astucia de la Razón pretende ser en la filosofía de Hegel la superación de la noción de Providencia, dicha superación solo se logrará sobre una noción muy pobre. A partir de resultados como este, cabe analizar más de cerca todo el método hegeliano del pasaje de la representación al concepto. De ello depende en parte la idea de secularización. En efecto, según una versión, la secularización consistiría en la recuperación filosófica del contenido racional presente en nociones vinculadas históricamente a las religiones reveladas. Gracias a la purificación de los elementos de raigambre religiosa se daría mayor coherencia y consistencia racional a los conceptos, sin sufrir pérdidas semánticas significativas y ganando en términos de universalización, pues dichas nociones quedarían desvinculadas de un lugar y un momento determinados. Así se apreciaría el aporte de las religiones, como momentos fundamentales en la construcción de la tradición occidental, que a su vez estarían destinadas a disolverse progresivamente en una ética y metafísica racionales.

Si alguien parece sostener esto es Hegel. Con la ejemplificación del pasaje de la providencia a la astucia de la razón, quiero también cuestionar un supuesto que se encuentra en diversas posiciones acerca de la secularización. Como hemos visto, en dicho pasaje no encontramos una racionalización de un concepto religioso y filosófico en su mejor versión hacia un concepto más racional, universal, autónomo respecto de toda trascendencia y liberador. Más bien nos encontramos con una noción pobre por momentos de tipo supersticioso. Y en términos históricos no encontramos un progreso en racionalidad, sino más bien un regreso en la historia, más precisamente a la etapa posaristotélica y precristiana y perjudicia en lo que respecta al impacto de esta cultura en la tradición europea.

Por último, es equívoco también considerar

que aquí hay un pasaje de una noción religiosa a un concepto filosófico. Si queremos expresarlo con exactitud, encontramos al menos en este caso el pasaje de una noción religiosa vulgar, ignorando elaboraciones sustanciales refinadas no solo teológicas sino también filosóficas para llegar a un concepto que no deja de tener cierto antropomorfismo y donde el aspecto moral, que debería ser el más excelente, queda en duda tanto desde un punto de vista aristotélico como también kantiano.

Sin duda, Hegel ha hecho grandes aportes a la filosofía, pero la astucia de la Razón no es uno de ellos.

## Ediciones

- HEGEL, G.W.F. (1968). *Gesammelte Werke*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- HEGEL, G.W.F. (1969-1979). *Werke in zwanzig Bände*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- HEGEL, G.W.F. (1994). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band I: Die Vernunft in der Geschichte, Meiner, Hamburgo. Edición de J.Hoffmeister.
- HEGEL, G.W.F. (1996a). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil I-IV. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- HEGEL, G.W.F. (1996b). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/1823. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- HEGEL, G.W.F. (2004). *Philosophie der Geschichte: Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)*. Munich: Wilhelm Fink Verlag.
- KANT, I. (2004). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

## Traducciones

- ARISTÓTELES: Sinnott, E. (2007). *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.
- HEGEL, G.W.F.: Gaos, J. (1946). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. 2 Vols. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina.
- HEGEL, G.W.F.: Roces, W. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica
- HEGEL, G.W.F.: Vermal J. L. (1975). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Buenos Aires: Sudamericana.
- HEGEL, G.W.F.: Ripalda, J. (1978). *Escritos de la juventud*, México-Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, G.W.F.: Ferrara, R. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 tomos. Madrid: Alianza.
- HEGEL, G.W.F.: Brotóns Muñoz, A. (1989). *Lecciones sobre la Estética*. Madrid: Akal.
- HEGEL, G.W.F.: Mondolfo, A. y Mondolfo, R. (1993). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- HEGEL, G.W.F.: Valls Plana, R. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- KANT, I.: García Morente, M. (1977). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Editorial Porrúa.
- PLATÓN: Lisi, F. (1982). *Timeo. Diálogos*. T. VI. Madrid: Gredos.
- PLATÓN: Lisi, F. (1982). *Las Leyes. Diálogos*. T. VIII. Madrid: Gredos.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO: Suárez, R. y Muñiz, F. (1947). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

## Bibliografía

- Aubenque, P. (1999). *La Prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Enzyklopädie Philosophie* (2002). Hamburgo: Hsg. H.J. Sandkühler Felix Meiner Verlag.
- Ferrater Mora, J. (2001). *Diccionario de Filosofía*. T. III. Barcelona: Ariel.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-Rom* (1998). Londres: Routledge.